N12<522846573 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

STIMMEN DER ZEIT

88 Z 67/89

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1967

O. v. Nell-Breuning
Wirtschaftswissenschaft und Politik
H. Burger
Jugendarbeit nach dem Konzil
W. Ruff
Zur Bedeutung der Psychopharmaka
N. Lohfink
Kanaanäische Götterbronzen
E. J. Krzywon
Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts

U-B TÜB.
- 5. JAN. 1967
Gh 2449

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Oswald v. Nell-Breuning SJ	Wirtschaftswissenschaft in politischer Verantwortung	1
August Brunner SJ	Die Heiligen und die Geschichtlichkeit des Christentums	16
Friedrich Carl Fischer	Familie als Tor zur Humanität. Die Stellung der Kindheit bei Kierkegaard	28
Hannes Burger	Katholische Jugendarbeit nach dem Konzil	36
Wilfried Ruff SJ	Auswirkungen der Psychopharmaka. Ihre Bedeutung bei psychischen Störungen	44
Paul Overhage SJ	Die Entstehung der Art	52

UMSCHAU

Norbert Lohfink SJ	Neue kanaanäische Götterbronzen und die Bibel	62
Josef Sudbrack SJ	Zur Erforschung der „Deutschen Mystik“	64
Ernst Josef Krzywon	Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts	67
August Brunner SJ	60 Jahre „Anthropos“	69

BESPRECHUNGEN

	Philosophie	71
	Sozialwissenschaften	77

ZU DIESEM HEFT 80

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Oswald v. Nell-Breuning, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224 – Hannes Burger, 8012 Ottobrunn, Falkenstraße 11 – Dr. med. Wilfried Ruff, 1 Berlin 19, Neue Kantstraße 1 – Paul Overhage, 6 Frankfurt 1, Elsheimerstraße 9 – Norbert Lohfink, Via della Pilotta 25, Rom (2) – Ernst Josef Krzywon, 8014 Neubiberg, Eichenstraße 20

STIMMEN DER ZEIT · 179. BAND · 92. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber u. 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 i. Br., 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 3,60 DM; halbjährlich 21,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft 3,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement 7,20 DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließl. Bezugsgebühren vierteljährl. 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

179. BAND

1967

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber u. Chefredakteur: 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 Redaktion 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 i. Br., 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 3,60 DM; halbjährlich 21,60 DM, zuzüglich Zustellgebühr. Studentenabonnement: Einzelheft 3,– DM. Dreimonatiges Probeabonnement 7,20 DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließl. Bezugsgebühren vierteljährl. 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 179. BANDES

Abbott, Walter M.: Auf dem Weg zu einer ökumenischen Bibel 172
Bielmeier, Josef: Zur Geschichte der kirchlichen Rundfunkarbeit* 467
Brunner, August: Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen* . . . 379
– Ein neues Handbuch der Urgeschichte* 229
– Die Heiligen und die Geschichtlichkeit des Christentums 16
– 60 Jahre „Anthropos"* 69
Burger, Hannes: Katholische Jugendarbeit nach dem Konzil 36
Denzer, Horst: Vom Reich zur Bundesrepublik* 464
Erlinghagen, Karl: Der Lehrer und sein Bekenntnis 364
Éspiau de La Maëstre, André: Probleme der Claudel-Forschung 268
Fischer, Friedrich Carl: Familie als Tor zur Humanität. Die Stellung der Kindheit bei Kierkegaard 28
Götze, Willibald: Claudio Monteverdi. Zu seinem 400. Geburtstag . . . 357
Häußling, Angelus: Konzelebration. Ein Modellfall der Liturgiereform . . 334
Hermans, Hubert: Der Streit um die Konfessionsschule. Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik 178
– Die Zukunft der katholischen Schule in Deutschland 241
Hirschmann, Johannes B.: Ordensreform im Geist des Konzils. Die 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 96
Hoffmann, Wolfgang: Im Schatten der großen Politik. Krise im Sudan . . 417
Iblacker, Reinhold: Die Elite deutscher Fotografen in Mannheim* 387
Joblin, Josef: Das Problem der wirtschaftlichen Mitbestimmung in internationaler Sicht 205
Kasper, Walter: Geschichtlichkeit der Dogmen? 401
Krauss, Heinrich: Entwicklungspolitik – Gegenstand einer neuen Wissenschaft* 305
Krywalski, Diether: Säkularisiertes Mysterienspiel? Zum Theater Friedrich Dürrenmatts 344
Krzywon, Ernst Josef: Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts* 67
Kurz, Paul Konrad: Literarisches Colloquium Berlin* 224
– Literatur, Öffentlichkeit und das Positive. Rückblick auf den Zürcher Literaturstreit* 386
– Skelette des Sagbaren – Demonstrationen einer Welt. Zu den Vers-Texten von Helmut Heißenbüttel 127

– Thomas Mann und die Ironie 446
Laurien, Hanna-Renate: Frauenbildung. Aufgabe und Chance in unserer Gesellschaft 194
Listl, Joseph: Strafrecht und Moral. Umstrittene Fragen der Strafrechtsreform 251
Lohfink, Norbert: Neue kanaanäische Götterbronzen und die Bibel* . . . 62
Nell-Breuning, Oswald v.: Christliche und sozialistische Buchhändler im Gespräch* 377
– Wirtschaftswissenschaft in politischer Verantwortung 1
– Zum Selbstverständnis unserer Landwirtschaft 293
Osner, Karl: Von der Hilfe zur Partnerschaft. Misereor 1967 161
Overhage, Paul: Die Entstehung der Art 52
Pesch, Rudolf: Exegese als Wissenschaft. Über ihre Aufgabe und ihre Grenze . 433
– Vater Bischof?* 143
Podskalsky, Gerhard: Selbstdarstellung der Orthodoxie* 227
Rahner, Hugo: Kirchengeschichte vor tausend Jahren* 303
Rahner, Karl: Vom Dialog in der Kirche 81
Ross, Werner: Gedanken zur auswärtigen Kulturpolitik 116
Rotter, Hans: Naturrecht und Offenbarung 283
Rouquette, Robert: Die französische Bischofskonferenz* 146
Ruff, Wilfried: Auswirkungen der Psychopharmaka. Ihre Bedeutung bei psychischen Störungen 44
– Nervensystem und Psyche. Gedanken zu ihrer medikamentösen Beeinflußbarkeit 370
Schardt, Alois: Ein neues Statut des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* 461
Schierse, Franz-Joseph: Um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu* . . . 221
Schiwy, Günther: Kontroverse um Jacques Maritain* 148
Schühly, Günther: Vom Getto in die Diaspora. Zur Lage der Kirche in den USA* 469
Seibel, Wolfgang: Ein konservatives Korrektiv?* 307
Sudbrack, Josef: Zur Erforschung der „Deutschen Mystik“* 64
Tromp, Nikolaus: Gemeinsame Bibelübersetzung in den Niederlanden* . . 150
Vries, Wilhelm de: Das Moskauer Patriarchat und die anderen christlichen Kirchen 214
Weger, Karl-Heinz: Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre. Gedanken zur Theologie des neuen holländischen Erwachsenen-Katechismus . . 105
Wulf, Hans: Ist Gott tot? Zur Frage der Glaubwürdigkeit der Rede von Gott heute 321
Ziegler, Albert: Zur Diskussion über das Naturrecht* 383

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Josef Bielmeier: Zur Geschichte der kirchlichen Rundfunkarbeit* 467
Hannes Burger: Katholische Jugendarbeit nach dem Konzil 36
Angelus Häußling: Konzelebration. Ein Modellfall der Liturgiereform . . 334
Johannes B. Hirschmann: Ordensreform im Geist des Konzils. Die 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 96
Rudolf Pesch: Vater Bischof?* 143
Karl Rahner: Vom Dialog in der Kirche 81
Robert Rouquette: Die französische Bischofskonferenz* 146
Alois Schardt: Ein neues Statut des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* 461
Günther Schiwy: Kontroverse um Jacques Maritain* 148
Günther Schühly: Vom Getto in die Diaspora. Zur Lage der Kirche in den USA* 469
Wolfgang Seibel: Ein konservatives Korrektiv?* 307

II. THEOLOGIE

August Brunner: Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen* . . . 379
– Die Heiligen und die Geschichtlichkeit des Christentums 16
Walter Kasper: Geschichtlichkeit der Dogmen? 401
Hans Rotter: Naturrecht und Offenbarung 283
Karl-Heinz Weger: Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre. Gedanken zur Theologie des neuen holländischen Erwachsenen-Katechismus . . 105
Hans Wulf: Ist Gott tot? Zur Frage der Glaubwürdigkeit der Rede von Gott heute 321
Albert Ziegler: Zur Diskussion über das Naturrecht* 383

III. HEILIGE SCHRIFT

Walter M. Abbott: Auf dem Weg zu einer ökumenischen Bibel 172
Norbert Lohfink: Neue kanaanäische Götterbronzen und die Bibel* . . . 62
Rudolf Pesch: Exegese als Wissenschaft. Über ihre Aufgabe und ihre Grenze . 433
Franz-Joseph Schierse: Um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu* . . . 221
Nikolaus Tromp: Gemeinsame Bibelübersetzung in den Niederlanden* . . 150

IV. ÖKUMENE

Gerhard Podskalsky: Selbstdarstellung der Orthodoxie* 227
Wilhelm de Vries: Das Moskauer Patriarchat und die anderen christlichen Kirchen 214

V. GESCHICHTE

August Brunner: Ein neues Handbuch der Urgeschichte* 229
– 60 Jahre „Anthropos“* 69
Horst Denzer: Vom Reich zur Bundesrepublik* 464
Hugo Rahner: Kirchengeschichte vor tausend Jahren* 303
Josef Sudbrack: Zur Erforschung der „Deutschen Mystik“* 64

VI. RECHT, STAAT UND GESELLSCHAFT

Hanna-Renate Laurien: Frauenbildung. Aufgabe und Chance in unserer Gesellschaft 194
Joseph Listl: Strafrecht und Moral. Umstrittene Fragen der Strafrechtsreform 251
Oswald v. Nell-Breuning: Christliche und sozialistische Buchhändler im Gespräch* 377
Werner Ross: Gedanken zur auswärtigen Kulturpolitik 116

VII. SCHULFRAGEN

Karl Erlinghagen: Der Lehrer und sein Bekenntnis 364
Hubert Hermans: Der Streit um die Konfessionsschule. Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik 178
– Die Zukunft der katholischen Schule in Deutschland 241

VIII. ENTWICKLUNGSLÄNDER

Wolfgang Hoffmann: Im Schatten der großen Politik. Krise im Sudan . . . 417
Heinrich Krauss: Entwicklungspolitik – Gegenstand einer neuen Wissenschaft* 305
Karl Osner: Von der Hilfe zur Partnerschaft. Misereor 1967 161

IX. WIRTSCHAFT

Josef Joblin: Das Problem der wirtschaftlichen Mitbestimmung in internationaler Sicht 205
Oswald v. Nell-Breuning: Wirtschaftswissenschaft in politischer Verantwortung 1
– Zum Selbstverständnis der Landwirtschaft 293

X. MEDIZIN UND BIOLOGIE

Paul Overhage: Die Entstehung der Art 52
Wilfried Ruff: Auswirkungen der Psychopharmaka. Ihre Bedeutung bei psychischen Störungen 44
– Nervensystem und Psyche. Gedanken zu ihrer medikamentösen Beeinflußbarkeit 370

XI. LITERATUR

André Espiau de La Maëstre: Probleme der Claudel-Forschung 268
Diether Krywalski: Säkularisiertes Mysterienspiel? Zum Theater Friedrich Dürrenmatts 344
Ernst Josef Krzywon: Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts* 67
Paul Konrad Kurz: Literarisches Colloquium Berlin* 224
– Literatur, Öffentlichkeit und das Positive. Rückblick auf den Zürcher Literaturstreit* 386
– Skelette des Sagbaren – Demonstrationen einer Welt. Zu den Vers-Texten von Helmut Heißenbüttel 127
– Thomas Mann und die Ironie 446

XII. MUSIK

Willibald Götze: Claudio Monteverdi. Zu seinem 400. Geburtstag . . . 357

XIII. FOTOGRAFIE

Reinhold Iblacker: Die Elite deutscher Fotografen in Mannheim* 387

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bildung und Bildungspolitik 477
Biographien 393
Elternbildung 320
Entwicklungsländer 317
Frömmigkeit 158
Heilige Schrift 309, 471
Jugendsoziologie 237
Kommunismus 235
Literaturgeschichte 393
Lyrik 391
Massenmedien 398
Moral- und Pastoraltheologie 311
Pädagogik 475
Philosophie 71
Priestertum und Gottesdienst 156
Psychologie 315
Religionsunterricht 479
Romane 389
Sozialwissenschaften 77
Soziologie 395
Staat und Politik 231
Theologie 153
Zeitgeschichte 473

ZU DIESEM HEFT

80, 160, 240, 320, 400, 480

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adam, Artur: Kongreß der Blumenzüchter 68

Albertini, Rudolf von: Dekolonisation 318

Andres, Stefan: Der Taubenturm 389

Ansprenger, Franz: Auflösung der Kolonialreiche 317

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Bd. 60 69

Aspekte der Bildung. Hrsg. von Fritz Stippel 477

Auer, Alfons: Christsein im Beruf 313

Aus der Welt der Arbeit. Almanach der Gruppe 61 und ihrer Gäste 226

Aussichten. Junge Lyriker des deutschen Sprachraums. Vorgestellt von Peter Hamm 128

Bahrdt, Hans Paul: Wege zur Soziologie 395

Bauer, Günther: Kirchliche Rundfunkarbeit 1924–1939 467

Baumgart, Reinhard: Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns 393

Bednarik, Karl: Die Lerngesellschaft 239

Bergengruen, Werner - Schneider, Reinhold: Briefwechsel 394

Bilanz des deutschen Katholizismus. Hrsg. von N. Greinacher und H. T. Risse 154

Bildung als Wagnis und Bewährung. Hrsg. v. Hermann Röhrs 476

Blücher, Viggo Graf: Die Generation der Unbefangenen 237

Bolkovac, Paul: Glauben wozu 159

Bollnow, Otto Friedrich: Krise und neuer Anfang 475

Bošnjak, Branko - Dantine, Wilhelm - Calvez, Jean-Yves: Marxistisches und christliches Weltverständnis 236

Brauneiser, Manfred - Schardt, Alois: Zwischenbilanz der Bildungspolitik 477

Brüls, Karlheinz: Sozialgeschichte 79

Budde, Heinz: Soziallehre 79

Bürgin, Hans - Mayer, Hans-Otto: Thomas Mann – eine Chronik seines Lebens 393

Cesbron, Gilbert: Du bist du, Isabelle. Roman 390

Cox, Harvey: Stadt ohne Gott? 156

David, Jakob: Das Naturrecht in Krise und Läuterung 384

Deutsche Gesellschaft im Wandel. Hrsg. von Karl Martin Bolte 397

Doppelinterpretationen. Hrsg. u. eingel. von Hilde Domin 392

Dumoulin, Heinrich: Östliche Meditationen und christliche Mystik 159

Duquesne, Jacques: Die Priester 156

Dürckheim, Karl von: Der Alltag als Übung 316

Eisenstadt, S. N.: Von Generation zu Generation 238

Entwicklungspolitik. Hrsg. von Hans Besters u. Ernst E. Boesch 305

Estang, Luc: Mögen diese Worte meine Antwort sein 390

Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. v. Hermann Kunst u. Siegfried Grundmann 231

Feuling, Fritz: Konzilsaussage und Konzilsauslegung 308

Filson, Floyd V.: Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit 309

Fischer, Hugo: Theorie der Kultur 74

Die Frage nach dem Menschen. Hrsg. von Heinrich Rombach 75

Francis, Emerich: Ethnos und Demos 397

Freud, Sigmund - Andreas-Salomé, Lou: Briefwechsel 315

Frick, Sigisbert: Heinrich Federer 394

Frör, Kurt: Wege zur Schriftauslegung 472

Garaudy - Metz - Rahner: Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? 236

Gebsattel, Victor Emil von: Imago Hominis 315

Gehrts, Heino: Das Mädchen von Orlach 317

Geiselmann, Josef Rupert: Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung 154

Gossage, Howard Luck: Ist die Werbung noch zu retten? 400

Graber, Rudolf: Papst Paul VI. und die innerkirchliche Krisis 308

Green, Julien: Fernes Land 389

Grill, Severin Matthias: Sacrificium Tremendum 308

Grundmann, Herbert: Ketzergeschichte des Mittelalters 65

Halbfas, Hubertus: Der Religionsunterricht 479

Hallet, Jean Pierre: Afrika Kitabu – Ein Bericht 319

Handbuch der Elternbildung. Hrsg. v. Joseph Anton Hardegger 320

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin Bd. 3/I 303

Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. 2 311

Handbuch der Urgeschichte. Hrsg. von Karl J. Narr. Bd. 1 229

Heise, Bernt: Sozialpolitik in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft 77

Heissenbüttel, Helmut: Textbuch I–V 129

Heissenbüttel, Helmut: Über Literatur 129

Helmreich, Ernst Christian: Religionsunterricht in Deutschland 480

Hengstenberg, Hans-Eduard: Mensch und Materie 72

Heyde, Ludwig: Abriß der Sozialpolitik 78

Hoefnagels, Harry: Soziologie des Sozialen 395

Holzamer, Karl: Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen 75

Im Bann des Konzils? 308

Integritas. Hrsg. von Dieter Stolte und Richard Wisser 76

Jores, Arthur: Die Medizin in der Krise unserer Zeit 314

Kerschensteiner, Georg - Spranger, Eduard: Briefwechsel 1912–1931 475

Kirchgäßner, Alfons: Der Mensch im Gottesdienst 158

Klomps, Heinrich: Demokratie und Moral, Toleranz und Kirche 233

Klostermaier, Klaus: Hinduismus 379

Klüber, Franz: Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft 79

Kranz, Gisbert: Heiligenleben als Bildungsgut 26

Kuhn, Helmut: Schriften zur Ästhetik 73

Kulturpolitik in Europa. Hrsg. von Alois Schardt u. Manfred Brauneiser 477

Künneth, Walter: Entscheidung heute 221

Das Leben des hl. Johannes Chrysostomus. Hrsg. von Lothar Schläpfer 160

Leeuwen, Arend van: Christentum in der Weltgeschichte 379

Maertens, Thierry: Handbuch zur Schriftlesung. Bd. 1–3 471

Magiera, Kurtmartin: Befragung um Mitternacht 390

Maritain, Jacques: Le Paysan de la Garonne 148

Marsch, Wolf-Dieter: Gegenwart Christi in der Gesellschaft 71

Marxsen, Willi: Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem 223

Mead, Margaret: Leben in der Südsee 238

Mikat, Paul - Schelsky, Helmut: Grundzüge einer neuen Universität 478

Moeller, Bernd: Spätmittelalter 66

Das Naturrecht im Disput. Hrsg. von Franz Böckle 383

De nieuwe Katechismus 105

Nußbaum, Otto: Liturgiereform und Konzelebration 157

Nyberg, Tore: Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters 64

Oeser, Erhard: Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings 71

Orcibal, Jean: Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-Flamands 66

Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie 222

Plessner, Helmuth: Diesseits der Utopie 396

Polemann, Otto - Rößner, Lutz: Wege zum Eros 476

Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts. Vorgestellt von Karl Dedecius 67

Rahner, Karl - Häußling, Angelus: Die vielen Messen und das eine Opfer 157

Rahner, Karl - Vorgrimler, Herbert: Kleines Konzilskompendium 154

Reimann, Viktor: Innitzer 473

Reiners, Hermann: Grundintention und sittliches Tun 313

Rhenanus, Gregorius: Aufbruch oder Zusammenbruch? 308

Riesman, David: Wohlstand wofür? 396

Rilke, Rainer Maria: Werke in drei Bänden 391

Romananfänge. Hrsg. von Norbert Miller 225

Rosenmayr, Leopold - Köckeis, Eva - Kreutz, Henrik: Kulturelle Interessen von Jugendlichen 239

Ross, Dieter: Hitler und Dollfuß 473

Ruh, K.: Bonaventura 65

Rusche, Helga: Unter Gottes Angesicht 310

Nelly Sachs zu Ehren. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag 391

Salomon-Delatour, Gottfried: Moderne Staatslehren 232

Sanford, John A.: Gottes vergessene Sprache 316

Schelkle, Karl Hermann: Wort und Schrift 310

Scheuermann, Karl: Arbeitsrecht 79

Schiwy, Günther: Weg ins Neue Testament 471

Schwarz, Hans-Peter: Vom Reich zur Bundesrepublik 464

Schmauch, Jochen: Herrschen oder Helfen? 318

Schmolke, Michael: Adolph Kolping als Publizist 399

Schmölz, Franz-Martin: Chance und Dilemma der politischen Ethik 232

Schneider, Franz: Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit 398

Schubart, Walter: Religion und Eros 314

Schule und Beruf als Sozialisationsfaktoren. Bd. 2. Hrsg. von Theodor Scharmann (u. a.) 240

Schütte, Manfred: Kirchliche Werbung 399

Seeber, David Andreas: Das Zweite Vatikanum 154

Heinrich Seuse. Hrsg. von Ephrem M. Filthaut 66

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Hrsg. v. C. D. Kernig. Bd. 1 235

Stoeckle, Bernhard: Ich glaube an die Schöpfung 153

Strzelewicz / Raapke / Schulenberg: Bildung und gesellschaftliches Bewußtsein 477

Trappe, Paul: Die Entwicklungsfunktion des Genossenschaftswesens am Beispiel ostafrikanischer Stämme 319

Trilling, Wolfgang: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu 309

Vermehren, I. - Smith, E.: Mutter Barat 475

Vranckx, Luc: Soziologie der Seelsorge 312

Walter, Eugen: Vom heilbringenden Glauben 158

Was ist Sozialismus heute? Mit Beiträgen von Jean-Yves Calvez u. a. 233

Was ist Theologie? Hrsg. von Engelbert Neuhäusler und Elisabeth Gößmann 153

Weber, Helmut: Sakrament und Sittlichkeit 312

Weis, Josef: Wirtschaftspolitische Leitsätze 234

Weisser, Gerhard: Grenzen und Probleme der Planung 77

Witkiewicz, Stanislaw Ignacy: Unersättlichkeit 67

Zahn, Gordon C.: Er folgte seinem Gewissen 474

Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott 155

Die Zukunft der Universität. Hrsg. v. Eckart Heimendahl 478

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

„Anthropos", Zeitschrift 69
Artentstehung 52
Atheismus 321
Auferstehung Jesu 221

B

Bibel, ökumenische 172
Bibelgesellschaften 173
Bibelübersetzung in den Niederlanden 150
Bibelwissenschaft 433
Bischofskonferenz, französische 146
Bischof, Titel 143
Brecht, Bertold 346
Buchhandel 377
Bundesrepublik 464

C

Christentum, Geschichtlichkeit 16
Claudel, Paul 268

D

David, Jakob 384
Dialog in der Kirche 81
Dogmen 401
Dürrenmatt, Friedrich 344

E

Entwicklungshilfe, kirchliche 161
Entwicklungspolitik 305
Exegese 433

F

Familie und Humanität 28
Fotografen-Ausstellung 387
Frauenbildung 194

G

Geschichtlichkeit der Dogmen 401
Gesellschaft Jesu, 31. Generalkongregation 96
Glaubenslehre, Strukturwandel 105
Götterbronzen, kanaanäische 62
Gottesproblem 321

H

Heiligenkult 16
Heißenbüttel, Helmut 127
Holländischer Erwachsenenkatechismus 105

J

Jugendarbeit, katholische, nach dem Konzil 36

K

Kierkegaard, Sören 28
Kirchengeschichte 303
Konfessionsschule 178, 241
Konzelebration 334
Kulturpolitik, auswärtige 116

L

Landwirtschaft 293
Lehrer und Bekenntnis 364
Literarisches Colloquium Berlin 224
Liturgiereform 334

M

Mann, Thomas 446
Maritain, Jacques 148
Melsen, A. G. M. van 383
Misereor 1967 161
Mitbestimmung, wirtschaftliche 205
Monteverdi, Claudio 357

Moraltheologie und Strafrecht 251
Moskauer Patriarchat 214
Mystik, deutsche 64

N

Naturrecht 283, 383
Nervensystem 370

O

Offenbarung und Naturrecht 283
Ordensreform 96
Orthodoxie 227
Ostkirchen 214

P

Pannenberg, Wolfhart 322
Pluralismus, innerkirchlicher 83
Polnische Prosa 67
Psychopharmaka 44, 370

R

Religionen, nichtchristliche 379
Rundfunkarbeit, kirchliche 467

S

Schulprobleme 178, 241, 364
Staiger, Emil 386
Strafrechtsreform 251
Sudan 417

T

Theater 344

U

Una-Voce-Bewegung 307
Urgeschichte 229
USA, Katholische Schulen 469

W

Weber, Werner 386
Wirtschaftswissenschaft u. Wirtschaftspolitik 1

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken 461
Zürcher Literaturstreit 386

43.20 Gelt. UB Jo.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Wirtschaftswissenschaft in politischer Verantwortung

„Versachlichung" der Wirtschaftspolitik ist seit einer Reihe von Jahren im Gespräch. Solange nur von „Versachlichung" der Lohnpolitik die Rede war, hatten die Gewerkschaften den nicht ganz unbegründeten Verdacht, es handle sich nur um einen neuen Trick; die Wissenschaft solle mißbraucht werden, um die Arbeitnehmer zu übertölpeln und mittels scheinbar sachlicher Argumente den Lohnanstieg zu stoppen. Seitdem diese Beschränkung auf die Lohnpolitik aufgegeben ist und ernsthaft die Versachlichung der Wirtschaftspolitik im ganzen angestrebt wird, haben die Gewerkschaften ihre Bedenken beiseite gestellt und bereits die Bestrebungen unterstützt, die zum Gesetz vom 14. 8. 1963 geführt haben, das den „Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung" ins Leben gerufen hat. Von diesem liegen inzwischen drei Jahresgutachten vor (1964/65, 1965/66 und 1966/67), die in der Fachwelt außerordentlich beachtet worden sind.

Wissenschaftliche Beratung der Wirtschaftspolitik hat aber nicht erst mit diesem Gesetz und seinem Sachverständigenrat begonnen. Bereits seit Anfang 1948 bestand bei der Verwaltung für Wirtschaft des damaligen „Vereinigten Wirtschaftsgebiets" ein aus Hochschullehrern der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zusammengesetzter „Wissenschaftlicher Beirat", der seit Errichtung der Bundesrepublik im Jahr 1949 dem Bundesministerium für Wirtschaft zugeordnet ist. Auch andere Ministerien, deren Wirksamkeit in die Wirtschaft eingreift – Finanz-, Arbeits-, Verkehrs-, Wohnungsbau-, Ernährungs-Ministerium – haben ähnliche Beiräte, denen allerdings – anders als beim Wissenschaftlichen Beirat des Bundeswirtschaftsministeriums – nicht nur Vertreter der Wissenschaft, sondern auch Repräsentanten der Interessenten angehören. Dies zur Kennzeichnung der Lage in der Bundesrepublik. Auch andere Länder verfügen über im einzelnen sehr verschieden gestaltete Einrichtungen, die alle dazu dienen, die Regierung in wirtschaftspolitischen Fragen zu beraten. In den USA hat nicht nur die Administration, d. i. der Präsident, eine solche wissenschaftliche Beratungsinstanz, den „Council of Economic Advisors", sondern auch das Parlament kennt in seiner Geschäftsordnung eine dem gleichen Zweck dienende Institution, das sog. „Joint Committee. So ist heute praktisch überall die Wirtschaftswissenschaft in die politische Verantwortung einbezogen.

Von Rechts wegen ist jedoch zunächst einmal die Frage zu stellen und zu beantworten, ob denn die Wissenschaft eine solche Verantwortung übernehmen kann, was wiederum von der Vorfrage abhängt, ob rationale, d. h. wissenschaftliche fundierte Wirtschaftspolitik überhaupt möglich ist oder nicht.

1266

Ist wissenschaftlich fundierte Wirtschaftspolitik möglich?

Politische Entscheidungen haben es mit Zielen zu tun; sie setzen Ziele oder „zielen ab" auf etwas, das erreicht oder verwirklicht werden soll, also auf Ziele. Zielwahl, Entscheidung für oder gegen ein Ziel, beruht auf Wertung: dieses erachte ich als erstrebenswert, und so entscheide ich mich dafür; jenes erachte ich als nicht erstrebenswert oder gar als verabscheuenswert, und so entscheide ich mich dagegen. Die Wissenschaft aber – so will es wenigstens die heute herrschende Meinung – hat nicht zu werten; Werte und Unwerte lassen sich nicht „beweisen", und deshalb könne die Wissenschaft darüber nichts ausmachen; die Wissenschaft könne nur über Tatsachen oder Seinsverhalte etwas aussagen, könne nur informieren, nur explikative, keine normativen Erkenntnisse bieten. Offenbar kann es nicht unsere Aufgabe sein, sozusagen zur Vorfeldbereinigung hier beiläufig die Werturteilsfrage zu erledigen; die Frage, ob die Wissenschaft werten könne oder dürfe, nebst allem, was darum und daran hängt, wird noch lange genug die Geister beschäftigen; wir maßen uns nicht an, sie hier sozusagen mit der linken Hand abzutun. Aber können wir ihr denn aus dem Wege gehen, können wir sie umgehen?

Auf einen häufig angestellten Versuch, sie zu umgehen, müssen wir zu sprechen kommen. Man unterscheidet Wahl der Ziele und Wahl der Mittel und schreibt demgemäß der Politik die Zielwahl und der jeweils einschlägigen Fachwissenschaft die Wahl der zu dem vom Politiker gewählten Ziel führenden Mittel zu. Die Ziele haben Wertgehalt, sehr oft ausgesprochenermaßen ethischen Wertgehalt; sich für oder gegen sie zu entscheiden sei spezifisch politische Entscheidung; den Mitteln dagegen eigne rein technisch-instrumentaler Charakter; über ihre Tauglichkeit, ihre „Effizienz" vermöge die Wissenschaft Auskunft zu erteilen; sie sei auch imstande, bisher noch unbekannte Mittel ausfindig zu machen und die Effizienz der bereits bekannten zu steigern. Also saubere Arbeitsteilung: hier der Politiker, der Wertungen vollzieht oder doch nach seinen Wertmaßstäben sich für oder gegen Ziele entscheidet; dort der Wissenschaftler, der den Werkzeugkasten bereit hält, aus dem er dem Politiker jeweils das Instrument anbietet, das sich am besten dazu eignet, das von ihm angestrebte Ziel zu erreichen. Diese Arbeitsteilung scheint begrifflich vollkommen sauber und klar zu sein, und damit wäre das aus der Werturteilsfreiheit der Wissenschaft sich ergebende Hindernis ausgeräumt. Es scheint nur so.

In Wirklichkeit verhält es sich völlig anders. Kaum jemals hat der Politiker es mit einem Ziel zu tun, das für ihn Endziel und darum nichts anderes als Ziel ist; meist sind seine Ziele nur vorläufige Ziele, Zwischenziele oder Zwischenstufen, auf denen er nicht stehenbleiben, sondern über die hinaus er weiterschreiten will. Damit sind diese Ziele für ihn zugleich aber auch wieder Mittel, um zu weiteren Zielen zu gelangen. So läßt sich die begrifflich saubere Scheidung zwischen Zielen und Mitteln auf die Wirklichkeit des politischen Lebens nicht anwenden; in der Wirklichkeit ist alles – oder doch nahezu alles – unter einer Rücksicht Ziel und unter anderer Rücksicht Mit-

tel. Wir könnten also nur etwa sagen: hinsichtlich ein und derselben Maßnahme entscheidet unter der Rücksicht der Zielhaftigkeit der Politiker, unter der Rücksicht der Mittelhaftigkeit der wissenschaftlich geschulte Sachverständige. Aber auch mit dieser scharfsinnig erdachten Art der Arbeitsteilung kommen wir nicht zu Rande.

Prüfen wir zunächst die Zielwahl selbst noch etwas genauer. Es wird sich zeigen, daß der Politiker schon bei ihr sehr oft auf die Hilfe der Wissenschaft, d. h. des über die Erkenntnisse und über die Verfahrensweisen der einschlägigen Fachwissenschaft verfügenden Sachverständigen angewiesen ist. (Das ist ja auch der Grund, weswegen die Beamtenstellen der hier in Frage kommenden Ministerien nicht mehr ausschließlich mit Juristen, sondern mit wissenschaftlich hochgebildeten Fachleuten der einschlägigen Branchen besetzt werden.) Der Politiker mag das Ziel hoch werten, er mag sich dafür erwärmen, ja sogar begeistern, aber weiß er wirklich, was darin steckt? Jede Regierung schwört hoch und heilig, sie werde den Geldwert stabil halten; zweifellos hat sie auch den ehrlichen Wunsch, daß ihr das gelingen möge; wahrscheinlich glaubt sie sogar zu wissen, was Stabilität des Geldwerts besagt. Wenn wir unseren Politikern aber auf den Zahn fühlen, wird sich wahrscheinlich herausstellen, daß sie beispielsweise nicht wissen, ob sie den Binnenwert oder den Außenwert der Währung meinen und welchen von beiden sie stabil erhalten wollen, nicht wissen, daß man sich vor die Wahl gestellt sehen kann, den einen preiszugeben, um den andern zu halten, und daher sich entscheiden zu müssen. Woher soll auch der Politiker, der nicht Spezialist für Währungsfragen ist, diese Kenntnisse haben? Der Fachmann wird es schwer genug haben, sie ihm beizubringen. Unser Politiker hatte seine Zielwahl getroffen und sich für Geldwertstabilität entschieden, aber er traf seine Entscheidung, ohne wirklich zu wissen, wofür er sich entschied. Handelt es sich gar um den Leistungsbilanzausgleich, dann werden wir ihm zunächst überhaupt erst einmal erklären müssen, was das ist, weil er sich nichts darunter denken kann; hier befindet er sich wenigstens in der glücklichen Lage, schon zu wissen, daß er es nicht weiß, und wird darum um so mehr bereit sein, sich an den Fachmann zu wenden und von ihm belehren zu lassen.

Aber nicht nur hinsichtlich einzelner Ziele, die für ihn ohne fachmännische Hilfe gar nicht durchsichtig genug sind, sieht der Politiker sich auf die Beratung oder richtiger Belehrung durch den Fachmann angewiesen. In der Politik geht es kaum jemals darum, ein Einzelziel zu erreichen, sondern regelmäßig um eine Vielzahl und Vielfalt von Zielen. Jedes Regierungsprogramm ist ein Bukett, ein Bündel, eine Kombination oder, wie man heute zu sagen pflegt, ein „Paket" von Zielen, die diese Regierung zu erreichen verspricht oder, wenn sie vorsichtiger ist, anzustreben sich vornimmt. Da stellt sich ganz unabhängig von jeder Wertung die nüchterne Frage, ob diese Ziele miteinander vereinbar sind oder ob einzelne unter ihnen sich wechselseitig ausschließen oder doch nur das eine auf Kosten des anderen verwirklicht werden könne. Der Politiker will stabiles inneres Preisniveau und wirtschaftliches Wachstum; sind diese beiden Ziele überhaupt miteinander vereinbar (bekanntlich gibt es Leute, die das verneinen), und wenn grundsätzlich miteinander vereinbar, bis zu welchem Grad oder

welcher Grenze sind sie es, und wo setzt die Gabelung ein, von der ab das eine nur noch auf Kosten des anderen sich erreichen läßt? Ganz ebenso will der Gewerkschaftspolitiker stabiles inneres Preisniveau, aber zugleich steigende Löhne und noch viel andere schöne Dinge; auch hier genügt nicht die Wertung, daß das alles schön und begehrenswert ist, sondern es muß geklärt werden, was alles sich unter einen Hut bringen läßt und was nicht. Dazu braucht es die Hilfe der Wissenschaft durch den nationalökonomischen Fachmann.

Der Regelfall wird sein, daß nicht alle Ziele im vollen Ausmaß zugleich verwirklicht werden können, sondern eine engere Wahl getroffen werden muß, sei es so, daß einzelnen Zielen Vorrang eingeräumt wird und andere zurückgestellt werden, sei es in der Form, daß Kompromißlösungen gesucht werden und schließlich die Entscheidung zugunsten einer von diesen fällt. Wohlgemerkt: nicht Kompromisse zwischen divergierenden Wünschen verschiedener politischer Parteien oder anderer politischer Machtfaktoren; solche Kompromisse zu finden ist Sache der demokratischen Fairneß und darum ureigenste Sache der Politiker. Hier geht es um die aus zwingenden Sachnotwendigkeiten sich ergebenden Kompromisse, so z. B. daß man das wirtschaftliche Wachstum weniger forciert, als es an sich möglich wäre, sei es, um konjunkturelle Überhitzung und Gefährdung des Geldwerts zu vermeiden, sei es, um das Schul- und Bildungswesen und die wissenschaftliche Forschung reichlicher mit Mitteln zu bedenken. Um hier eine vernünftige Entscheidung treffen zu können, muß man die oft sehr verwickelten Zusammenhänge kennen. In unserem ersten Beispiel sind diese Zusammenhänge in der Hauptsache ökonomischer Natur; darum ist es Sache des Wirtschaftswissenschaftlers, den Politiker darüber zu belehren; in unserem zweiten Beispiel greifen die Zusammenhänge in den kulturellen Bereich hinüber, so daß es gemeinsamer Bemühung des Wirtschaftswissenschaftlers, des Soziologen und vielleicht noch anderer Kulturwissenschaftler bedarf, um sie so zu durchleuchten, daß der Politiker ersehen kann, welche Folgen er herbeiführt, wenn er sich für diese oder für jene Kompromißlösung entscheidet.

Aus Erfahrung wissen wir, wie oft faule politische Kompromisse geschlossen werden. Aber auch die uns hier allein interessierenden sachnotwendigen Kompromisse sind oft unsauber, d. h. nicht klar durchdacht, am allerwenigsten zu Ende gedacht, geschweige denn exakt durchgerechnet; solche unsauberen Kompromisse führen allzu oft dazu, daß keines der angestrebten Ziele erreicht, sondern nur Verwirrung gestiftet und Schaden angerichtet wird. Kompromisse dieser Art sind eine sehr hohe Kunst, eine Kunst, die umfassende theoretische Kenntnisse, reiche praktische Erfahrung und streng geschultes, bis zu Ende geführtes Durchdenken der Zusammenhänge, manchmal überdies Durchrechnen der beabsichtigten, zugleich aber auch der nicht beabsichtigten, jedoch unvermeidlichen Folgewirkungen erfordert. Hier tut sich für die Wirtschaftswissenschaft ein weites Aufgabengebiet auf.

Wenn der Politiker auf gut Glück im Dunkeln tappen will, dann stört ihn die Wissenschaft, die ihm in ihrem grellen Licht vor Augen stellt, wohin die Reise führt, die

er anzutreten im Begriff ist, aber sie hindert ihn nicht. Als reiner Tor ist er durchaus nicht in höherem Grad freier Herr seiner Entscheidung denn als wissend gewordener. Ganz im Gegenteil: erst wissend oder doch weniger unwissend geworden trifft er seine Entscheidung wirklich frei, steht über den Dingen und wird nicht mehr von dunklen Trieben seines Innern oder von heimlicher Fremdbeeinflussung bestimmt. Allerdings: seine Entscheidung ist nicht leichter, sondern verantwortlicher und insofern schwerer geworden.

Soviel zur Zielwahl des Politikers und zur Mitwirkung der Wissenschaft an ihr. Auch ohne daß die Wissenschaft wertet oder sich in die Zielwahl des Politikers einmengt, ermöglicht sie es ihm, sich wissend zu entscheiden; sie unterstützt ihn bei den von ihm anzustellenden Überlegungen; die Entscheidung bleibt seine Sache allein.

Die Mitverantwortung des beratenden Wissenschaftlers

Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Nicht *die* Wissenschaft berät den Politiker, sondern ein Fachmann oder eine Gruppe von Fachleuten des einschlägigen wissenschaftlichen Fachgebiets. Wenn sie ihren fachmännischen Rat zur Verfügung stellen, übernehmen sie Mitverantwortung nicht nur für die Tauglichkeit der Mittel, deren Anwendung sie empfehlen, sondern auch für die Ziele, die zu erreichen sie durch ihren fachmännischen Rat ermöglichen oder erleichtern oder sichern. Das, was von ihnen begehrt wird, ist in jedem Fall ein Beitrag zur Erreichung oder Verwirklichung des vom Politiker angestrebten Zieles. So können sie, obwohl an der Zielwahl selbst nicht beteiligt, dennoch nicht umhin, auch ihrerseits das Ziel einer Vorprüfung daraufhin zu unterziehen, ob es sich verantworten läßt, dazu beratend mitzuwirken. In den meisten Fällen braucht der wissenschaftliche Berater sich dabei nicht lange aufzuhalten, weil er auf den ersten Blick sieht, daß es sich um eine völlig einwandfreie Sache handelt, gegen die keinerlei Bedenken bestehen. Würde es sich aber beispielsweise um Ratschläge von der Art handeln, wie Hitler sie benötigte, um seine Aufrüstung und nachher seinen Krieg zu finanzieren, dann stellt sich ganz eindeutig die Frage: kann ich es verantworten, durch meine finanztechnischen Ratschläge zum Gelingen eines solchen Vorhabens beizutragen, namentlich dann, wenn ich es durch Verweigern meiner Beratungshilfe vielleicht zum Scheitern bringen könnte? Der beratende Fachwissenschaftler hat nicht zu entscheiden, ob der Politiker dieses oder jenes Ziel anstreben soll; äußert er sich dazu, so tut er es nicht als Fachmann seiner wissenschaftlichen Disziplin, sondern als politisch interessierter und verantwortungsbewußter Staatsbürger. Aber als Mensch mit einem Gewissen hat er zu prüfen und sich zu entscheiden, ob er es verantworten kann, zu dem, was da gespielt wird, seine Hilfe als wissenschaftlicher Berater zu leihen. Umgekehrt kann der Fall vorkommen, daß sein staatsbürgerliches Gewissen ihm gebietet, auch ungefragt seine Meinung zu sagen, beispielsweise auf drohende Gefahren

hinzuweisen oder eine Warnung auszusprechen, wohin der Weg führt, wenn eine kurzsichtige Politik das nicht sieht, vielleicht mangels einschlägigen Wissens es gar nicht sehen kann oder aus bösem Willen nicht sehen will.

Nun aber zur Wahl der *Mittel.* Mittel wenden wir an, um etwas zu erreichen oder zu verwirklichen, das wir als wertvoll schätzen und erstreben, aber nicht unmittelbar greifen können. An dem Mittel als solchem liegt uns nichts; nicht selten ist es in unserer Schätzung ein Unwert, eine lästige Notwendigkeit, aber wir entschließen uns dazu, wir „beißen in den sauren Apfel" nur deswegen, weil wir so ans Ziel kommen. Insoweit trifft es zu, daß das Mittel instrumentalen Charakter hat und nur unter dieser Rücksicht beurteilt wird. Als Mittel ist es kein Selbstwert, sondern bloßer Dienstwert; es dient, d. h. es taugt zu etwas, es leistet einen Dienst, und um den ist es uns zu tun. Diese Tauglichkeit des Mittels als Mittel festzustellen ist kein Werturteil, sondern reine Erkenntnis eines Seinsverhalts; in sehr vielen Fällen läßt sich sogar der Grad dieser Tauglichkeit am erzielten Erfolg genau messen. Daß die Wissenschaft zuständig ist, über die bereits erprobte oder die begründeterweise zu erwartende Tauglichkeit eines Mittels für einen bestimmten Zweck Aufschluß zu geben, liegt auf der Hand.

Aber auch hier macht es sich geltend, daß es nicht *die* Wissenschaft ist, die berät, sondern daß menschliche Repräsentanten der Wissenschaft es tun. Der Gelehrte, der Mann der Wissenschaft, ist kein Rechenaggregat, in das man die Daten hineingibt, worauf das errechnete Ergebnis herausspringt. Als ein Mensch mit wachem Gewissen vergewissert er sich nicht nur, daß das Ziel, für das seine Mitwirkung begehrt wird, einwandfrei ist, sondern prüft auch die zu diesem Ziel führenden Mittel auf ihre ethische Unbedenklichkeit. Sehr oft ist gerade ein verwerfliches Mittel hervorragend geeignet, um ein erstrebtes Ziel zu erreichen. Auch die Wirtschaftspolitik kennt eine Vielzahl übler Machenschaften, die sehr wirkungsvoll, aber eben leider verwerflich sind. Gewiß, manche dieser Machenschaften (Rechtsbrüche, Täuschungsmanöver) bringen oft nur Augenblickserfolge und ziehen später schwere Nachteile nach sich; insofern ist ihre Tauglichkeit fragwürdig. Der gewissenhafte Berater wird den Politiker, der vielleicht geneigt wäre, nach einem solchen Mittel zu greifen, wenn es ihm über eine augenblickliche Verlegenheit hinwegzuhelfen verspricht, auf diese böse Folgewirkung aufmerksam machen; in seinem eigenen Werkzeugkasten haben Mittel, die aus welchem Grunde immer verwerflich sind, keinen Platz; solche Mittel wird er dem ratsuchenden Politiker niemals in Vorschlag bringen – nicht um der Wissenschaft, sondern um seines Gewissens willen. Bevor ich Wissenschaftler und wissenschaftlicher Berater bin, bin ich ein Mensch mit einem Gewissen.

So wird der wissenschaftliche Berater sich also nur für ethisch einwandfreie Ziele zur Verfügung stellen, nur ethisch einwandfreie Mittel in Erwägung ziehen und nur aus ihnen das ihm am geeignetsten erscheinende auswählen und in Vorschlag bringen. Damit sind seiner beratenden Tätigkeit zwei harte, d. h. unter allen Umständen einzuhaltende Grenzen gezogen.

Grenzen wissenschaftlicher Beratung

Wirklich förderliche wirtschaftswissenschaftliche Beratung des Politikers ist aber an noch engere Grenzen gebunden. Damit die Beratung wirklich fruchtbringend sei, ist es unerläßlich, daß Ratsuchender und Berater einander voll und ganz verstehen. Dazu aber muß der Berater sich ganz in die Gedankenwelt des ratsuchenden Politikers hineinversetzen, um sich zu eigen machen und nachvollziehen zu können, was der Politiker wirklich will, d. h. worum es ihm im letzten Grunde geht. Daß der Politiker nicht selten das, worauf er es ablegt, nur ungenügend kennt und der Berater ihm erst die ausreichende Kenntnis seines Zielgegenstandes beibringen muß, wurde bereits erörtert. Hier ist etwas anderes gemeint: worum geht es dem Politiker eigentlich, wenn er solch ein von ihm selbst nicht voll verstandenes Ziel anstrebt? Wenn er kein Scharlatan, sondern ein echter Politiker ist, dann weiß er, worum es ihm letztlich geht, beispielsweise warum er Vollbeschäftigung oder wirtschaftliches Wachstum oder Geldwertstabilität auf seine Fahne schreibt. Was ist es, das er an diesen von ihm nur halbverstandenen Zielen schätzt? Welchen Platz nimmt das in seiner politischen Gesamtkonzeption ein? Erst wenn mir das aufgegangen ist, kann ich ihm die Beratung bieten, die er sucht und die ihm zu dem hilft, was ihm am Herzen liegt; andernfalls wird er möglicherweise von mir Ratschläge erhalten und im Vertrauen auf mich annehmen, die ihn gar nicht dahin führen, wohin er will, sondern zu einem anderen Ziel, von dem ich irrtümlicherweise glaubte, es sei das seinige. Wirklich zu erfassen, was dem Politiker, wenn auch nur in höchst unscharfen Umrissen und vielleicht mit mancherlei Trübungen vor Augen schwebt, wird mir am ehesten gelingen, wenn ich ihm gesinnungsverwandt bin, wenn ich mit den gleichen Wertmaßstäben messe und die gleichen Werte schätze wie er; alsdann wird im rechten Augenblick der geistige Funke überspringen, und wir werden uns verstehen – auch in den Dingen, die wir noch nicht in begriffsscharfe sprachliche Formulierungen zu kleiden imstande sind. Und wenn eine solche Gesinnungsverwandtschaft besteht, wird es mir auch leichter gelingen, Mittel und Wege ausfindig zu machen, die nicht nur an sich geeignet sind, zum Ziel zu führen, sondern auch Aussicht haben, seine Zustimmung zu finden. Noch mehr: wenn an den Zielen, die der Politiker anstrebt, auch mir ernstlich gelegen ist, wird meine Phantasie viel produktiver sein, um Lösungen zu finden, als wenn die Sache mich innerlich gleichgültig läßt oder gar mir widerstrebt. Gewiß kann ich aus Pflichtbewußtsein und Gewissenhaftigkeit mich redlichst bemühen, auch zur Durchführung eines mir an sich gleichgültigen oder selbst widerstrebenden Vorhabens den geeignetsten Weg zu finden und aufzuzeigen, aber mein „Bestes" kann ich nur geben, wenn ich innerlich für die Sache warm geworden bin.

In dieser Hinsicht liegen die Dinge für den beratenden Naturwissenschaftler etwas anders als für den beratenden Wirtschaftswissenschaftler. Beide haben gleicherweise ihre Mithilfe zu verweigern, wenn diese für verwerfliche Ziele begehrt wird. Aber der Naturwissenschaftler braucht sich nicht in gleicher Weise in die Vorstellungs-, Ge-

danken- und Wunschwelt des von ihm zu beratenden Politikers hineinzuversetzen wie der Wirtschaftswissenschaftler. Bei der von ihm zu lösenden Aufgabe hat er es im allgemeinen mit der toten Sachenwelt zu tun; sie ist rein technologischer Art. Die von dem Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler vorzuschlagenden Maßnahmen dagegen haben es immer mit dem lebendigen Menschen zu tun: wie werden die Menschen auf diese Maßnahmen, ja schon auf deren bloße Erörterung oder Ankündigung ansprechen, wie werden sie tatsächlich davon betroffen, wie werden sie sich davon betroffen fühlen? Wirtschaftswissenschaft erschöpft sich nicht in mathematisch darstellbaren Funktionalzusammenhängen von Kreislaufgrößen u. dgl. m., sondern hat es ebensosehr mit den menschlichen Verhaltensweisen zu tun und entwickelt sich daher zu Recht immer mehr auch nach dieser Seite hin: wie verhalten sich beispielsweise nicht das Angebot und die Nachfrage als Makrogrößen der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung, sondern die anbietenden und nachfragenden Menschen? Wirtschaftswissenschaft ist im Grund eine Wissenschaft vom bedürfenden, begehrenden, haushälterisch und/oder unternehmerisch planenden und handelnden Menschen und ist daher ebensosehr wie eine naturwissenschaftliche auch eine geisteswissenschaftliche Disziplin.

Folgt hieraus, der Politiker tue gut daran, Beratung nur beim gesinnungsverwandten Wirtschaftswissenschaftler zu suchen, und der Wirtschaftwissenschaftler solle sich auf Beratung ihm gesinnungsverwandter Politiker beschränken? Alles andere als das! Man lernt nie so viel wie vom Gegner! Von niemand anders erfährt man besser die schwachen Punkte der eigenen Position, die Einwände, denen man begegnen, und die sachlichen Schwierigkeiten, auf die man stoßen wird; so kann der Rat des Gegners mir schwere Mißgriffe ersparen, vielleicht sogar mich zu der Einsicht bringen, daß mein Vorhaben überhaupt verfehlt ist, oder mich darüber belehren, daß andere, um zum gleichen Ziel zu gelangen, sich schon Klügeres haben einfallen lassen als ich. Umgekehrt kann ich den Politiker anderer politischer oder weltanschaulicher Richtung, der mich um seinen Rat angeht, vielleicht von seinem Vorhaben abbringen, sei es, daß die Analyse und die Kostenrechnung, die ich ihm aufmache, ihm dartut, daß die Sache viel schwieriger und kostspieliger ist, als er in seinen Wunschträumen es sich vorgestellt hatte, sei es, daß ich ihm zeigen kann, sein Unternehmen werde zu Ergebnissen oder Folgewirkungen führen, die er ebensowenig will wie ich, und daß er um derentwillen von seinem Vorhaben absteht. So kann die Beratung durch Ratgeber anderer politischer oder weltanschaulicher Richtung oder die Ratserholung bei solchen Beratern von hohem Nutzen sein und sollte daher bei wichtigen Vorhaben nie verabsäumt werden. Nur für diejenige Beratung, die über Fragen routinemäßiger Verfahrenstechnik hinausgehend hilfreichen Beistand zur Zielverwirklichung leisten soll, scheint es mir, wenn schon nicht erforderlich, so doch in hohem Grad förderlich und darum erwünscht, daß der Ratsuchende und sein Berater in den Wertmaßstäben, die sie anlegen, und in den Wertungen, die sie vollziehen, einig gehen.

Wie sehr es bei solcher Beratung nicht allein auf die sozusagen technische Leistungsfähigkeit der zu ergreifenden Mittel ankommt, sondern auch Imponderabilien der ver-

schiedensten Art Berücksichtigung erheischen, dafür nur ein paar beispielhafte Andeutungen.

Bei der heute eine so überragende Rolle spielenden Integrationspolitik (EWG, EFTA, ECE, OECD, GATT u. a. m.) kommen wir nicht damit aus, Maßnahmen wie Zollsenkung, Abbau administrativer Handelshemmnisse, Vereinheitlichung des Umsatzsteuerrechts u. dgl. m. richtig anzusetzen und zu diesem Zweck uns zuvor über ihre Wirkungsweise genauestens zu unterrichten. Vielmehr ist die politische und kulturelle Atmosphäre insgesamt von entscheidender Bedeutung und muß in Rechnung gestellt werden.

Wer wie *Röpke* der Meinung ist, die politische Einigung Europas auf dem Weg über einen gemeinsamen Markt, also durch Insspielbringen ökonomischer Interessen, anzustreben, sei überhaupt nur als Ausgeburt einer völlig pervertierten Wertordnung zu verstehen, indem hier der bloße Nützlichkeitswert des Ökonomischen mit dem ethisch-kulturellen Wert des Nationalen auf eine Stufe gestellt und damit die Nation ihrer Würde entkleidet werde, der muß dieses Bestreben derart tiefstinnerlich und mit Abscheu von sich weisen, daß alle Ratschläge, die zu erteilen er ebenfalls sich bereit fände, unausbleiblich von einer völlig anderen Grundauffassung ausgehen würden und sich in die Gesamtkonzeption derer, die dieses Unternehmen in Gang gesetzt haben und es heute mit Überzeugung betreiben, schlechterdings nicht sinnvoll einordnen ließen.

Und wenn es beispielsweise, um im rein wirtschaftlichen Bereich zu bleiben, um die Vereinheitlichung der Konjunkturpolitik und als deren Instrumente der Fiskalpolitik und der monetären Politik geht und dazu dienliche Maßnahmen vorzuschlagen sind, dann muß sehr ernstlich bedacht werden, welches Maß an Verzicht auf Freiheit selbständigen Handelns diese Maßnahmen den betroffenen Finanzministern und Notenbankleitern zumuten und bis zu welchem Grad diese zu solchen Verzichten bereit sein werden. Der Berater, der Maßnahmen ausfindig machen oder erdenken soll, darf nie aus dem Auge verlieren, daß die von ihm vorzuschlagenden Maßnahmen nicht nur als solche tauglich sein, sondern auch Aussicht haben müssen, angenommen zu werden. Diese Aussicht richtig abzuschätzen dürfte nur derjenige in der Lage sein, der das politische Weltbild und die Wertmaßstäbe der maßgeblichen Männer teilt und darum deren Überlegungen und Empfindungen diesen Problemen gegenüber, insbesondere die Art, wie sie einerseits das zu erreichende Ziel, anderseits den dafür zu erlegenden Preis gewichten, nachzuvollziehen imstande ist; politisches Fingerspitzengefühl allein reicht da nicht aus.

Noch ein anderes Beispiel sei kurz erwähnt. Das vom Wissenschaftlichen Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium erstattete Gutachten zur Entwicklungshilfe vom 23. 1. 1960 macht darauf aufmerksam, daß die Maßnahmen, durch die allein die Versorgungslage in den Entwicklungsländern sich bessern läßt, die Umstellung sowohl der Regierungen als auch der Bevölkerungen dieser Länder von einer traditionalistischen zu einer rationalen Haltung und Verfahrensweise zur unerläßlichen Voraussetzung haben. Daran ist nicht zu rütteln, aber daran scheiden sich auch die Wege. Der Wirt-

schaftswissenschaftliche Beirat erblickt in dieser Umstellung eine Sache von größter ethischer und kultureller Bedeutung, die nur mit größter Behutsamkeit angefaßt werden dürfe. Teilt man diese nicht wirtschaftswissenschaftlich, sondern ethisch fundierte Überzeugung, so ergibt sich eine ganz andere Verfahrensweise der Entwicklungshilfe, als wenn man in dieser Umstellung nur eine Sachnotwendigkeit unter vielen anderen sieht, die darum ohne Rücksicht auf die sozialen, kulturellen, ethischen und religiösen Auswirkungen bedingungslos durchzusetzen sei. Entscheidet der Politiker letzten Endes aus weltanschaulichen (ethischen) Gründen sich für den vom Wirtschaftswissenschaftlichen Beirat empfohlenen Weg taktvoll schonenden Vorgehens, läßt er sich aber von Sachverständigen beraten, die vor den kulturellen, ethischen und religiösen Traditionen eines Volkes keine Achtung haben und in ihnen lediglich unsinnige Hindernisse für ihre Weltverbesserungspläne erblicken, dann ist sehr zu fürchten, daß die von solchen Sachverständigen empfohlenen Mittel und Wege, wenn nicht bewußt, so doch jedenfalls unbemerkt, die wohlmeinenden Absichten des Politikers immer wieder durchkreuzen werden. In einem Fall wie diesem sollte der Politiker, bevor er einen Sachverständigen als Berater zuzieht, sich vergewissern, daß dieser in der Grundhaltung mit ihm übereinstimmt; andernfalls ist fast mit Sicherheit zu erwarten, daß der Sachverständige beim Ausarbeiten seiner Vorschläge immer wieder die Rücksichten außer acht läßt, auf die es dem Politiker entscheidend ankommt. Die von dem ihm gesinnungsverwandten Sachverständigen ausgearbeiteten Vorschläge mag der Politiker dann schärfster oppositioneller Kritik aussetzen, und diese Kritik möge etwaige schwache Stellen schonungslos aufdecken; haben die Vorschläge – gegebenenfalls in geläuterter Form – die Feuerprobe dieser Kritik bestanden, dann möge der Politiker seinen endgültigen politischen Entscheid treffen und an die Verwirklichung gehen.

Gewissensfragen für den wissenschaftlichen Berater

Diese wenigen hier angeführten Beispiele lassen auch bereits eine Anzahl von Gewissensfragen erkennen, vor die der wissenschaftliche Berater der Politik (nicht nur der wirtschaftswissenschaftliche) sich gestellt sehen kann.

Daß der Berater, wenn seine Dienste für ein von ihm als verwerflich erkanntes Ziel begehrt werden, sich zu versagen hat, ist keine Zweifelsfrage, sondern eine Selbstverständlichkeit. Für Zweifel ist hier nur Raum, wenn der um Rat Angegangene nicht klar zu durchschauen vermag, zu welchen Zielen oder Zwecken man sich seines Rates bedienen will; hat er begründeten Verdacht, sein Rat solle in den Dienst verwerflicher Zwecke gestellt werden, dann muß er sich Klarheit verschaffen, was gespielt wird; er kann es nicht einfach darauf ankommen lassen, daß man mit ihm ein Spiel treibt; dafür muß er sich zu gut sein.

Eine echte Gewissensfrage dagegen ist es, ob der wissenschaftliche Berater, da ja Politik die Kunst des Möglichen ist, sich auf das beschränken soll, was bei der der-

zeitigen Lage der Dinge politisch realisierbar erscheint, oder muß er dem Politiker sagen: das, wozu du meinen Rat begehrst, ist keine echte Lösung, sondern eine halbe Sache; damit darfst du dich nicht begnügen; eine echte Lösung der Aufgabe erfordert das und das; wenn das heute politisch nicht realisierbar ist, dann siehe zu, daß du es morgen politisch realisierbar machst. Gewiß, Politik ist die Kunst des Möglichen, aber das besagt nicht die Kunst, im Rahmen der jeweils gegebenen Möglichkeiten den Weg des geringsten Widerstandes zu finden und zu begehen, sondern die Kunst, das Notwendige und Gebotene möglich zu machen.

Hier kann nun allerdings der Anschein entstehen, als ob der wissenschaftliche Berater seine Zuständigkeit überschreitend sich in die dem Politiker vorbehaltene Zielwahl einmische; der Schein löst sich jedoch sofort auf, wenn wir uns daran erinnern, daß es in der politischen Realität diese Zweiteilung – hier Ziele, dort Mittel – nicht gibt. Wenn ich dem Politiker sage: das, womit du dich begnügen willst, ist eine halbe Lösung, so besagt das: das, worum es dir wirklich zu tun ist, erreichst du so nicht; du bleibst auf halbem Wege stehen und wirst bald in neue Schwierigkeiten geraten, aber zur Ruhe kommen wirst du so nicht. Das läßt sich auch so auslegen: du verzichtest auf die Anwendung hinreichend wirksamer Mittel und vermeinst, trotzdem dein Ziel zu erreichen; aber da täuscht dich dein Wunschdenken; dem, was du als deine Pflicht, als Gebot des Gemeinwohls oder wie immer, erkannt hast, tust du so nicht Genüge; ich zeige dir die Mittel, die dich dahin führen, wohin du wirklich willst; dann siehe du zu, wie du die Verfügung über diese Mittel verschaffst.

Eine allgemeingültige Antwort läßt sich nicht geben; der Berater wird daher jeden Einzelfall daraufhin zu prüfen haben, ob er glaubt urteilen zu sollen: besser die halbe Lösung als gar keine, oder besser nichts als ein unbefriedigendes Halbes, letzteres insbesondere auch unter der Rücksicht des Verhältnisses von Mittel und Ziel: eine halbe Lösung sperrt unter Umständen auf lange Zeit den Fortschritt zu einer besseren Lösung; viele, die an sich die echte Lösung bejahen, erlahmen in ihrem Eifer, wenn schon einmal etwas wenn auch Unzureichendes geschehen ist; gelingt es nicht, die Sache gleich auf ersten Anhieb durchzureißen, dann findet man später nicht mehr die nötigen Bundesgenossen, um die echte Lösung durchzubringen.

Eine ganz ernste Gefahr besteht in dem Überhandnehmen der *Interessen- oder Partei-Gutachten.* Man muß sich im Ernst fragen, ob der Mann der Wissenschaft in einer interessenbelasteten Frage überhaupt gutachterlich Stellung nehmen darf. Daß er auch als Gutachter[1] nicht im Namen *der* Wissenschaft, sondern immer nur in seinem eigenen Namen nach seiner besten Einsicht sprechen und argumentieren darf, braucht hier nicht wiederholt zu werden, gilt aber hier mit ganz besonderer Strenge. Ist er selbst Interessent oder steht er einem der streitenden Teile besonders nahe, so hat er das frank und frei zu offenbaren und darf sein Gutachten, sosehr er sich bemühen

[1] Gutachter- und Beratertätigkeit sind nicht dasselbe; vgl. Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, Jahresgutachten 1965/66, Ziff. 6.

mag, die strenge wissenschaftliche Objektivität zu wahren, nicht als „wissenschaftliches Gutachten" erstatten, sondern hat es als Parteigutachten eines Wissenschaftlers kenntlich zu machen. Wir können nicht so weit gehen, dem „standortgebundenen Denken" schlechterdings die Möglichkeit der Objektivität abzusprechen, aber ein gewisses Maß von Befangenheit ist damit gegeben, und da niemand Richter in eigener Sache ist, darf keiner sich von dieser Befangenheit freisprechen, sondern muß sich als zum mindesten möglicherweise befangen bekennen.

Daß diejenigen, deren Interessen von im Augenblick noch umkämpften politischen Entscheidungen in Mitleidenschaft gezogen werden, sich Gutachten von Wissenschaftlern erbitten, die sich bereits zu einer Zeit, da der Meinungsstreit sich noch nicht zum politischen Interessenkampf verschärft hatte, in einer ihnen günstigen Weise geäußert hatten, ist durchaus einwandfrei, und wenn der Gutachter sich auf seine Stellungnahmen aus einer Zeit, in der die Frage, zu der er sich äußert, für ihn noch von ausschließlich wissenschaftlichem Interesse war, beziehen kann, wird das dem Gewicht seines Gutachtens zweifellos sehr zustatten kommen. Fällt die Wahl dagegen auf einen Gutachter, der sich in der einschlägigen Frage noch keine eigene wissenschaftliche Meinung gebildet hat und jetzt Stellung beziehen soll, so hat das zwar den Anschein größerer Objektivität; in Wirklichkeit aber ist die Gefahr viel größer, daß der Gelehrte dem Einfluß der sich an ihn wendenden Seite und der von ihr an ihn herangetragenen Argumente mehr oder weniger erliegt und sein Gutachten einseitig ausfällt; wäre er von der Gegenseite angegangen worden, so wäre sein Gutachten vielleicht unter dem Eindruck von deren Argumenten im entgegengesetzten Sinn ausgefallen. Der Mann der Wissenschaft vergibt sich etwas, wenn er die Aufgabe des Anwalts übernimmt, die von der Partei ihm gelieferten Argumente in geschliffene Form zu bringen und vorzutragen. Auch der Anwalt ist der Wahrheit und dem Dienst an der Gerechtigkeit verpflichtet, aber er ist Parteivertreter und damit Vertreter des Parteiinteresses. Der Wissenschaftler ist als solcher niemals Interessenvertreter; er ist ausschließlich der Wahrheit verpflichtet und muß darum denen, die noch an anderem als an der Wahrheit oder gar an anderem mehr als an der Wahrheit interessiert sind, grundsätzlich immer unbequem sein.

Selbstverständlich ist es völlig in der Ordnung, Gutachten, die man sich erstatten läßt, angemessen zu *honorieren*. In manchen Gutachten (vor allem natürlich in Institutsgutachten, bei denen es sich allerdings wohl meist um Forschungsaufträge handelt) steckt eine ungeheure Menge von Arbeit. Wenn es sich aber einbürgert, Gutachten sehr hoch zu honorieren – manche Auftraggeber, denen das nicht schwer fällt, erweisen sich darin sehr großzügig –, dann kann darin für den Gutachter eine Versuchung liegen, das, womit er den Erwartungen des Auftraggebers entspricht, mit größerer Sorgfalt auszuführen und stärker ins Licht zu stellen und das ihm Unerwünschte zwar nicht zu verschweigen, aber doch nicht mit dem gleichen Nachdruck zu betonen. Dagegen gibt es nur einen einzigen absolut sicher wirkenden Schutz: auf Bestellung und gegen Bezahlung grundsätzlich kein Gutachten zu erstatten; selbst Forschungsaufträgen gegen-

über sollte man vorsichtig sein[2]. Es gibt Professoren, die grundsätzlich keine bezahlten Gutachten erstatten, aber das scheint nur eine Minderheit zu sein.

Selbst da aber, wo weder eigene Interessen noch Beziehungen zu Interessenten noch hohe Honorare die Unbefangenheit des Gutachters in Gefahr bringen, muß der Wissenschaftler hohe Anforderungen an sich selbst stellen und bedarf es beständiger strenger Selbsterziehung, um die Einflüsse des *Wunschdenkens* zurückzudrängen und jenes Höchstmaß wissenschaftlicher Objektivität zu erreichen, das der Sachverständige mindestens dann schuldet, wenn er für sein Gutachten die Wertung als „wissenschaftliches Gutachten" beansprucht. Gerade wenn ein Volk so „wissenschaftsgläubig" ist wie unseres, wiegt diese Verpflichtung besonders schwer. „Die idealen Sachverständigen, an die das wissenschaftsgläubige deutsche Volk glaubt", so habe ich bei einer früheren Gelegenheit einmal geschrieben, „gibt es nicht!" So bleibt nichts anderes übrig, als uns zu bemühen, diesem Ideal in dem Maß, wie es menschenmöglich ist, nahezukommen.

Versuchungen des wissenschaftlichen Beraters

Es sind vor allem zwei Versuchungen, denen der Wissenschaftler, sei es als Berater, sei es als Gutachter, besonders ausgesetzt ist.

Da ist einmal seine *Anhänglichkeit an vorgefaßte Meinungen*, namentlich an Schulmeinungen, die er in sich aufgenommen hat und denen gegenüber er doch immer eine kritische Reserve bewahren sollte; denn Schulmeinungen sind nicht endgültig feststehende Ergebnisse der Wissenschaft, sondern enthalten meist nur Teilwahrheiten; ihnen stehen die Meinungen anderer Schulen gegenüber, die, solange noch keine übereinstimmende Meinung erzielt ist, gleichfalls ihre Daseinsberechtigung haben und in der Regel gleichfalls Teilwahrheiten enthalten, die nicht unterdrückt oder unterschlagen werden sollten. Natürlich muß der wissenschaftliche Berater oder Gutachter immer von der Meinung ausgehen, die ihm als die richtige erscheint, aber er muß kenntlich machen, daß er sich nur auf eine innerhalb der Wissenschaft noch strittige Meinung stützt, und muß immer offen sein, um abweichende oder gegenteilige Meinungen und deren Argumente vorurteilsfrei zu prüfen und gegebenenfalls nicht nur zuzulernen, sondern auch umzulernen.

Hierhin gehört auch die manchen Schulen eigentümliche Vorliebe für bestimmte Rezepte. Auch dagegen ist solange nichts einzuwenden, als dem Ratsuchenden nicht vorenthalten wird, daß andere Fachleute andere Maßnahmen vorschlagen, die daher auch geprüft zu werden verdienen, und solange man selbst bereit ist, sein Lieblingsrezept

[2] Mir ist ein Fall bekannt, daß zwei Bundesministerien Forschungsaufträge über nahezu den gleichen Gegenstand erteilten; der eine war rein sachlich formuliert und führte zu einem ebenso sachlichen Gutachten; die Fragestellung des anderen ließ, wenn auch nur andeutungsweise, erraten, welche Antwort erwartet wurde; diese Andeutung hat, wenn ich recht sehe, genügt, um auf die erteilte Antwort abzufärben. Das Honorar spielte in diesem Fall bestimmt keine Rolle.

preiszugeben und andere Wege einzuschlagen, wenn die Sachlage eine andere Therapie erfordert oder doch geraten sein läßt. Die praktische Wirtschaftspolitik, bei der es um das Wohl und Wehe von Menschen geht, ist nicht das Feld, um rechthaberisch auf Schulmeinungen zu bestehen und Schulstreitigkeiten auszutragen, sondern ist eine Aufgabe, bei der das liebe Ich völlig hinter den selbstlosen Dienst an der Sache zurückzutreten hat.

Da tritt nun die zweite Forderung an den Wissenschaftler heran, die ihm zumutet, nicht nur eine Schulmeinung preiszugeben und sich von seiner Schule zu trennen, sondern gegebenenfalls rundheraus zu bekennen, er habe *geirrt* und müsse sich *berichtigen*, müsse Ratschläge, die er erteilt hat, widerrufen – nicht weil eine inzwischen eingetretene Änderung der Sachlage andere Maßnahmen erfordert, beispielsweise: er hatte Maßnahmen zur Dämpfung der Konjunktur gefordert, inzwischen aber befinden wir uns in einer Rezession oder gar Depression –, sondern weil er auf Grund seiner inzwischen neu gewonnenen besseren Einsicht seine Ratschläge als verfehlt erkennt. Einem englischen Professor fällt es nicht schwer, einen Irrtum offen zuzugeben und für das einzutreten, was er früher bekämpft hat; das tut seinem Prestige ebensowenig Abtrag, wie ein englischer Politiker seine parteipolitische Richtung wechseln kann, ohne darum an Ansehen einzubüßen; bekanntlich haben einige der größten Staatsmänner Englands nicht lebenslänglich der gleichen Partei angehört. Aber bei uns in Deutschland herrscht ein anderes Klima. Der Politiker, der zu einer anderen Partei hinüberwechselt, sieht sich nicht nur dem heimlichen Verdacht, sondern dem laut erhobenen Vorwurf ausgesetzt, es könnten nur unehrenhafte Beweggründe sein, die ihn zu so treulosem Verrat trieben. Der deutsche Professor, der einen Irrtum eingesteht, weiß, daß er damit den Ruf der ihm fälschlich zugeschriebenen Unfehlbarkeit erschüttert, dem zu entsagen ihm doch schwerfällt. Darin liegt für ihn eine starke Hemmung gegen einen offen und ehrlich vollzogenen und zur Kenntnis der Öffentlichkeit gebrachten Meinungswechsel; so ist er versucht, zuerst sich selber und dann auch der Außenwelt weiszumachen, im Grunde genommen habe er gar nicht nötig, sich zu berichtigen; er fasse nur seine im Grund schon immer vertretene Meinung sprachlich sorgfältiger, entwickle sie unter Berücksichtigung weiterer Umstände fort und feile sie durch Einbau feinerer Unterscheidungen aus.

Gerade wenn wir dem Politiker unsere Dienste, sei es als Berater, sei es als Gutachter anbieten, sollten wir rückhaltlos ehrlich sein. Den Fachgenossen gegenüber können wir einen Rückzug, zu dem unsere inzwischen gewonnene bessere Einsicht uns nötigt, durch taktisches Geplänkel verschleiern und abdecken; die verstehen das schon richtig; den Politiker dagegen würden wir täuschen. Ihm gegenüber muß unsere Sprache ganz offen und klar sein, so daß er – soweit er überhaupt imstande ist, unseren Gedanken zu folgen und unsere Empfehlungen nebst deren Begründung zu verstehen – auch wirklich richtig erfaßt, worauf es ankommt; er muß auch erkennen können, für welchen Grad der Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit unserer Aussagen wir uns stark machen. Kurz und gut: die Professoreneitelkeit muß völlig aus dem Spiel bleiben oder

richtiger aus dem Spiel herausgebracht werden – vielleicht ist das für den wissenschaftlichen Berater und Gutachter die entscheidende Gewissensfrage.

Schließlich darf der Mann der Wissenschaft nie vergessen: als Wissenschaftler darf er nicht danach streben, Macht auszuüben, d. h. an der politischen Entscheidung teilzuhaben, sich in sie einzumischen. Wenn ihn danach gelüstet, dann soll er – gegebenenfalls auf Zeit – den Beruf wechseln und Politiker werden. Es kann nur erwünscht sein, wenn wirklich qualifizierte Wirtschafts- und Finanzwissenschaftler politische Funktionen als Abgeordnete, als Vorsitzende von Bundestagsausschüssen oder als Minister übernehmen. Bin ich aber nicht legitim als Politiker an der Ausübung der Macht beteiligt, dann darf ich als Mann der Wissenschaft nicht versuchen, mich dennoch in die politische Entscheidung einzumischen. Meine Mitwirkung als Wissenschaftler und mit Berufung auf meine wissenschaftliche Qualifikation beschränkt sich auf die Vorbereitung der politischen Entscheidung; der darin liegende Anteil an der Verantwortung wiegt schwer genug.

August Brunner SJ

Die Heiligen und die Geschichtlichkeit des Christentums

Von Anhängern und Gegnern des Christentums wird immer wieder die Feststellung gemacht, daß die christlichen Wahrheiten den heutigen Menschen nicht mehr ansprechen und auf seine Lebensführung keinen Einfluß mehr ausüben. In einer Zeit des Umbruchs liegt es nahe, diese Tatsache damit zu erklären, daß das Christentum geschichtlich überholt sei. Daran ist richtig, daß das Leben heute durch Naturwissenschaft und Technik eine der größten Umwälzungen erfährt, die nicht ohne Einfluß auf Denken und Verhalten bleibt. Aber auch der heutige Mensch ist ein Mensch, dem es um das Heil geht. Daß er es im Christentum nicht mehr finden zu können meint, kann nicht daran liegen, daß das, was früher wahr war, nunmehr falsch geworden ist. Vielmehr ist einer der Gründe wohl darin zu suchen, daß sich das christliche Leben nicht mehr in Leitbildern lebendig darstellt, die der heutigen Zeit angemessen sind.

Die Idealgestalten

Es ist in der Tat so, daß sich der Mensch in seinem Handeln und Streben weniger nach abstrakten Ideen ausrichtet, als vielmehr nach Gestalten, die solche Ideen lebendig verkörpern. Sie stehen, meist nicht reflex bewußt, vor ihm; nach ihnen schaut er aus; sie möchte er in seinem Leben verwirklichen. Seine eigenen Taten beurteilt er nach dem Grad der Annäherung an sie.

Es liegt im Wesen des Menschen als eines leibgebundenen Geistes begründet, daß das, was er werden möchte, das, was der innerste und letzte Beweggrund seines Tuns und Lassens ist, am wirksamsten als Gestalt von ihm steht. Weisheit, Gerechtigkeit, Heldenhaftigkeit bedeuteten für den Menschen früherer Zeiten nicht Ideen im heutigen Sinn. Sie waren für ihn lebendige Gestalten, anschaulich, in sich abgerundet, und sprachen als solche den ganzen Menschen an. Das waren auch die Ideen Platos, und sie lassen sich nur von dieser Auffassung her verstehen. Diese Gestalten des vollkommenen Staatsmannes oder des tüchtigen Handwerkers z. B. bestimmen ja das Verhalten des Menschen und offenbaren dadurch eine Mächtigkeit, die sich im Leben bemerkbar macht. Plato schloß daraus, daß sie dem Menschen überlegen sein müßten und darum ein höheres Sein besäßen, das in unirdischen Bereichen weste und die ganze Wirklichkeit bestimmte. Er glaubte sogar, damit die bewegenden Ursachen auch des Naturgeschehens, der Arten und des artgemäßen Verhaltens gefunden zu haben, wodurch die wahre Bedeutung der Ideenlehre verdunkelt wurde.

Die Wirkung solcher Idealgestalten auf das Verhalten des Menschen beruht darauf, daß der Mensch einerseits sein Leben in Freiheit und Verantwortung führen muß. Er setzt sich selbst seine Ziele und bemißt an ihnen die anzuwendenden Mittel zu ihrer Verwirklichung. In allem aber schwebt ihm die eigene Verwirklichung als Person vor. Das Personsein und das Verständnis, worin es besteht, ist ihm nicht naturhaft einfach gegeben, sondern zugleich gegeben und aufgegeben. Andererseits wird sein Geist als leibgebunden, wird der ganze Mensch lebendiger angesprochen, wenn das Geistige sich in einer sinnlich wahrnehmbaren Gestalt verkörpert; denn für sich allein, wenn die leiblich-sinnliche Seite nicht mitgeht, kann sich der Geist nicht in Bewegung setzen, wenngleich der Ursprung in Freiheit bei ihm liegt. Ein menschliches Ideal wird darum erst dadurch voll zur Wirkung kommen, wenn es sich in einer menschlichen Gestalt anschaulich verkörpert und lebendig vor dem Blick steht.

Dazu kommt die Tatsache, die das Gesagte begründet und verständlich macht, daß die geistigen Kräfte und Möglichkeiten des einzelnen Menschen nur durch andere Personen erweckt und aufgerufen werden; das bloß Naturhafte genügt dazu nicht. Das zeigt das Erwachen der Vernunft beim Kinde. Nur unter dem Einfluß der Eltern und der Mitmenschen lernt es die Muttersprache und tritt in das menschlich-geistige Leben seiner Umgebung ein; ohne solchen menschlichen Einfluß gelangte es nie zu einem menschlichen Leben. Geist und Gestalt sind hier wesentlich eng zu einem einzigen Menschen verbunden; darum spricht der Mensch den ganzen Menschen an. Dieser Anruf ist um so wirksamer, je mehr der Mensch, von dem er ausgeht, selbst in der inneren Freiheit und in der Verwirklichung seines Selbstseins vorangeschritten ist. Die letzte Freiheit und das vollendete Selbstsein, die innere Freiheit von der Welt und ihren Mächten können darum selbst als Möglichkeit nur erschaut und ihre Verwirklichung als erstrebenswert nur dann empfunden werden, wenn ein Anruf dazu von einem Menschen ausgeht, der selbst der Welt nicht mehr versklavt ist, der ein Abbild der vollkommenen Freiheit Gottes ist. Darum ist die eigentliche Quelle einer solchen höchsten Freiheit und Selbstverwirklichung der als personhaft erkannte Gott, wie er in Christus durch die Menschwerdung menschlich verständlich und anschaulich geworden ist.

Die Zerstörung der Gestalt

Gestalt hat vom Wesen nur das biologisch Lebendige. Das Stoffliche besitzt als solches keine wahrnehmbare Gestalt, die aus seinem Sein so hervorginge, wie die Gestalten der Pflanzen und Tiere zu der jeweiligen Art wesentlich dazugehören. Was wir an stofflichen Massen wahrnehmen, das hat immer nur eine zufällige Gestalt. Deswegen lassen sich solche Massen teilen und zusammensetzen, ohne daß ihr Sein sich dadurch änderte, eine Tatsache, die der Mensch immer schon kannte und die auch eine notwendige Voraussetzung für die Technik bildet. Für das Lebendige hingegen bedeuten wesentliche Änderungen der Gestalt Verstümmelung oder Tod. Dasselbe gilt von den vom

Menschen hergestellten Kulturdingen, aber eben nur für die vom Menschen aufgeprägte Form, jedoch nicht von ihrem stofflichen Sein.

Je stärker der Mensch seine Aufmerksamkeit und sein Bemühen auf die technische Konstruktion richtete, je mehr die unmittelbare Verbindung mit der Natur und ihren lebendigen Artgestalten dahinter zurück trat, um so mehr wurde der Einfluß des Biologischen und seiner Gestalten auf das menschliche Denken vermindert und ist heute fast ganz aufgelöst. Das zeigt die abstrakte Kunst; sie konnte nur entstehen, weil die von der Natur dargebotenen und allen bekannten Gestalten zu der großen Menge und auch zu den Künstlern selbst nicht mehr sprechen, ihnen nicht zur Verbildlichung von etwas Geistigem tauglich erscheinen, und weil man glaubt, neue Gestalten ähnlich wie neue Maschinen konstruieren zu können. An die Stelle von idealen Gestalten sind heute gestalt- und gesichtslose Ideologien getreten. Diese haben gegenüber den Ideen im platonischen Sinn auch den Nachteil, daß Gestalten etwas in sich Abgerundetes, Geschlossenes und Vollständiges sind, Ganzheiten, die das Gesamt des Lebens umfassen, jene hingegen in einer abstrakten Einseitigkeit verbleiben, eine Seite oder eine Linie der Wirklichkeit wohl sehen, zuweilen sehr scharf sehen, aber für das übrige blind sind. Durch diese Einseitigkeit und Beschränktheit werden solche Ideologien falsch, da sie ja als Ideologien ein Programm für das ganze menschliche Leben aufstellen und die Gesamtheit des Seins erklären wollen. Darum wirken sie sich trotz des Anteils von Wahrheit, den sie besitzen, zum Unheil aus, weil sie den Menschen als ganzen aus den Augen verloren haben und weil sie durch die Vereinfachung der Wirklichkeit die Massen verführen.

Wie die Ideenlehre Platos zeigt, schrieb man den Idealgestalten nicht nur höheres, sondern auch unveränderliches Sein zu. Das bedeutet, daß man annahm, die idealen Ziele des Lebens blieben wesentlich die gleichen und änderten sich nur in nebensächlichen Zügen. Zu dieser Meinung trug sicher die Beständigkeit des damaligen sozialen Gefüges mit seinen wenigen Ständen und Beschäftigungsarten bei wie auch die geringe geschichtliche Kenntnis anderer Völker und vergangener Zeiten. Für den Blick, der nur zwei oder drei Generationen umfaßte, zeigte sich keine tiefgreifende Wandlung der bestehenden Verhältnisse.

In unserer heutigen, schnell bewegten Zeit mit ihrer Kenntnis fremder Kulturen und vergangener Zeiten kann man sich hingegen von der Unveränderlichkeit der Leitbilder nicht mehr so leicht überzeugen. Dazu ist ihr Wandel im Lauf der Zeiten zu sichtbar geworden und ihre Mannigfaltigkeit in unserer Kultur zu groß. Auch hat man den Einfluß der geschichtlichen Bedingungen auf das Entstehen und Vergehen dieser Gestalten erkannt. Der Schluß lag nahe, daß es immer und für jede Zeit gültige und wirksame Leitbilder nicht gibt und nicht geben kann; sie seien rein geschichtlich bedingt. Da aber die Geschichte vom Menschen und seiner schöpferischen Freiheit gemacht wird, hat man eben die schöpferische Kraft des Menschen zu ihrem Ursprung und Quell erklärt. Damit sind diese Bilder dem Strom des geschichtlichen Werdens und Vergehens ausgeliefert, und mit ihnen die Ideale und Werte, die sie darstellen. Religion, Sitt-

lichkeit, ja auch die Wahrheit, wandeln sich ebenso wie der Kunststil und der Geschmack, mag auch der Bewegungsrhythmus verschieden sein. Kann sich daraus noch irgendeine Verpflichtung ergeben, die nicht schließlich der Mensch sich selbst auferlegt hat und die darum auch wieder verschwindet, wenn er seine verpflichtende Macht aus den Bildern zurückzieht? Die Folgerung ist nur logisch. So sagt Helmut Pleßner: „In der Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen wird also der zeitliche Hervorgang des Un- und Überzeitlichen, des Geistes, entdeckt oder die geistige Welt, das Jenseits des vergänglichen Menschen, als sein eigenes Jenseits ihm zurückgegeben. So nimmt sich der Mensch – und damit findet er sich heute als Mensch – Gott und Natur, Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft als die seiner Macht entsprungenen Wirklichkeits-, Wert- und Kategoriensysteme wieder zurück, indem er sie ‚versteht'." [1] Und: „In dieser Rücknahme der über- und außermenschlichen Forderungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität, die sich an sie verlieren kann, weil sie produktiv-selbstvergessen sie ins Dasein und in Geltung gesetzt hat, liegt das Prinzip der Relativierung aller außerzeitlichen Sinnsphären einer Kultur auf den Menschen als ihre Quelle im Horizont der Geschichte." [2]

So haben diese Einflüsse den Zerfall der Leitbilder herbeigeführt. Allerdings meint der technisch denkende Mensch, sie ließen sich ebenso auch herstellen und dauernd verbessern wie seine Maschinen. Was er aber da hervorbringt, kann nur dürftig und ungenügend sein. Denn seine schöpferische Kraft reicht wohl dazu aus, technische Konstruktionen zu erdenken und zu verbessern; aber geistige Wirklichkeiten lassen sich nicht machen. So kommt bei seinem Bemühen nichts anderes heraus als eben Ideologien. Die Jugend aber, die von solch dürren Abstraktionen nicht angesprochen wird, um so weniger, als sie den raschen Verschleiß dieser Gebilde mitansehen muß, gerät in Gefahr, sich auf leicht zugänglichen Ersatz zu stürzen, der jedoch ihren geistigen Hunger nicht stillen kann. Den leergewordenen Platz besetzen immer mehr die unmittelbaren und unaufschiebbaren Anliegen, das Verlangen nach Wohlstand, Geltung und Vergnügen, das nun von nichts mehr geformt und in Schranken gehalten wird.

Die Heiligen als die wahre Vergeschichtlichung des Christentums

Wir stehen hier vor den letzten Folgen einer langen Entwicklung. Große Bewegungen und geschichtliche Änderungen gehen wesentlich aus Umstellungen im Religiösen hervor, haben dort ihren ersten Anstoß. So ist es auch hier. Die Zerstörung der Idealgestalten hat mit der Verwerfung des Heiligenkults durch die Reformatoren eingesetzt. Gewiß hatten sich da im Lauf der Zeit manche Mißbräuche eingeschlichen, und die

[1] H. Pleßner, Zwischen Philosophie und Gesellschaft (Bern 1953) 275.
[2] Ebd. 249.

Kirche hatte nicht genug getan, um diese zu verhindern. Aber das rechtfertigte die einfache Verwerfung ebensowenig, wie die Mißbräuche, die mit der Bibel auf abergläubische Weise getrieben wurden und werden, ein Grund sind, die Lesung der Bibel abzuschaffen. Der Vorwurf aber, die Verehrung der Heiligen sei der Stellung und dem Verdienst Christi abträglich, verrät ein rechenhaftes Denken, wie es damals in den Kreisen des Gewerbes und des Handels mächtig wurde. Geld und stoffliche Güter sind so, daß das, was dem einen gegeben wird, allen anderen entzogen ist; das Stück Brot, das der eine ißt, nimmt er allen anderen weg. Anders hingegen bei geistigen Gütern und Werten; die Ehre, die man dem Gesandten erweist, ist dem Staat oder dem Herrscher, den er vertritt, nicht entzogen, noch erhalten beide je einen Teil davon. Was den Heiligen gegeben wird, wird Christus nicht geraubt. Denn wie sie Heilige nur sind durch ihre Verbindung mit Christus und durch seine Gnade, so geht auch alle Verehrung durch sie auf Christus. Mit Christus bilden sie eine innige Gemeinschaft der Liebe. Ihr Wille ist in vollkommener Übereinstimmung mit Christus; sie gewähren oder verweigern nur zusammen mit ihm.

Die Verwerfung des Heiligenkults hat aber die wahre Vergeschichtlichung des Christentums und seine Anpassung an die neu aufkommenden Verhältnisse weitgehend verhindert. Für sein religiöses Leben fehlten dem Volk nun die zeitnahen Idealgestalten, die ihm die Verwirklichung des Christentums in den neuen Zeitverhältnissen greifbar vor Augen stellten und ihm seine übersinnlichen Herrlichkeiten verständlich, nahe und vertraut machten. Diese Entwicklung steht aber im Widerspruch zu der grundlegenden christlichen Tatsache, zur Menschwerdung. Durch sie hat Gott, der ohne Gestalt ist, Gestalt angenommen und ist dadurch menschlich verstehbar geworden[3]. Ohne die Menschwerdung hätte eine so hohe Offenbarung die Gefahr mit sich gebracht, daß Gott dem Menschen in eine unwirksame Ferne entschwände; denn dieser Gott ist rein geistig und hat nichts Naturhaftes und Welthaftes an sich. Wie sollte der Mensch einem so erhabenen Gott nahe kommen, seine Liebe verstehen und sich bemühen, durch Wandel der Gesinnung mit ihm ins Einvernehmen zu kommen?

So aber ist die überragende Auffassung von Gottes Größe nicht in abstrakten Lehren verkündet noch in ein System gefaßt worden. Ein Mensch erschien, der in seinem menschlichen Leben und Benehmen Gott in der Einheit der Person menschlich darstellte. Ihn können wir, und damit Gott, also unmittelbar, wenn auch nicht erschöpfend, so doch genügend verstehen. Diese Darstellung war nur dadurch möglich, daß dieser Mensch zugleich Gottes Sohn, eine göttliche Person war, die ebenso als Person der letzte Quellgrund seines Handelns war, so daß sein Verhalten und Tun die Art Gottes durchscheinen ließ.

Wenn es der Sinn des Lebens ist, mit sich selbst ins Einvernehmen zu kommen und sich selbst zu verwirklichen, wenn aber beides nur dadurch möglich ist, daß der Mensch sich als das anerkennt, was er immer schon ist, als Geschöpf Gottes, mit dem er also

[3] A. Brunner, Glaube und Erkenntnis (München 1951) Kap. 7.

ins Einvernehmen kommen muß, dann ist und bleibt Christus das Vorbild für jedes menschliche Leben. Denn er hat dies beispielhaft vollzogen aus einer reinen Liebe zu Gott und den Menschen. Seine innere Gesinnung der dienenden Hingabe, der helfenden, anteilnehmenden und stellvertretenden Liebe ist und bleibt die Vollkommenheit, der der Mensch zustreben muß, weil er nur so dem Gott, der Liebe ist, ähnlich wird. Diese Gesinnung hat sich im Leben Christi in den einfachsten Lebensverhältnissen dargestellt, möglichst unabhängig von den besonderen Bedingungen einer ausnehmend hohen äußeren Kultur. Von der Gestalt Christi, und von ihr allein, geht darum der wirksame Anruf zur wahren Freiheit, zum wahren Selbstsein und zur Selbstverwirklichung aus.

Die Gesinnung Christi ist das, was seinem Leben den Wert gab, den es besitzt; das Äußere nur so weit, als es von dieser Gesinnung frei bestimmt wurde und ihr Ausdruck war. Nachahmung Christi, Nachfolge Christi bedeutet also nicht Übernahme seiner äußeren Lebensweise, sondern seiner Gesinnung, so wie es schon Paulus den Christen in Philippi empfohlen hat: „Habt in euch die Gesinnungen Christi!" (Phil 2, 5), die Gesinnung demütiger, selbstloser, opferbereiter Liebe. Wo jemand sich bemüht, diese Gesinnung nachzuleben, da ist Nachfolge Christi. Je nach den Lebensverhältnissen des einzelnen, seinen Anlagen, seinem Beruf und der Zeit, in die er gestellt ist, wird die äußere Form, in der diese Gesinnung sich ausdrückt und bewährt, verschieden sein. Sie unterliegt dem geschichtlichen Wandel, während die Gesinnung als geistiges Geschehen, als die innere Substanz, die gleiche bleibt, wie der Mensch in allem äußeren Wechsel doch er selbst bleibt; keine starre Gleichheit wie die des Stoffes, sondern die Selbstgleichheit des Geistigen.

Wie der Anruf Gottes an den Menschen wesentlich durch die Gestalt des menschgewordenen Sohnes ergangen ist, so wird er auch lebendig und zeitnahe zuerst durch lebendige Menschen durch die Jahrhunderte hindurch weitergegeben. Das sind die Heiligen. Ein Heiliger ist ja ein Mensch, der an seiner geschichtlichen Stelle und in den äußeren Bedingungen, die ihm auferlegt waren, den Geist Christi in außergewöhnlichem Maß aufs neue verwirklicht, der sich die innere Haltung Christi Gott, den Menschen und der Welt gegenüber so angeeignet hat, daß er wie Paulus sagen kann: „Ich lebe; doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20).

In den Heiligen der verschiedenen Zeiten und Berufe verkörpert sich demnach das eine und bleibende Vorbild Christi für die wechselnden Bedingungen des geschichtlichen Lebens so, wie es ein Buch allein nie könnte. An ihnen wird sichtbar, wie man das eine Ideal in den verschiedensten Gestalten, mit allen möglichen Anlagen und Charakteren, in den mannigfachsten Lebenslagen und irdischen Voraussetzungen, in jeder Art von Beschäftigung verwirklichen kann. Sie haben die schwierigsten Aufgaben gemeistert, die größten Hindernisse überwunden und sind vor der Härte der Aufgabe und den Opfern, die sie forderte, nicht zurückgeschreckt. Menschen aller Zeiten und aller Völker, aus den verschiedensten Bildungsstufen haben diese Aufgabe vorbildlich vollbracht. Unter ihnen sind solche, die der Lebenslage, dem Temperament oder der

äußeren Aufgabe nach diesem oder jenem besonders nahestehen. Sie werden dann zum Vorbild und zum Ansporn; mit ihnen fühlt man sich besonders vertraut; sie sind nahe und verständlich; man weiß sich ihnen brüderlich verwandt.

So steht das eine Ideal, Christus, in den verschiedensten Gestalten vor dem Christen, ruft seine Begeisterung für das Hohe an, weckt seine geistigen Kräfte und weist den Weg. Diese Weisung verlangt keine sklavische Nachahmung des Äußeren; der Gestalten sind ja viele. Wohl aber beweisen sie die Möglichkeit, in jeder äußeren Lebenslage sein Heil zu wirken; keine ist ausgeschlossen, keine zu niedrig; nur das Böse ist damit unvereinbar. Und da die Gesinnung Christi eine Gesinnung helfender Liebe ist, so erwartet man von ihnen auch geistige Hilfe, um die man sie bittend angeht, und dies am meisten und innigsten von denen, von denen man sich nach Menschenweise wegen der ähnlichen Lebenslage am leichtesten verstanden fühlt. Verehrend schaut man zu ihnen auf, die mit der Gnade Christi nicht ohne Anstrengung und Opfer das hohe Ziel erreicht haben und nun auf ewig mit Christus in Liebe verbunden auch alle die umfassen, denen seine Liebe gilt. So erfüllen die Heiligen die Aufgabe des lebensnahen Ideals: sie stellen das Ziel greifbar dar, weisen den jeder besonderen Zeit angemessenen Weg, zeigen neue Möglichkeiten der Heiligung des Lebens, spornen dazu an und schenken zugleich Kraft und Vertrauen. Sie heben den Sinn des Menschen über den Alltag und das Irdische empor, aber nicht, um diese zu entwerten und zu vergessen, sondern um sie von dem hohen Ziel her zu durchdringen und ihnen einen wesentlichen Sinn zu verleihen.

Die Heiligen vollziehen so die eigentliche Vergeschichtlichung des Christentums. Sie ziehen das Bleibende hinein in die Bewegung des menschlichen Lebens und in die Unterschiede der Zeiten, aber nicht um es darin aufzulösen, sondern indem sie ihm immer neue Gestalt verleihen und es so allen Zeiten gegenwärtig machen. Sie zeigen uns Christus in seiner lebendigen Gegenwart und in seiner Vorbildlichkeit für alle, indem sie ihn, von seiner Gesinnung erfüllt, wenn auch immer unvollkommen, so darstellen, wie er in ihrer Zeit und in ihren Verhältnissen gelebt und die ihnen gestellten Aufgaben gelöst hätte. Auf lebendige Weise, und nicht durch den toten Buchstaben, vermitteln sie so immer wieder den Anruf Gottes, der durch Christus an die Menschen ergangen ist. Als selbst im Innersten von Christus Erfaßte können sie auch andere zu ihrem eigentlichen, dem christlichen Sein erwecken und sie da ansprechen, wohin aus eigener Kraft kein bloß menschliches Wort mehr vordringt; sind sie doch mit Christus so geeint, daß er zum innersten Ursprung ihrer Haltungen und Taten wird (Gal 2, 20), ohne daß diese deswegen weniger ihre eigenen Haltungen und Taten wären. Der Anruf Gottes wird so in seiner ursprünglichen, ungegenständlichen und unweltlichen Seinsweise weitergegeben und kann in die Welt hinein wirken, ohne sich darin zu verstricken und zu verlieren. In der ursprünglichen Wahrheit und Kraft, aber der welthaften Lage jeweils entsprechend gestaltet geht so der christliche Anruf durch die Geschichte, immer der gleiche und doch immer neu.

Dies tritt gerade in den Gestalten der Heiligen klar hervor, die ihre Zeit und die

Geschichte tief beeinflußt und oft entscheidend geprägt haben. Sie waren jeweils schöpferisch, oft in einem hohen Maße. Man denke an Paulus, Augustinus, Benedikt, Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Ignatius und viele andere. Bisher weniger beachtete Seiten der Offenbarung traten durch sie in den Blick und beeinflußten das christliche Leben. Ihre geistige Kraft erstrahlte so mächtig, daß ihr Einfluß ohne ihr Wissen und Wollen über den Bereich des Religiösen hinausging und die ganze Einstellung zur Welt veränderte. Aber gerade sie meinten nicht, einfachhin Neues zu erfinden. Ihr Blick war auf Christus gerichtet. Was er vorbildlich gelebt und gelehrt hatte, das galt ihnen nicht als durch die Geschichte überholt und veraltet, sondern als ewig lebendig und auch in ihrer Zeit neu zu verwirklichen. Die geistigen Werte sind nicht vergänglich, verwirklichen sich aber in immer neuen Gestalten. Aber diese Gestalten ergeben sich nur im Aufblick zum Unvergänglichen.

Die Dringlichkeit des Heiligenkults in unserer Zeit

Gerade unsere Zeit, die für die Verehrung der Heiligen anscheinend so unzugänglich ist und kein Verständnis mehr für sie aufbringt, bedarf ihrer mehr als jede zuvor, soll sie nicht an den ihr gestellten Aufgaben scheitern. Geschichte, das zeigt das Christentum, die größte geschichtsbildende Macht, am klarsten, kommt nur dadurch zustande und ist wirksam, daß ein Geistiges sich immer aufs neue in lebendigen Gestalten darstellt, dadurch in die Veränderung eingeht und darin doch nicht vergeht. Sein auf einmal nicht ausdrücklich zu erfassender Reichtum zeigt sich von immer neuen Seiten, die schöpferisch entdeckt werden und sich auf das Geschehen auswirken. Es ist immer anders und doch das gleiche, so wie der Mensch durch alle Veränderung hindurch er selbst, dieser gleiche Mensch bleibt. Und wie ein Mensch um so bedeutender ist, je mehr er die Vielfalt des Geschehens sich selbst anverwandelt und sich selbst dadurch verwandelt, indem er allem den Stempel des eigenen Seins aufprägt, so ist Geschichte groß nur da, wo ein Geistiges mächtig in ihr wirksam ist. Wo dieses schwach wird, da nähert sich die menschliche Geschichte in ihrer äußeren Geschäftigkeit der bloßen Wiederholung der biologischen Arten oder gar der Unruhe ohne Sinn des stofflichen Geschehens. Sie kommen der reinen Bewegtheit, als die der Historizismus die Geschichte mißversteht, am nächsten[4].

Unsere Zeit steht in größter Gefahr, über der bloßen Geschäftigkeit, dem Fortschritt der Technik und der Zunahme des Wohlstands den Sinn von diesem allem aus dem Auge zu verlieren und sich damit um den menschlichen Wert selbst dieses Fortschritts zu bringen. Sie bedarf eines starken Halts am Geistigen, um von der immer rasender werdenden Bewegtheit des Geschehens nicht aus der Bahn geworfen zu werden und

[4] Das Moment der Selbstgleichheit hat auch Heidegger in seiner Analyse der Zeitlichkeit in „Sein und Zeit" ganz übersehen auf Kosten des Moments der Bewegtheit, und mußte so zum Historizismus seiner letzten Werke kommen. – Vgl. A. Brunner, Geschichtlichkeit (Bern, München 1961) 139–152.

Katastrophen von unausdenkbarem Ausmaß zu verfallen. Dieses Geistige ist aber nicht, wie heute viele meinen, technisches Können und naturwissenschaftliches Sachwissen, nicht einmal ausdrückliches historisches Wissen, ja überhaupt nicht Wissen in erster Linie. Es ist vielmehr das, was dem Menschen einen festen Halt gibt, was ihn empfänglich macht für menschliche Größe und menschlichen Adel, und ihm die Kraft gibt, für das erkannte Höhere weniger Hohes zum Opfer zu bringen und dadurch sich selbst als Person gegenüber dem Sog des bloßen Geschehens und der Masse zu behaupten. Weil aber dieses Geistige die heutige Zeit schwerer anspricht, so müßte es um so lebendiger vor sie hingestellt werden. Dies kann nur durch die Gestalten wirklicher Menschen geschehen, die mitten im Getriebe der Welt ihr nicht verfielen, sondern sie in den erfaßten Sinn ihres Lebens einzubeziehen den Mut und die Kraft besaßen.

Unter diesen Gestalten sind die Heiligen dem geistigen Rang nach die ersten, weil sie in selbstloser Hingabe und Opferwilligkeit Gottes Liebe in der Welt zu verwirklichen sich bemühten. Seit sie aus dem Gesichtskreis der vielen verschwunden sind, sind auch diese höchsten geistigen Wirklichkeiten verblaßt, und das Christentum hat viel von seiner Wärme und Lebensnähe verloren. Es schwanden Kraft und Mut, die neu sich bildenden Lebensverhältnisse und Wirtschaftsformen mit christlichem Geist zu durchdringen und sie aus ihm zu gestalten. Ein Buch ergreift den Menschen nicht so tief wie eine lebendige Gestalt; nur diese strahlt eine Anziehungskraft aus, die den ganzen Menschen mit Leib und Seele mächtig erfaßt. Gerade das Christentum, das den rein personhaften Gott verkündet und den Menschen in seiner Personhaftigkeit anruft und heiligen will, verlangt nach lebendigen Vorbildern. Deswegen ist Gott Mensch geworden. Als man aber die immer erneute Verkörperung der Gesinnungen Christi in lebendigen Menschen, in den Heiligen, verwarf, da verblaßte langsam auch die Gestalt Christi; man zweifelte an seiner Gottheit, an der Wahrheit der Berichte von seinem Leben, ja schließlich an seiner Existenz.

Gewiß hat man zunächst versucht, neue Idealgestalten dem Menschen vorzuhalten. Humanismus, edle Menschlichkeit, Bildung, Förderung von Kultur und Wissenschaft traten als Ideal an die Stelle der Heiligen und wurden im Idealismus sogar vergöttlicht. Aber sie konnten nicht lange standhalten, nachdem die im Innersten des Menschen verwurzelten Gestalten gefallen waren; drangen sie doch nicht so tief in das menschliche Sein vor. Geblieben sind uns fast nur die Ideale des Managers, des erfolgreichen Wirtschaftsführers und des politischen Gewaltmenschen, nicht zu reden von ganz oberflächlichen Ersatzgestalten, bei denen so manche Erfüllung ihrer Sehnsucht zu finden hoffen. Weil in den Heiligen Christus nicht mehr lebensvoll bei uns ist, Gott aber nur durch Christus für uns da ist, ist die Welt heute ohne Gott; Gott ist tot für eine Welt, die nicht mehr zu glauben fähig ist. In einer Welt ohne Gott ist aber das Leben ohne Sinn und ohne tiefe Erfüllung. Der heutige Mensch ist im Eigentlichen ohne Weg, ohne Wahrheit und ohne Leben, richtungslos, weil der, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, seinen Blicken entschwunden ist.

Die aufsteigende Sinnlosigkeit des Daseins und seiner sich immer mehr überstür-

zenden Geschäftigkeit treibt die Massen in die tragische Gefolgschaft gesichtsloser und unmenschlicher Ideologien, für die der einzelne Mensch nicht mehr in sich selbst Wert und Würde besitzt als geistig Seiendes und mehr noch als Gottes Geschöpf, berufen zur Gotteskindschaft, sondern nur noch als Mittel und Durchgang für eine notwendige Entwicklung zu einem vollkommenen Endzustand hier auf Erden, an dem, wenn er überhaupt je einträte, nur die allerfernsten Geschlechter teilhätten. Eine solche Forderung vollkommener Selbstaufgabe im Irdischen wäre nur in der christlichen Auffassung erträglich, nach der der eigentliche Lohn jedem einzelnen aus jedem Geschlecht und jeder Zeit nicht in einem irdischen Endzustand, sondern jenseits der Geschichte zuteil wird; eine solche Auffassung könnte allein die im Namen der Ideologien verlangten Opfer rechtfertigen. Aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus vermochten es die Heiligen, ihr irdisches Glück und Wohlergehen im Dienst für Gott und die Menschen zum Opfer zu bringen, und bei allem äußeren Leiden, bei allem Verkanntwerden fanden sie in der innersten Verbundenheit mit Gott übermenschliche Festigkeit und erfüllendes geistiges Glück.

Umgekehrt macht sich in unserer Zeit des Fortschritts und der allgemeinen Wohlfahrt ein Unbehagen breit, das aus der inneren Leere und aus der Sinnlosigkeit des Lebens aufsteigt und zu einer Verzweiflung treibt, die man durch immer rastlosere Geschäftigkeit zu übertäuben sucht. Der Sinn für Muße und Besinnung, die allein den Blick auf das Geistige, das allein Erfüllende, freigeben, schwindet immer mehr. Immer mehr gleicht die Menschheit einem geschäftigen Ameisenhaufen. Aber während der wirkliche Ameisenhaufen darin aufgehen kann, weil er eben nur lebt, bleibt im Menschen gerade das unbefriedigt und unerfüllt, wodurch er Mensch ist und wodurch es Fortschritt, Wissen und Freude, wodurch es Glück gibt, das Geistige. Kein Wunder, wenn heute viele Menschen seelisch krank sind, weil sie spüren, daß ihnen ein Wesentliches fehlt, aber vergebens nach ihm ausschauen. Immer deutlicher erscheint diese Leere den Tiefenpsychologen als Ursache vieler seelischer Krankheiten.

In den heidnischen Religionen fand der Mensch früherer Zeiten Führung für sein Leben durch die Gestalten des Mythos. An ihre Stelle sind im Christentum die geschichtlichen Gestalten Christi und der Heiligen getreten, weil der Religion des rein personhaften Gottes nicht Mythos, eine Art der Vergeschichtlichung der naturhaften Abläufe, sondern Geschichte entspricht. Solche Führung, die unausdrücklich bleibt, ist heute weithin weggefallen[5]. Sie läßt sich aber im eigentlich Menschlichen nicht durch

[5] Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung. Hrsg. von Aniela Jaffé (Zürich 1962): „Unter den sogenannten neurotischen Patienten unserer Tage gibt es nicht wenige, die in früheren Zeiten nicht neurotisch, d. h. entzweit mit sich selber, geworden wären. Hätten sie in einer Zeit und in einem Milieu gelebt, wo der Mensch noch durch den Mythus mit der Ahnenwelt und dadurch mit der erlebten und nicht bloß von außen gesehenen Natur verbunden war, so wäre ihnen das Uneinswerden mit sich selber erspart geblieben. Es handelt sich um Menschen, die den Verlust des Mythus nicht ertragen und weder den Weg zu einer nur äußeren Welt, d. h. zum Weltbild der Naturwissenschaft, finden, noch sich am intellektuellen Phantasiespiel mit Wörtern, das mit Weisheit nicht das Geringste zu tun hat, sättigen können“ (149).

wissenschaftliche Anweisungen ersetzen. Zu Mythen kann der Mensch des naturwissenschaftlichen Zeitalters jedoch nicht mehr zurück; auch ist der Mythos unvereinbar mit dem geschichtlichen Charakter des Christentums, und die Pseudomythen der Ideologien wenden sich immer nur an eine unterpersönliche Schicht im Menschen. Nur die Gestalten der Heiligen können uns noch vor dem Untergang in einen praktischen Materialismus retten. Von ihrer Vorbildlichkeit kann eine Erweckung und Neuformung des geistigen Lebens ausgehen.

In diesem Zusammenhang kann auch die Heiligenlegende eine bedeutende Rolle spielen. Ist das von ihr Berichtete auch nicht in seinem äußeren Geschehen geschichtlich im Sinn der Wissenschaft, so stellt es doch das menschliche Leben so dar, wie es sein sollte, und macht die göttlichen und dämonischen Mächte greifbar, die, für uns unsichtbar, um den Menschen ringen. Darin liegt eine tiefe und wirksame Wahrheit, die für den Menschen wichtiger und entscheidender ist als die wissenschaftliche Wahrheit der Geschichte. Es ist gewiß notwendig, zwischen Geschichte und Legende zu unterscheiden; aber es ist falsch, die Legende einfach zu verwerfen. Es gilt vielmehr, sie wieder neu verstehen zu lernen, um ihre heilbringende Wirkung wieder zu erfahren. Es dürfte doch nicht unmöglich sein, den Forderungen der Geschichtswissenschaft gerecht zu werden, ohne die Legende zu verkennen und zu zerstören.

Vor allem ist erforderlich, daß die Heiligen als die geschichtlich bedingte, auch immer unvollkommene und einseitige Verwirklichung der inneren Gesinnungen und Haltungen Christi eindringlich und lebensvoll dargestellt werden. Nur dadurch sind sie Heilige. Ihre Fürbitte ist nur die Folge ihrer Verbundenheit mit Christus, die Teilnahme an der ewigen Fürbitte Christi (Heb 7, 23 ff.; Röm 8, 34). Darum geht sie auch einzig auf die Ehre und das Lob Gottes durch das Heil der Menschen, das nur durch den Anschluß an Christus, durch die Ähnlichkeit mit ihm verwirklicht werden kann. Daß sie aber immer unvollkommene Verwirklichungen der Gesinnungen Christi sind, das hat zur Folge, daß auch bloß Zeitbedingtes in ihrem Leben zu finden ist, das heute überhaupt nicht oder nicht in der damaligen Form anspricht. Jede Zeit sieht den Schwerpunkt der Nachfolge Christi entsprechend ihren Nöten und Schwierigkeiten etwas anders. Damit ändert sich das ideale Bild des Heiligen im Lauf der Geschichte. Bei dem gewaltigen Umschwung, den unsere Zeit mitmacht, und dem Auftreten einer Kultur, die sich von allen bisherigen mehr unterscheidet als diese unter sich, ist es nicht verwunderlich, wenn auch unsere Zeit nach einer ihr entsprechenden Gestalt des vollkommenen Christen, des Heiligen, ausschaut[6].

Das Auffallende des äußeren Geschehens besitzt für sie nicht mehr die unmittelbar

[6] Das vor kurzem erschienene Werk von Gisbert Kranz, Heiligenleben als Bildungsgut in Schule, Erwachsenenbildung und Seelsorge (Paderborn: Schöningh 1965, Lw. DM 9,80) weist in leicht verständlicher Sprache die erzieherische Kraft der Heiligenleben nach und gibt aus Geschichte und heutiger Erfahrung Ratschläge für ihre pädagogische und didaktische Anwendung nicht nur in der Schule, sondern auch in der Seelsorge sowohl für die Jugend wie für die Erwachsenen. Außerdem bringt es gute Literaturangaben.

überzeugende Kraft für deren göttlichen Ursprung wie in früheren Zeiten; sie hat zunächst andere Erklärungen dafür zur Hand, die durch die geistige Hoheit und edle Menschlichkeit des Heiligen erst entkräftet werden müssen. Wunder wirken nicht mehr als ein Beweis für die Heiligkeit und für das besondere Wirken Gottes; vielmehr werden sie umgekehrt erst glaubhaft durch eine anderweitig bezeugte Heiligkeit und sittliche Größe. Diese erkennt aber unsere Zeit am leichtesten da, wo sie in heldenhafter Weise in den Dienst des Mitmenschen tritt und wo sie fraglos und nüchtern menschlich wenig ansprechende Aufgaben bewältigt und das Licht des Übernatürlichen in den grauen Alltag hineinträgt und ihn verwandelt. Durch das schlichte Äußere hindurch mag dann die außerordentliche geistige, übernatürliche Kraft aufleuchten, die Kraft der Liebe Gottes, der sich diese Menschen unter Opfern weit geöffnet hatten, damit sie Eingang finde in eine an der selbstlosen Liebe verzweifelnde Welt. Die weit verbreitete und innige Verehrung einer Gestalt wie der heiligen Theresia vom Kinde Jesu mag hierin ihren Grund haben. In gewöhnlichen und engen Verhältnissen hat sie ohne außerordentliche äußere Taten und Begebnisse schlicht und doch heldenhaft das Grundlegende des Christentums verwirklicht, so wie es den meisten Christen durch die Eintönigkeit täglich wiederkehrender kleiner Pflichten und wenig anziehender Arbeiten durch die heutige Industriewelt aufgegeben ist. Es ist eine tröstliche und hoffnungsvolle Erkenntnis, daß auch diese Welt für die übernatürliche Macht des Christentums nicht undurchdringlich ist und von ihr Sinn und Würde erhalten kann. Aber diese Macht tritt in die Welt ein durch Menschen, die ihr Raum geben in ihrem Leben und bereit sind, in ihrem Dienst Opfer zu bringen, durch Heilige.

Friedrich Carl Fischer

Familie als Tor zur Humanität

Die Stellung der Kindheit bei Kierkegaard

Der Mensch ist von Natur aus in die Notwendigkeit der Begegnung gestellt. Als Glied einer durch die Natur vorgegebenen und von der Kultur zur Aufgabe erhobenen, geordneten menschlichen Beziehungsgemeinschaft, der Familie, macht er in der Begegnung mit dieser Gemeinschaft und in der Beziehung zu ihr, wenn auch zuerst unbewußt, so doch nicht minder weiterwirkend, seine ersten subjektiven Lebens- und Selbsterfahrungen[1].

Bereits vor seiner Geburt, aber für die Gemeinschaft erst nachher wahrnehmbar, greifen seine ursprünglich nur fordernden Triebäußerungen und Verhaltensweisen mitbestimmend in das Verhalten derer wirksam ein, die seine „Nächsten" sind. Normale Verhältnisse vorausgesetzt, verhalten sie sich von da ab nicht mehr nur zueinander, sondern gemeinsam jetzt auch zu ihm. Fürsorgend wenden sie sich ihm zu als einem ihnen in Liebe und Pflicht verbundenen Wesen. Ihre Verhaltensweisen, zum größten Teil bewirkt durch seine geäußerten Triebansprüche, und besonders die Art und Weise, wie diese von ihnen beantwortet werden, wirken folgerichtig auf ihn zurück. Sie bestimmen – wenngleich wiederum lange Zeit unbewußt – seine weiteren Reaktionsweisen, d. h. sein Verhalten ihnen und sich selbst gegenüber.

Es sind uns von Kierkegaard wertvolle Hinweise erhalten, in denen er auf die psychologische Bedeutung dieser wechselseitigen Verwobenheit von Wirken und Bewirktwerden hingewiesen hat, nicht zuletzt auf ihren strukturbildenden Charakter in der Frühphase des menschlichen Lebens. Diese Hinweise verdienen deshalb besondere Beachtung, weil sie sich auf eine soziologische Vorgegebenheit beziehen, die nach Kierkegaard nicht nur von lebenswichtiger psychologischer, sondern auch von religiöser Bedeutung für die Individualentwicklung eines Menschen ist, nämlich auf die Vorgegebenheit jener Gemeinschaftsform, in der das Kind seine ersten Beziehungserfahrungen mit der menschlichen Gesellschaft macht: der Familie.

Es ist Kierkegaards Verdienst, daß er als einer der ersten gesehen und bekundet hat, daß nur von der Intaktheit der Familie aus der einzelne, die Gesellschaft und die Menschheit als ganze den Weg zur Sinnerfülltheit des Lebens finden können, weil der Weg, der in das Leben führt, bei allen Geschlechtern, Völkern und Rassen für den

[1] Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke (Jena 1909–1929) XI 137 (im Text zitiert mit Band- und Seitenzahl).

einzelnen immer durch das Tor der Familie geht, die – wie später Zola in einem seiner Romane geschrieben hat – „eine Menschheit im kleinen" ist.

Was für Kierkegaard „Familie" und „Gesellschaft" bedeuten, wird einsichtig, wenn wir in einer seiner Tagebuchnotizen lesen: „Der Sinn des Wortes: daß das Weib dem Mann zur Gesellschaft gegeben wurde, ist gewiß nicht der, daß das Verhältnis zum Weib bloß als solches die Gesellschaft war; es ist sicherlich dabei an das Geschlechtsverhältnis gedacht, an die Nachkommenschaft, und in diesem einfältigen Sinn wird vom Weib gesagt, sie ist die Gesellschaft und bringt die Gesellschaft mit sich." Auf die weitere Frage: „Was ist in der Idee ‚Gesellschaft'?" antwortet Kierkegaard: „Es ist nicht die Vereinigung von mehreren Gleichaltrigen, es ist eher eine Einheit, die [und das ist aufschlußreich für Kierkegaards Stadienlehre im Hinblick auf die Lebensalter] in der innigsten Verbindung zugleich die verschiedenen Alter zeigt. So Schwiegereltern, Mann und Frau, Kinder in den verschiedenen Altersstufen, das ist eigentlich Gesellschaft. Das ist ‚die Gesellschaft' und auch die schöne Einheit. Jedes Alter für sich hat eine exzentrische Möglichkeit – darum geben die verschiedenen Alter das Korrektiv füreinander ab." [2]

Urvertrauen und Religiosität

Im Kreis der größeren oder kleineren Familiengemeinschaft, in dem vorgelebten Für- und Miteinander von Menschen, die, obgleich sie verschiedenen Geschlechtern und unterschiedlichen Altersstufen angehören, liebevoll und fürsorglich zusammenleben und selbst aus Spannungen immer wieder in die Harmonie zurückfinden, gewinnt das Kind nach Kierkegaards Ansicht die für sein ganzes Leben bedeutungsvolle, aller bewußten Lebenserfahrung vorausgehende Grundgestimmtheit seines Wesens. Jene Grundgestimmtheit, die im Gefühl des Vertrauens zum Leben und im Gefühl der Geborgenheit seine spätere religiöse Glaubensgrundlage bildet. Nicht anders wollen die Worte Kierkegaards verstanden sein: „Wenn irgendwo, gilt von der Religion, daß man das Beste als Kind lernt; hat man als Kind keinen festen Grund für seine religiöse Entwicklung bekommen, so läßt sich das später nicht wiedergutmachen" (IV, 133).

Daß hier unter dem festen Grund für eine religiöse Entwicklung von Kierkegaard nicht der bestimmte Inhalt einer Glaubenslehre gemeint ist, sondern allein das einem Menschen in Liebe und Güte vermittelte Urerlebnis – es gibt etwas in der Welt, das „pistis", d. h. Vertrauen, einflößt, es gibt über alle Widersprüche und Gegensätze des Seins hinweg eine alle diese Gegensätze einende Liebe, es gibt etwas, an das man glauben kann und muß –, das wird deutlich, wenn wir in einer Tagebuchstelle von ihm lesen: „Der beste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, für die Existenz Gottes usw.

[2] S. Kierkegaard, Die Tagebücher, ausgew. u. übers. v. Th. Haecker (Innsbruck 1923) II 50 (im Text zitiert: Tgb.).

ist eigentlich der Eindruck, den man in seiner Kindheit davon bekommt, also der Beweis, der zum Unterschied von jenen vielen Gelehrten und Hochtrabenden so bezeichnet werden könnte: das ist ganz gewiß, denn das hat mein Vater mir gesagt" (Tgb. I 392). Eine solche auf unbedingtem Vertrauen ruhende Glaubensgrundlage – zumal wenn sie, was bei Kierkegaard nicht der Fall war, von Mutter und Vater gemeinsam geschaffen wird durch das Erlebnis ihrer Verbundenheit und ihrer ehrfurchtgebietenden, liebevollen Autorität – ist das segensreichste Geschenk, das Eltern ihren Kindern in das Leben mitgeben können.

In seiner Frühkindheit lernt ein auf solche Weise umsorgtes Kind, im steten vertrauten Wechselbezug mit seiner engsten Umgebung – wenn auch nicht bewußt, so doch empfindungsmäßig – auf dem Weg der Gewöhnung (Gewöhnung und Wohnen hängen nicht nur formal, sprachlich, sondern auch inhaltlich zusammen) gleichzeitig die Erfahrung zu machen, daß es zwar ein wichtiger, geliebter Teil seiner Umwelt ist, daß es aber neben und außer ihm noch andere Wesen gibt, die gleichfalls Eigenansprüche in bezug auf Anerkannt- und Geliebtwerden haben[3]. Nur in einem in sich ausgeglichenen harmonischen Familienverband vermag das Kind den dadurch bedingten, zeitweise unvermeidbaren persönlichen Interessen- und Liebesentzug als nicht feindlich gegen sich selber gerichtet hinzunehmen und zu ertragen.

In dem Erleben der Familie als Spannungsfeld von Ordnung und Freiheit und des darin doch immer wiederkehrenden Ausgleichs von Forderung und Gewährung, von Liebe und Pflicht, dämmert dem Kind allmählich die Ahnung auf, daß auch die von ihm ursprünglich als fremd und gegensätzlich empfundenen Wesen seiner nächsten Umgebung zusammengehören, und daß es etwas gibt, was sie alle untereinander und miteinander in geheimnisvoller Bezogenheit verbindet. Je älter es wird und je größer die Familiengemeinschaft ist (ihre harmonische Einheit abermals vorausgesetzt), um so leichter wird ihm die Anpassung und Einordnung in dieses Gesamtgefüge. Um so leichter wird ihm auch die Anerkenntnis und Befolgung der ihm allmählich auch in ihrer Sinnhaftigkeit bewußtwerdenden verschiedenen Ordnungsprinzipien, die dieses Gefüge bilden und zusammenhalten. Ein solches Gefüge meint Kierkegaard, wenn er sagt: „Denk Dir einmal ein Familienleben in seiner Schönheit, gegründet auf eine tiefe innerliche Gemeinschaft, ein Familienleben, das die verbindenden Elemente geheimnisvoll verbirgt (jede Familie hat ihre Hausgötter, wenn sie auch nicht im Vorzimmer stehen), das in einer sinnreichen Verschlingung der gegenseitigen persönlichen Verhältnisse besteht, so daß man den Zusammenhang nur ahnt, ein Familienleben, dessen verborgenes inneres Sein sich in eine so schöne äußere Form kleidet, daß die Fügung nirgends erzwungen scheint" (II, 71). In der unmittelbaren Teilhabe an einer solchen Gemeinschaft lernt das Kind verstehen und begreifen, was es bedeutet und erfordert, Mitglied einer die Gegensätze übergreifenden Einheit sein zu dürfen. Im täglichen Umgang mit seinen Angehörigen wird ihm gefühlsmäßig offenbar, was die Weisheit des ersten

[3] Vgl. O. Forel, Einklang der Geschlechter (Zürich 1955) 218.

Korintherbriefs, wenn auch in einem anderen Zusammenhang, ausspricht: „Ob nun ein einziges Glied leidet, es leiden mit ihm alle Glieder; oder ob ein einziges Glied verherrlicht wird, es freuen sich mit ihm alle Glieder" (1 Kor 12, 26). Kierkegaard hat diese Weisheit direkt auf das Leben in der Familie übertragen: „So isoliert will man doch nicht sein, so unnatürlich, daß man nicht die Familie als ein Ganzes betrachten wollte, an dem kein Glied leiden kann, ohne daß alle anderen mitleiden" (I 144).

Was eine solche auf schlichter und unmittelbarer Glaubensgrundlage gewonnene Einsicht für die weitere innere Entwicklung des Menschen bedeutet, mag daraus erhellen, daß ihm vorgelebtes Leben gleichsam schon in der Frühkindheit verstehen lernen hilft, daß Gegensätze nicht immer sich ausschließenden Charakter haben, und daß man zu einer eigentlichen Sinnfindung des Lebens erst kommt, wenn man gelernt hat, sich selbst als dienendes Glied eines Ganzen zu begreifen.

Verarmte Kindheit – verschlossener Lebenssinn

Werden einem Kind – wie das bei Sören Kierkegaard der Fall gewesen ist – niemals die Segnungen eines solchen harmonischen Familienlebens zuteil, so lernt es schon frühzeitig die Traurigkeit der Vereinsamung kennen – und fühlt sich verloren auf dem weiten Meer des Lebens. Es bleibt in ewiger Sehnsucht nach einem festen Ankergrund, nach etwas, bei dem es Halt und Zuflucht finden kann. Versucht dann einer der Elternpartner – wie Kierkegaards Vater das getan hat, dem selbst das unmittelbare Vertrauen und die Liebe zum Leben fehlte – gleichsam als Ersatz für die eigene mangelnde Liebesfähigkeit seinem Kind eine Glaubensgrundlage zu schaffen, indem er es in der christlichen Lehre unterweist, die gebietet, sein Herz nicht an irdische Wesen und Dinge zu verlieren, sondern Gott in Christus allein zu lieben, so kann das ein Kind nicht verstehen.

Wörtlich bekennt Kierkegaard: „Als Kind wurde ich streng und ernstlich im Christentum erzogen; ... an Eindrücken, worunter der schwermütige Greis, der sie auf mich legte, selbst erlag, hatte ich mich schon in frühester Jugend verhoben" (X 54). „Mensch war ich nicht gewesen, am allerwenigsten Kind und Jüngling ... Ich habe keine Unmittelbarkeit gehabt" (X 57). Und von der Lehre des Christentums lesen wir bei ihm: „Sowenig das Christentum in der Kindheit der Menschheit in die Welt kam, sondern in der Fülle der Zeit, ebensowenig paßt das Christentum in seiner entschiedenen Gestalt für jedes Alter ... Christentum läßt sich nicht in ein Kind hineinflößen, denn jeder Mensch faßt nur, was er gebrauchen kann, und das Kind kann das Christentum in entschiedener Weise nicht gebrauchen" (VII 269).

Das Christentum in seiner entscheidenden Gestalt wird sinnhaft erlebbar von der Gestalt des Kreuzes her, das den Menschen daran erinnert und mahnt, daß er dieser Welt, die er mit allen Fasern seines Herzens liebt, absterben soll und muß. Dieses Christentum kann ein Kind nicht gebrauchen und nicht verstehen. Was es braucht und

wonach es hungert, um leben zu können, ist gerade die Liebe dieser Welt. So kann es das Christentum in der Gestalt des Kindes in der Krippe sehr wohl verstehen, zu dessen Ehre Cherubinen singen und vor dem Könige und Fürsten aller Welt sich in Freude über sein Kommen verneigen. Aber auch diese Gestalt faßt es nicht in ihrem tieferen Sinn, sondern nur kindgemäß. Kierkegaard sagt darüber: „Wenn man vom Christentum redet und das Kind nicht im übertragenen Sinn gewaltsam mißhandelt, so eignet es sich all das Milde, das Kindliche, das Liebenswürdige, das Himmlische an; es lebt mit dem kleinen Jesuskind und mit den Engeln und mit den heiligen drei Königen zusammen, es sieht den Stern in der dunklen Nacht, es reist den weiten Weg, jetzt ist es im Stall, fällt in eine Verwunderung nach der andern, sieht immer den Himmel offen, sehnt sich mit der ganzen Innigkeit seiner Phantasie nach diesen Bildern, ja, und laß uns die Pfeffernüsse und all die andere Herrlichkeit nicht vergessen, die bei der Gelegenheit mit abfällt" (VII 276).

Kierkegaard hat die Grundgestimmtheit „häusliches Glück" – „Geborgenheit im Kreis der Familie" nie kennengelernt. Als Fünfundzwanzigjähriger schreibt er in sein Tagebuch: Ich war zerrissen „in meinem Innern, ohne alle Aussicht, ein irdisch glückliches Leben zu führen" – und mit einer den Grundgedanken der späteren Tiefenpsychologie vorwegnehmenden Einsicht fügt er hinzu: „... ohne alle Hoffnung auf eine glückliche und angenehme Zukunft, wie sie in der historischen Kontinuierlichkeit häuslichen Familienlebens liegt und aus ihr am natürlichsten hervorgeht" (Tgb. I 120).

Wir wissen, daß Kierkegaards Vater, in Schwermut befangen, mit seinen pietistisch-zwanghaften Schuldängsten die ganze Familie tyrannisierte. Entgegen der schlichten Lehre von der christlichen Nächstenliebe, die er zwar immer im Mund führte, schreckte er nicht einmal davor zurück, die nur aus gesellschaftlich erzwungenen Gründen geheiratete Frau, die Mutter seiner Kinder, vor diesen verächtlich zu machen (IV 125) und ihren Erziehungseinfluß bewußt auszuschalten. Damit hatte er bereits in frühester Kindheit die Möglichkeit der Bildung einer absoluten Vertrauensgrundlage in dem Herzen seines Kindes zerstört.

Es ist psychologisch nur folgerichtig, wenn sich in einer solchen Umgebung, in der beide Elternteile in unüberbrückbarer Gegensätzlichkeit leben, auch in der Seele des ihrer gemeinsamen Fürsorge anvertrauten Kindes keine Glaubensgrundlage bilden kann. Worin soll jenes unmittelbare Vertrauen wurzeln, woher soll der Glaube genommen werden, daß es ein alle Gegensätze und Widersprüche des Daseins in Liebe verbindendes, ausgleichendes und überhöhendes Ganzes gibt?

Es hat sicher eine tiefere Bedeutung, daß das Wort „Eltern" nur eine Mehrzahlform hat, in der die Zweiheit der Partner als Einheit ausgedrückt wird. Darin zeigt uns bereits die Sprache an, daß Eltern untrennbar sind, daß Mann und Frau, Vater und Mutter zueinander gehören. Wenn jeder der Elternpartner ausschließlich nur sich selber lebt und nichts Höheres zum Ziel hat als Selbstbehauptung und Durchsetzung seines Eigenwillens, wenn ein Kind nicht in der Elternehe die Verwirklichung der schönen Harmonie erleben darf, „gegründet auf eine tiefe innerliche Gemeinschaft" (II 71)

(denn Familie bedeutet ursprünglich „Haus-Gemeinschaft"), wenn es Tag für Tag nur den Erschütterungen ausgesetzt ist, die der Streit und die Zwietracht jener Menschen mit sich bringen, deren beider Erbteil es als seinen Wesensgrund in sich trägt, da muß es mit erschreckender Folgerichtigkeit von der im Haß sich äußernder Selbstliebe beider – bewußt oder unbewußt – gleichfalls in die Einsamkeit der selbstischen Liebe und in einen inneren Konflikt hineingetrieben werden. Diese Einsamkeit aber ist Ausdruck des Leidens an sich selbst, und ihre Symptome sind: innere Unfreiheit und Angst. Kierkegaard hat dieses Leiden auch „die stille Verzweiflung" genannt.

Solange Eltern auf diese Weise ihren Kindern das vorenthalten, woraus sich ihnen später der Sinn des Lebens stufenweise erschließen soll und kann, nämlich die Kontinuierlichkeit eines gegenseitigen Vertrauens, solange sie in ihrer Beziehung zueinander kein lebendiges Beispiel geben für eine doch immer wieder zum Ausgleich führende sinnerfüllte Bezogenheit der Gegensätze, solange behalten Kierkegaards Klagerufe, auch wenn er nur bedingt Wahres verallgemeinert, erschreckende Gültigkeit: „Fürchterlich der Leichtsinn und die Sicherheit, womit die Kinder auferzogen werden: und doch ist jeder Mensch wesentlich, was er wird, wenn er zehn Jahre alt ist; und doch wird man finden, daß fast alle von ihrer Kindheit her ein Gebrechen tragen, das sie im 70. Jahr noch nicht verwinden, und daß alle unglücklichen Individualitäten gern einen verkehrten Kindheitseindruck bewahren. Wehmütige Satire über das Menschengeschlecht: daß die Vorsehung deshalb fast jedes Kind so reich ausgestattet hat, weil sie wußte, was da bevorsteht: auferzogen werden zu sollen von ‚Eltern', verpfuscht zu werden, soweit ein Mensch das vermag" (Tgb. II 61).

Religiöse Erfahrung in der Natur

Kierkegaard wußte, wie nachhaltig und vielfältig Kindheitserlebnisse in das Leben eines Menschen hineinwirken, seien sie positiver oder negativer Art. Er wußte aber auch darum, daß Erziehungseinflüsse allein noch nicht das Schicksal eines Menschen ausmachen. In einer Tagebuchnotiz aus dem Jahr 1835 (ein Jahr nach dem einschneidenden Erlebnis des Todes seiner Mutter) ist uns von ihm ein Bekenntnis erhalten, das zeigt, wie er in späteren Jahren doch noch zu jenem Gefühl der inneren Geborgenheit in einer alle Gegensätze dieser Welt umgreifenden Einheit finden durfte.

Während Kinder einer harmonischen Familiengemeinschaft an der Hand ihrer Eltern und Nächsten in Nachahmung und Nachleben ihrer Vorbilder (eine seltsam tiefe Bedeutung des Begriffs „Nachleben" wird hier durchsichtig) gleichsam spielend auf den Weg der Humanität geführt werden, auf jenen Weg des „in der menschlichen Freiheit begründeten, gerade in dieser Freiheit notwendigen Miteinander von Mensch zu Mensch" [4], mußte Kierkegaard einen langen, leidvollen Weg innerer Einsamkeit gehen,

[4] K. Barth, Mensch und Mitmensch (Göttingen 1958) 78.

um dank einer seltenen Begnadung durch das Erlebnis der Natur in sich zur Erfahrung eines sinnoffenbarenden, übergegensätzlichen, einheitlichen Lebensgrundes zu finden. Dadurch gewann er eine vollkommen neue Einstellung zu sich selber und zur Welt. Seine Tagebucheintragung lautet:

> „Wenn man von Keven über Sortebro auf die nackten Felder geht, die entlang dem Strande ziehen, ungefähr eine Viertelmeile nach Norden, kommt man zu dem höchsten Punkt hier, nämlich Gibbjerg ...
>
> Und wenn ich hier stand an einem stillen Abend, wenn das Meer mit tiefem, aber stillem Ernst seinen Gesang anstimmte; wenn mein Auge nicht einem einzigen Segler begegnete auf der ungeheuren Fläche, sondern das Meer den Himmel begrenzte und der Himmel das Meer; wenn auf der anderen Seite des Lebens betriebsames Lärmen verstummte, und die Vögel ihr Abendgebet sangen, da stiegen aus den Gräbern für mich die wenigen lieben Toten, oder besser gesagt, es kam mir vor, als wären sie nicht gestorben ...
>
> Oft stand ich hier und schaute aus über mein vergangenes Leben und über die verschiedenen Umgebungen, die Macht über mich ausgeübt hatten; und das Kleinliche, das so oft im Leben Anstoß gibt, die vielen Mißverständnisse, die so oft Gemüter voneinander trennen, die, wenn sie recht einander verständen, mit unauflöslichen Banden sich zusammenknüpfen würden, schwanden hin vor meinem betrachtenden Blick.
>
> Wenn das Ganze – in solcher Perspektive gesehen – nur die größeren, die kräftigeren Umrisse zeigte, und ich so nicht, wie man so oft tut, im Moment mich verlor, sondern das Ganze sah in seiner Totalität, da stärkte ich mich, die Dinge anders anzugreifen, zu gestehen, wie oft ich selber Mißgriffe getan hatte, und anderen zu vergeben.
>
> Wenn ich hier stand, ohne daß Verstimmtheit oder Verzagtheit mir mich selbst als nur ein Anhängsel zu den Menschen sehen ließ, die gewöhnlich mich umgeben, oder ohne daß Stolz mich selbst zu dem konstituierenden Prinzip in einem kleinen Kreise machte, wenn ich so hier stand, allein und verlassen, und die Macht des Meeres und der Kampf der Elemente mich an mein Nichts erinnerten, und auf der andern Seite der sichere Flug der Vögel mich an Christi Worte erinnerte: ‚Nicht ein Sperling fällt zur Erde ohne den Willen eures himmlischen Vaters': Da fühlte ich auf einmal, wie groß und wie klein ich bin; da hatten jene beiden großen Mächte Stolz und Demut freundlich sich vereinigt" (Tgb. I 13 ff.).

Wir ergänzen hierzu: jene beiden Mächte, die bis dahin durch den Widerstreit in seinem Innern ihn nicht zum Glauben an die Himmel und Erde verbindende Macht der Liebe finden ließen: das unglückselige Erbe des schwermütigen, in Worten die Welt verneinenden Vaters, und das von ihm wie ein stilles Glück gehütete Erbteil der sinnenfrohen, die Welt in stiller Ergebenheit bejahenden, vom Vater zeitlebens gedemütigten Mutter. Kierkegaard, der in der Erfahrungswirklichkeit der Menschen, denen er blutmäßig verbunden war, nie eine seelische Einheit empfinden durfte, fand nun in der Innerlichkeit seines Herzens zu jenem Glaubensgrund, der ihm in der Befreiung von aller selbstischen Liebe die Kraft gab, alles, was er bisher als gegensätzlich empfunden hatte, als zur Vereinigung aufgegeben zu betrachten. „Um wahre Demut zu lernen", schreibt er deshalb an späterer Stelle in seinem Tagebuch, „ist es gut, daß der Mensch sich aus dem Getümmel der Welt zurückzieht; denn im Leben ist ent-

weder der deprimierende oder der erhebende Eindruck zu übermächtig, als daß das wahre Gleichgewicht zustande kommen kann. Mitten in der Natur, wo der Mensch, frei von der oft qualmigen Luft des Lebens, freier atmet, hier öffnet sich die Seele willig jedem edlen Eindruck. Hier tritt der Mensch heraus als der Herr der Natur; aber er fühlt auch, daß in ihr ein Höheres sich zeigt, etwas, vor dem er sich beugen muß; er fühlt eine Notwendigkeit, sich hinzugeben der Macht, die das Ganze regiert" (Tgb. I 17).

Die tiefgreifende innere Wandlung, die das Gibbjerg-Erlebnis in Kierkegaard bewirkte, wird deutlich in seinem Entschluß: „Da stärkte ich mich, die Dinge anders anzugreifen, zu gestehen, wie oft ich selber Mißgriffe getan hatte, und anderen zu vergeben" (Tgb. I 15). Stolz und Demut hatten sich in ihm seit diesem Augenblick, da er mit Seele Himmel und Erde bejahen konnte, freundlich vereinigt.

Uns gemahnen die Schlußworte seines Bekenntnisses an jenes alte, von Kierkegaard so geliebte Wort: „De te narratur fabula!" Diese Schlußworte lauten: „Glücklich ist der Mann, für den dieses möglich ist in jedem einzelnen Moment seines Lebens; in dessen Brust jene beiden Faktoren nicht bloß einen Vergleich geschlossen, sondern einander die Hand gereicht und Hochzeit gehalten haben – eine Ehe, die weder eine Vernunftehe noch eine Mesalliance ist, sondern eine in Wahrheit stille Hochzeit, gehalten in der tiefsten verborgenen Kammer des Menschen, im Allerheiligsten, wo nicht viele Zeugen zugegen sind, sondern wo alles vor sich geht allein vor den Augen dessen, der allein der ersten Hochzeit im Garten Eden beiwohnte und das Paar segnete, eine Ehe, die auch nicht unfruchtbar bleiben, sondern gesegnete Früchte haben wird. Ruhig und still wird sein Leben hinfließen, und er wird weder des Stolzes berauschenden Becher noch der Verzweiflung bitteren Kelch leeren. Er hat gefunden, was jener große Philosoph, der durch seine Berechnungen die Angriffswerkzeuge der Feinde vernichtete, wünschte, aber nicht fand: jenen archimedischen Punkt, der eben deshalb außer der Welt liegen muß, außerhalb der Schranken von Zeit und Raum" (Tgb. I 15).

Hannes Burger

Katholische Jugendarbeit nach dem Konzil

Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend steckt zur Zeit mitten in einer sogenannten „Struktur-Debatte". Seit Jahren – nicht erst seit dem Konzil – ist es vielen Verantwortlichen innerhalb der katholischen Jugendarbeit klar, daß „neue Wege gefunden", „neue Ansätze überprüft", „neue Formen erprobt" und „die gewandelten Gegebenheiten unserer Zeit ausgelotet" werden müssen, um nur die gängigsten Wendungen der diversen Referate zu zitieren.

Zweifellos ist die gesamte Jugendarbeit heute in einem umfassenden Wandel begriffen, auch die nichtkatholische. Es bedarf keiner detaillierten Schilderung, wie sich die Zeit geändert hat und mit ihr auch die junge Generation in ihr. Es ist ganz selbstverständlich, daß die Probleme, die fast alle Institutionen, alle Verbände, alle Parteien vor krisenhafte Situationen gestellt haben, an der herkömmlichen Jugendarbeit nicht stillschweigend vorübergehen konnten. Es hat im Grunde niemand heute eine so gesicherte und problemfreie Position, daß er von oben herab mit pharisäischem Zeigefinger auf „die Krise" in der Jugendarbeit deuten könnte und eventuell darin einen willkommenen Beweis dafür sehen dürfte, daß er selbst bisher etwa mit gutem Grund jeglicher Jugendarbeit aus dem Weg ging.

Die Situation

Die Schwierigkeiten der heutigen katholischen Jugendarbeit sind nicht durch das Konzil gekommen, sondern sind nur in derselben Zeit entstanden wie die Schwierigkeiten der katholischen Verbände und der katholischen Seelsorge allgemein. Sie müssen daher ebenso aus dem Geist des Konzils heraus neu durchdacht und gelöst werden. Gerade weil die sogenannte „Krise der Jugendarbeit" nicht allein in der Kirche und nicht einmal allein in der Gesellschaft dasteht, kann sie auch nicht isoliert betrachtet und behoben werden. Eine neue Konzeption der Jugendarbeit nach dem Konzil kann nicht auf einem kleinen Sandhaufen in jugendgemäßen Brötchenformen gebacken werden, sondern gehört eingeordnet in die große Aufgabe der Neuorientierung im gesamten „Volk Gottes". Viele Weichen dazu sind schon Jahre vor dem Konzil gestellt worden. Viele erfolgversprechende Ansätze sind bereits vorhanden. Vielleicht fehlt heute nur eine dynamische Führungspersönlichkeit, die es versteht, aus hundert guten Rezepten eine Konzeption zu formen, die wesentliche Schwerpunkte setzt und erkennbare Aufgaben mit Energie durchsetzt. Alles selbstquälerische Wühlen in der „Krise" wäre überflüssig, wenn man schlicht und einfach aus einer nüchternen Beurteilung der gegenwärtigen Situation ebenso nüchterne Konsequenzen ziehen würde.

Ein gutes Beispiel dafür sind die neuen Bundeszeitschriften des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ). Im April 1966 gelang es endlich, wenigstens einige der vielen Zeitschriften zusammenzulegen. Man gründete drei Zeitschriften für drei Alters- bzw. Entwicklungsstufen: „hallo" für 9–13jährige, „top" für die Pubertären von 13–17 und „impuls" für die jungen Erwachsenen (wobei die Altersgrenzen nicht starr zu verstehen sind). Alle drei Zeitschriften werden von der Bundesführung des BDKJ herausgegeben, und zwar jeweils für Jungen und Mädchen zusammen. Wie alle Neuschöpfungen hatten diese drei Zeitschriften auch gewisse Kinderkrankheiten, fanden aber doch relativ schnell einen eigenen und prägenden Stil. Solange nun in den Köpfen der Führerschaft die Zeitschriften immer noch als „Sorgenkinder" und als „Zeitschriftenproblem" festsaßen, wurde unentwegt kritisiert und skeptisch der Kopf geschüttelt. Meist wollte man das Wunschdenken, beispielsweise über die notwendige religiöse Erziehung der Jugendlichen von 13–17 Jahren, von der Gruppenarbeit – wo man sich das Scheitern nicht eingestand – auf die Zeitschriften übertragen, die nun alles retten sollten. Mit journalistischen Tricks und graphischen Effekten, so hofften Jugendführer und Seelsorger, müßte doch all das an pädagogischen Zielen infiltriert werden können, was in der Gruppe, in der Berufsschule oder sonstwo unter den Händen verlief. Da man sich aber in der Bundesführung klar war, daß diese neuen Zeitschriften die letzte Chance überhaupt waren, auf dem Markt der Jugendpresse wenigstens noch ein kleines Mitspracherecht zu erhalten, konnten die Redakteure ihre auf sachlichen Argumenten fundierten Konzeptionen durchhalten – gleichgültig, ob Bischöfe, Jugendpfarrer, Kapläne, Studienräte oder Dekanatsjugendführerinnen protestierten. Die Folge war, daß die Zeitschriften bereits Wurzeln schlagen und eine kontinuierliche Auflagensteigerung erzielen konnten, noch bevor der BDKJ überhaupt mit seiner Jahresaufgabe „Werbung für die Zeitschriften" begonnen hatte. Und mit dem Erfolg der Zeitschriften – vor allem bei nichtorganisierten katholischen Jugendlichen – verstummte auch weitgehend die Kritik. Jetzt, wo die Jugendleiter und Seelsorger langsam erkennen, daß es nicht darum geht, für eine verlorene Sache auf die Barrikaden zu gehen, sondern die Gruppenmitglieder am Erfolg und damit auch am Einfluß zu beteiligen, wird das Herumbohren in Grundsatzfragen und das Herumkritisieren an den Zeitschriften auffallend stiller.

Aus den Erfahrungen mit den neuen Zeitschriften könnte man lernen, statt Krisendebatten zu veranstalten einfach aus der gegebenen Situation die Konsequenzen für die Jugendarbeit zu ziehen.

Statt „Jugendreich" – Rückkehr in die Erwachsenengesellschaft

Die „Jugendbewegung" ist – so bedauerlich es manche vielleicht finden – endgültig vorbei. Das weiß man seit mindestens zehn Jahren. Aber vieles, was von Ideen und Formen dieser Zeit herstammt, ist noch als Klischee – meist unbewußt – auf der unteren Ebene der Jugendarbeit erhalten. Dazu gehört manch äußeres Zubehör wie Ban-

ner, Kluften und „jugendbewegtes" Liedgut. Dazu gehört ferner da und dort das krampfhafte Bemühen, „jugendgemäß" sein zu wollen durch gekünstelten Frohsinn, mühsame Begeisterung und gewollte religiöse Fortschrittlichkeit. Was vor Jahrzehnten noch echt war, wird heute als Anachronismus belächelt. Man kennt die Karrikatur von dem Kaplan, der als einziger mit der Gitarre in der Hand „auf Jugend macht", umringt von verständnislosen Jugendlichen, die ihrerseits „auf Erwachsen machen".

Die heutige Jugend, soweit man diesen Pauschalbegriff für eine ganze Generation verwenden darf, steht nicht mehr in einer Protesthaltung zur Erwachsenenwelt. Das Generationenproblem besteht heute nicht mehr darin, daß die Jugendlichen sich aus der Welt der Erwachsenen zurückziehen wollen, sondern daß sie die „Errungenschaften" der Erwachsenen ohne Hemmungen und ohne lange um Erlaubnis zu fragen auch für sich in Anspruch nehmen. Dies gilt im Negativen: Vorrang des Geldverdienens, Genußmittelverbrauch, Geschlechtsverhalten. Es gilt ebenso im Positiven: Mitverantwortung im Betrieb, Engagement in der Politik, Selbständigkeit in der persönlichen Lebensführung, Unabhängigkeit der jungen Familien. Zwar ist „jung sein" heute mehr Trumpf denn je, aber zur „Jugend" (als Gegensatz zur Erwachsenengesellschaft) zu gehören, ist nicht mehr in dem Maß eine Weltanschauung wie noch vor dem Krieg. Die Jugendverbände haben die Konsequenzen daraus gezogen: ihre Arbeit, wenigstens auf den oberen Ebenen, ist gekennzeichnet durch eine Rückkehr in die Erwachsenengesellschaft. Nur noch wenige unheilbar „Jugendbewegte" träumen vom „Jugendreich".

Der Zusatz „Jugend-" ist heute nicht in jedem Fall ein attraktives Zugmittel, sondern wirkt eher abschreckend. Von den Jugendlichen wird vieles, was unter der Markenbezeichnung „Jugend" angeboten wird, mit Mißtrauen betrachtet. Sie wittern pädagogisch präparierte Spezialkost, zensiert und abgeschmeckt „ad usum delphini". Die Jugendverbände haben wiederholt zum Ausdruck gebracht, und ihre Themen und Aktionsprogramme beweisen es, daß sie Partner in der Erwachsenengesellschaft sein wollen.

Um nicht ungerecht gegenüber der „Jugendbewegung" zu sein, muß man feststellen, daß diese heutige Hinwendung der Jugendarbeit zur Welt der Erwachsenen nur deshalb möglich ist, weil viele Bemühungen der „Jugendbewegten" erfolgreich waren, bzw. weil sie selbst als heutige, in manchen Bereichen bessere Erwachsenengesellschaft der jungen Generation die Flucht ins „Jugendreich" ersparen. Der Großteil der Erwachsenen lebt nun einmal heute nicht mehr in einer spießigen Plüschatmosphäre und in einer gänzlich prüden und konservativen Haltung. Viele früher umkämpfte „Freiheiten" sind für die heutige Generation selbstverständlich und deshalb oft kaum geachtet. Keine Generation zuvor hatte so viele Entfaltungsmöglichkeiten in Beruf, Bildung und Freizeitgestaltung. Keine Generation hatte allerdings auch so viele Verlockungen und verwirrende Angebote, die auf ein zweifelhaftes „Lebensglück" abzielen, als die „Wirtschaftswunderkinder". Für die Jugendarbeit hat sich daraus die Konsequenz ergeben, daß sie sich nicht mehr im Angebot einer „jugendgemäßen Ge-

meinschaft" erschöpfen darf, sondern sachliche Inhalte haben muß. Auch innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit muß diese „Rückkehr der Jugend in die Erwachsenengesellschaft" registriert werden, zu einem konsequenten Umdenken führen und dann zu einer neuen Wechselbeziehung zwischen Erwachsenen und Jugendarbeit. Das Konzil hat die Kirche als „Volk Gottes" interpretiert. Das gesamte Volk Gottes muß sich für die junge Generation verantwortlich fühlen und an deren weiterer Entwicklung Anteil nehmen.

Voraussetzung dafür ist, daß man das unschöne Wort „Jugendarbeit" zunächst einmal sachlich und methodisch aufgliedert. Man würde in der ganzen „Krisendebatte" halb soviel aneinander vorbeireden, wenn man klare Vorstellungen hätte, was man jeweils unter „Jugendarbeit" verstanden wissen will. Drei voneinander verschiedene, aber in der Praxis ineinander verzahnte Bereiche gilt es theoretisch sauber getrennt zu betrachten: *Jugendpflege* (auch Jugendhilfe genannt), *Jugendseelsorge* und *Jugendverbandsarbeit*. Wie könnte man sich das Verhältnis von Jugendarbeit und Erwachsenengesellschaft in diesen drei Bereichen vorstellen?

Die Sorge um die jungen Menschen

Kirchliche *Jugendpflege* ist die Sorge um die jungen Menschen, um ihre Einordnung in die Gesellschaft, ihre Persönlichkeitsbildung, Freizeitgestaltung und ihre körperliche wie geistige Entfaltung. Der Jugendpflegearbeit muß es zunächst nur um den Menschen gehen – als uneigennütziger Dienst, der nicht in erster Linie das Verbandsprestige oder die Zukunft der Kirche im Auge hat. Das bedeutet, daß in jeder Pfarrei für die Jugend zumindest einmal eine familiäre Atmosphäre geboten sein muß. Dazu gehört als erstes ein Jugendheim, das für alle wirklich offensteht und Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung bietet. Dazu gehören ferner gelegentliche Jugendveranstaltungen von Bildungsvorträgen bis zu Tanzabenden. Diese Offenheit für die Jugend muß von der ganzen Pfarrei ausgehen, von Seelsorgern, organisierten Laiengremien und allen erwachsenen Pfarrangehörigen. Die Aufgaben der Jugendpflege können nicht – wie es in der Praxis meist geschieht – allein der ehrenamtlichen Führerschaft des BDKJ zusätzlich aufgebürdet werden. Die Beeinträchtigung dieser Arbeit durch den Mangel an Seelsorgern kann nur ausgeglichen werden durch den Einsatz einer größeren Zahl von hauptberuflichen Jugendleitern mit Fachausbildung. Vieles ist auf diesem Gebiet bereits geschehen; was noch fehlt, ist die ausreichende Streuung kirchlicher Jugendpfleger, auch in Dekanaten und Pfarreien.

Jugendseelsorge in Pfarrseelsorge integrieren

Während Jugendpflegearbeit Aufgabe der gesamten Gemeinde (selbstverständlich in noch weiterem Sinn auch der politischen) sein muß, ist die *Jugendseelsorge* naturgemäß in erster Linie Sache der Seelsorger – und zwar nicht nur eine „Spielerei für

Kapläne", wie manche Pfarrer meinen. Hier geht es um die kirchliche Verkündigung in einer für junge Menschen verständlichen Form und mit auf ihre Probleme zugeschnittenen Schwerpunkten. Aufgabe der Jugendseelsorge ist ferner die religiöse Weiterbildung außerhalb und nach der Schule und die laufende seelsorgliche Betreuung. Zum Apostolat an jungen Menschen sind selbstverständlich neben den Seelsorgern auch alle katholischen Laien gerufen.

Auch in diesem Bereich gilt es heute, von einer strengen Trennung zwischen Jugendseelsorge und Erwachsenenseelsorge abzukommen. Die Seelsorge an der Jugend (von 15 Jahren aufwärts) muß integrierter Bestandteil der gesamten Pfarrseelsorge sein, das heißt, sie darf nicht auf wenige Spezialveranstaltungen beschränkt sein, etwa auf Jugendgottesdienst, Jugendkommunion, Jugendbekenntnistag, Christkönigsfest; diese Veranstaltungen können höchstens besondere Höhepunkte darstellen. Sie dürfen aber nicht alles sein, was an Jugendseelsorge geschieht. Es gibt doch heute kaum wirklich lebensnahe Predigtthemen, die nur entweder Jugendliche oder Erwachsene interessieren.

Der Jugend liegt heute auch wenig daran, daß sie in gekünstelt „jugendgemäßer" und meist nur pathetischerer Redeweise angepredigt wird. Es ist nicht glaubwürdig, wenn der Seelsorger im allgemeinen in Predigt und Liturgie streng konservativ ist, bei der Jugend aber sich modern und fortschrittlich gibt. Ebenso unglaubwürdig ist es, wenn die allgemeinen Liturgiefeiern in einer Pfarrei im alten Stil gehalten werden und sich die liturgische Erneuerung nur auf Jugendgottesdienste beschränkt. Selbstverständlich wird man speziell mit der Jugend immer wieder neue Gestaltungsformen für die Gottesdienstfeier erproben müssen; aber das darf nicht generell zu einer Kluft zwischen Jugendmessen und gewöhnlichen Messen führen.

Jugendseelsorge muß grundsätzlich auf alle jungen Katholiken einer Pfarrei ausgerichtet werden. Darüber hinaus wird es Gruppen geben müssen, bei denen das Interesse für eine vertiefte religiöse Bildung vorhanden ist, und ferner Kerngemeinschaften, die sich aktiv am Apostolat der Kirche beteiligen. Dies alles muß eingeordnet sein in eine Seelsorgskonzeption für die gesamte Gemeinde. Man kann nicht das Bekenntnis zu Christus oder die Liturgiereform oder die regelmäßige Teilnahme an den Sakramenten zu einer speziellen Sache der Jugend machen. Aus dem Gesagten ergibt sich eigentlich von selbst, daß die Form, der Umfang und der konkrete Inhalt der Jugendseelsorge vom verantwortlichen Pfarrer mitgetragen werden muß und nicht zum unbedeutenden Randgebiet für die seelsorgliche Einübung der Kapläne allein gemacht werden darf. Freilich, wo keine Seelsorgskonzeption unter lebendiger Einbeziehung der Laienmitverantwortung und auf einer zeitgemäßen theologischen Fundierung existiert, wird auch die Jugendseelsorge immer Stückwerk bleiben.

Zuerst die Jugend vertreten

Jugendverbandsarbeit – meist nur mit dem Wort Jugendarbeit gemeint – ist der freie Zusammenschluß junger Menschen zu einer Jugendgemeinschaft. Die katholischen Jugendverbände, genau gesagt 23 im Bund der Deutschen Katholischen Jugend zusammengeschlossene Gemeinschaften, haben selbstverständlich als Träger der außerschulischen Erziehung eine Reihe von Aufgaben, die sich mit den Zielen der allgemeinen Jugendpflege und der Jugendseelsorge decken. Ein verhängnisvolles Mißverständnis aber ist es, wenn man sich damit begnügt, Jugendpflege und Jugendseelsorge allein durch Jugendverbandsarbeit zu leisten, in der Praxis also mit einigen Gruppen oder Gemeinschaften in der Pfarrei. Dies bedeutet zum einen die krasse Überforderung dieser Gemeinschaften und ihrer jugendlichen Leiter und zum andern den ungerechtfertigten Ausschluß von zwei Dritteln der jungen Katholiken aus der Sorge der Kirche an ihrem menschlichen Wohl und ihrem Heil.

Aufgaben der Jugendverbandsarbeit im engeren Sinne sind: die Vertretung der Interessen der Jugend und die aktive Mitgestaltung der Umwelt in Familie, Beruf, Gemeinde und Politik. Die Jugendverbände und der BDKJ als Ganzes verstehen sich als Teil der pluralistischen Gesellschaft, und zwar gleichermaßen als Partner der Jugendverbände in den Jugendringen und als Partner der Erwachsenenorganisationen innerhalb der katholischen Aktion.

Als Jugendverband hat der BDKJ zuerst die Jugend zu vertreten und dann erst pädagogische Ziele zu verfolgen. Durch die fehlende Unabhängigkeit der hauptberuflichen Führungskräfte ist unter der Jugend heute weithin der Eindruck vorherrschend, daß der BDKJ vorwiegend die Interessen von Staat, Kirche und Gesellschaft gegenüber der Jugend vertritt, nicht aber umgekehrt. Eine erfreuliche Ausnahme davon war der Deutschlandkongreß der CAJ in Essen, auf dem rückhaltlos die Interessen der jungen Arbeitnehmer vertreten wurden. Der Erfolg war offensichtlich gut. Beim Bundesfest des BDKJ im vergangenen Jahr wurde genau das Gegenteil praktiziert – der Erfolg war entsprechend schlecht.

Jugendverbandsarbeit ist heute nicht mehr romantisch, sondern hat sachliche Inhalte. Die im BDKJ organisierte Jugend leistet ein früher nicht gekanntes Maß an systematischer Bildungsarbeit, die durch offene Veranstaltungen gleichzeitig im Sinn der Jugendpflege ein Dienst an der nichtorganisierten Jugend ist. Durch das freiwillige Engagement in sozialen Diensten und in der Entwicklungshilfe sowie durch eine von den Parteien unabhängige politische Bildungsarbeit legt der BDKJ nüchtern und sachlich Hand an die ganz konkreten Aufgaben unserer Gesellschaft. Die katholische Jugendverbandsarbeit leidet heute unter anderem vorwiegend an zwei Dingen: der Zersplitterung und dem Mangel an Führungskräften. Ohne die Koalitionsfreiheit zu beeinträchtigen und ohne einen katholischen Eintopf anzustreben, ließe sich durch eine vernünftige Zusammenlegung von einander ähnlichen Gliedgemeinschaften eine größere Straffung und Effektivität erzielen. Die Entwicklung wird sicher noch zur Kon-

zentration hinführen; aber dann werden schon viele Felle davongeschwommen sein. Was die Vernunft gebietet, scheitert oft an der Überbewertung historischer Äußerlichkeiten und an der Selbstüberschätzung mancher Verbandsgründer und -leiter. Im Bundesgebiet sind 23 katholische Gemeinschaften sicherlich noch durchaus erträglich, in der einzelnen Pfarrei jedoch sind oft 5 oder 8 verschiedene Gemeinschaften nicht mehr zu verantworten. Durch eine gesunde Flurbereinigung – wiederum eingeordnet in die Seelsorgskonzeption der Gesamtpfarrei – müßte man an manchem Ort zuerst einmal den Bedarf neu analysieren und dann sich auf ein gezieltes Angebot an Gemeinschaften beschränken. Wo sich die soziologische Struktur und das örtliche Gesamtangebot an Bildung, Sport, Freizeitgestaltung usw. gewandelt hat, muß man auch die Jugendverbandsarbeit hinsichtlich gezielter Angebote neu überdenken und ohne Sentimentalität liebgewordene, aber jetzt nutzlose Traditionen einstellen.

Mitarbeit der Erwachsenen

Die Bewältigung der zahlreichen sachlichen Aufgaben der Jugendverbandsarbeit – die ja heute mehr ist als Spaß am eigenen Gemeinschaftsleben – kann man unmöglich allein von ehrenamtlichen Jugendleitern verlangen. Aufgabe jugendlicher Gruppenführer kann es nur sein, das Gemeinschaftsleben der Gruppen zu leiten, menschlichen Kontakt zu halten, freundschaftliche Hilfestellungen für Jüngere zu geben und Sprecher der Gemeinschaft gegenüber den Erwachsenen zu sein. Der jugendliche Führer muß durch seine altersmäßige Nähe zur Gruppe die richtigen Formen für ein zeitgemäßes Gemeinschaftsleben erspüren. Nur bis hierher gilt der Grundsatz „Jugend führt Jugend". Die Inhalte der Bildungsarbeit und der Seelsorge hingegen müssen von Erwachsenen in die Jugendarbeit eingebracht werden. Deshalb bräuchte jede Pfarrei ein Team von Erwachsenen, die sich der Jugendarbeit annehmen, etwa einen „Jugendrat", vergleichbar dem Elternbeirat der Schule.

Die Führerschaft des BDKJ ist heute im Durchschnitt zu jung. Es ist für jede Pfarrei schwierig, überhaupt noch geeignete Gruppenführer zu finden. Durch die Bundeswehr, den Berufs- und Wohnortwechsel entsteht in fast jeder Pfarrei ein so häufiges Kommen und Gehen von Gruppenleitern, daß die Beständigkeit der Arbeit leiden muß. Da gerade die begabtesten, aktivsten und geistig interessiertesten jungen Leute heute in großem Umfang von den Möglichkeiten zur persönlichen Weiterbildung in Kursen und Abendschulen Gebrauch machen, sind sie durch ein Führungsamt derart überfordert, daß sie nach verhältnismäßig kurzer Zeit diese zusätzliche Arbeit nicht mehr leisten können und wollen. Der verbreitete Mißbrauch, in den Jugendleitern von vornherein die Organisatoren und Manager für sämtliche Pfarreiveranstaltungen zu sehen, und die Resignation derer, die sich alleingelassen sehen, führen dazu, daß viele ihren Posten vorzeitig aufgeben. 25 Prozent der benötigten Jugendleiter fehlen der katholischen Jugend heute. Rund 40 Prozent der Führerschaft sind trotz gebotener Möglichkeiten für ihre Aufgabe überhaupt nicht geschult.

Die notwendige Mitarbeit der Erwachsenen in der Jugendarbeit einer Pfarrei müßte schon von daher einsichtig sein, weil es doch den Eltern nicht gleichgültig sein dürfte, wie und von wem in ihrer Gemeinde Jugendarbeit (in den erwähnten drei Bereichen) getrieben wird.

Partnerschaft von Jugend und Erwachsenengesellschaft

Von seiten der Seelsorger und der erwachsenen Pfarreimitglieder wird viel Vorbildlichkeit von den Führerinnen und Führern des BDKJ verlangt, dabei aber allzu leicht vergessen, daß diese jungen Leute neben der übernommenen Verantwortung noch genug eigene Probleme in ihrem Leben zu bewältigen haben. Sache der Seelsorger wäre es, unterstützt von erwachsenen Mitarbeitern, der Führungsschicht selbst Rückhalt, Anleitung und Gesprächsmöglichkeiten zu bieten. Die Führerschaft kann nicht mehr Betreuung an Jüngere weitergeben als sie selbst Betreuung erfährt. Die regelmäßige Führerrunde muß das Podium für Einübung und Weiterbildung sein. Durch bessere Teamarbeit und einen gegenseitigen Austausch der Begabungen unter den Führern (Musiker, Sportler, Bastler, Redner usw.) könnte man vermeiden, daß jeder Jugendleiter krampfhaft versuchen muß, alles zu können. Die geistige und zeitliche Überforderung sowie das geringe Interesse der Erwachsenen an der Jugendarbeit bringt fast automatisch in der Folgezeit ein geringes Interesse der jungen Erwachsenen für die katholische Laienverbandsarbeit mit sich. Wo aber in einer Pfarrei die jungen Familien am Gemeindeleben keinen Anteil haben, fehlt der organische Übergang von der Jugend in die Erwachsenengesellschaft. Vor allem aber fehlen der Jugendarbeit die konkreten und nachahmbaren Vorbilder aus der unmittelbar vorangegangenen Generation.

Es wird heute soviel von der Einheit der Christen und von der Einheit in der Vielfalt katholischer Organisationen gesprochen. Im Hinblick darauf und um der jungen Generation in der Kirche willen müßte zuerst einmal eine größere Einheit im pädagogischen Raum angestrebt werden: die Partnerschaft von schulischer, familiärer und außerschulischer Erziehung und die Partnerschaft von Jugendverbänden und Erwachsenengesellschaft. Nur daraus kann sich eine fruchtbare Wechselbeziehung zwischen dem Dienst der Kirche an der Jugend und dem Dienst der Jugend an Kirche und Welt entwickeln.

Wilfried Ruff SJ

Auswirkungen der Psychopharmaka

Ihre Bedeutung bei psychischen Störungen

Zustände des Getriebenseins und der Selbstentfremdung, der Überwältigung von Traurigkeit und Lust, des Ausgeliefertseins an Visionen und Halluzinationen gehören zu den Störungen des Lebensgeschehens, die meist als Eigentümlichkeiten oder Schrulligkeiten mißdeutet und bagatellisiert werden. Hinter dieser Fehleinschätzung grober psychischer Störungen steht seit altersher die Furcht vor allem Andersartigen und besonders vor dem Unbekannten, das der menschliche Geist dem Menschen ist; eine Furcht, die im Lauf der Geschichte zu unterschiedlichen Reaktionen geführt hat.

In der Antike wurde der Geisteskranke nicht selten zur Maske, zum Schallrohr einer Gottheit erhoben. Sein Wahnsinn wurde, wenn er nicht offenkundig in Krankheiten seine Ursache hatte, als „Folge gottbewirkten Heraustretens aus dem gewohnten herkömmlichen Zustand" gedeutet (Sokrates im „Phaidros"). Im Mittelalter verlagerten sich die Akzente dieser metaphysischen Interpretation: das psychisch Abartige wurde in den zahlreichen Zauberbüchern und Hexenprozessen mehr und mehr verdämonisiert, der Geisteskranke als ein von teuflischen Mächten getriebenes Wesen verfolgt, gepeinigt und verbrannt. Eine ähnliche von Astrologie und Rassenwahn getragene Haltung läßt sich auch heute noch finden; die daraus resultierenden traurigen Vorkommnisse sind allerdings selbst Ausdruck schwerer psychischer Störungen.

Unter dem Ansturm rationalistischer Ideen hat sich seit dem vorigen Jahrhundert jedoch allgemein der Standpunkt durchgesetzt, daß psychische Störungen mit Besessenheit oder Verstocktheit nichts zu tun haben. Sie sind vielmehr Krankheiten, deren Ursachen in körperlichen Fehlfunktionen zu suchen sein werden[1].

Heilmittel für den Geist?

Die Behandlung psychischer Störungen mußte den veränderten Erkenntnissen angepaßt werden, was nicht ohne Irrwege abging. Noch im Jahre 1821 wurde beispielsweise in der „Zeitschrift für psychische Ärzte" mit viel Eifer „die Wirkung des glühenden Eisens zur Heilung des Irreseyns" propagiert. Daneben wandte man erregende

[1] Eindrucksvoll konnte das anhand einer bestimmten Form hochgradigen Schwachsinns (Phenylketonurie) gezeigt werden, die durch eine massive Störung im Eiweißstoffwechsel hervorgerufen wird.

oder betäubende Getränke und Drogen (wie Opium, Haschisch, Nachtschatten, Alkohol) an, die teilweise schon den Assyrern und Indern im achten vorchristlichen Jahrhundert bekannt waren und die das Mißgeschick vergessen lassen, die Ängstlichkeit zerstreuen oder den Körper drastisch „ausleeren" sollten[2].

Erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts begann mit der sich rasch entwickelnden pharmazeutischen Industrie die systematische Nutzung von Substanzen, die zur Ruhigstellung erregter Kranker besser geeignet erschienen. Nach dem Ausmaß ihres Dämpfungseffektes auf die Psyche werden sie heute in Sedativa, Hypnotika oder Narkotika unterteilt. Allerdings wirken diese Mittel auf den ganzen Regulationsapparat des Zentralnervensystems ein, so daß fast alle psychischen Funktionen ungesteuert und in gleicher Weise gedämpft werden. Medikamente dieser Gruppe werden in der von Klaesi 1922 eingeführten Schlafbehandlung von Geisteskranken angewandt.

Ein weiterer Schritt in der Therapie schwerer psychischer Störungen war die Entwicklung von Schockverfahren, durch die ein psychophysischer Umstimmungsvorgang bewirkt werden soll, der zu einer langdauernden Verschiebung nervaler Grundfunktionen führen kann. Die dazu notwendigen Krampfanfälle werden künstlich durch steigende Gaben von Insulin (1935 erstmals von Sakel angewandt) oder Cardiazol (1936 von Meduna empfohlen) ausgelöst; eine heute aber gebräuchlichere Methode ist die von Bini und Cerletti 1938 entwickelte Behandlung mit kurzen elektrischen Stromstößen in Narkose. So wirksam derart erzeugte Delirien im Einzelfall sein mögen, bedeuten sie dennoch einen harten und nur begrenzt anwendbaren Eingriff in den Organismus, weil es gelegentlich auch zu einem eigengesetzlichen und dann schwer beherrschbaren Ablauf kommen kann.

Daher mußte nach Medikamenten gesucht werden, die dadurch, daß sie nur selektiv bestimmte Funktionsgebiete im Zentralnervensystem beeinflussen, weniger schädlich wirken. Die Pariser Psychiater Delay und Deniker entdeckten 1951 eine solche gezielte Wirkung bei einem Phenothiazinderivat, nämlich bei dem schon zur Potenzierung von Narkosen verwendeten Chlorpromazin. Seitdem hat die Entwicklung von psychotrop wirkenden Mitteln, die als Psychopharmaka bezeichnet werden, einen ungeahnten Aufschwung genommen, so daß diese Substanzen heute in einem erheblichen Maß am pharmazeutischen Umsatz beteiligt sind und zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihren Auswirkungen zwingen. Denn indem sie psychische Funktionen beeinflussen, ermöglichen sie nicht nur eine neuartige gezielte Behandlung schwerer psychischer Störungen, sondern auch einen Eingriff in die individuell geprägte Persönlichkeit, so daß grundlegende geistige Fähigkeiten und Verhaltensweisen manipulierbar werden könnten. Zur Beurteilung jener möglichen Auswirkungen der Psychopharmaka ist es aber zunächst notwendig, ihre verschiedenartige Wirkweise innerhalb des psychophysischen Gefüges zu beleuchten.

[2] K. Beringer, Zur Kulturgeschichte der Rauschgifte, in: Studium generale 1948, Heft 5.

Gemeinsame Wirkweisen der Psychopharmaka

Unter Psychopharmaka versteht man chemische Substanzen, die in erster Linie die psychischen Grundfunktionen von Stimmung und Antrieb beeinflussen, indem sie auf deren morphologisch-funktionelles Substrat eine von der Dosis abhängige, reproduzierbare Wirkung ausüben[3]. Ihre Abgrenzung gegen andere Medikamente wird dadurch erschwert, daß psychische und somatische Vorgänge eine Funktionseinheit darstellen. So kann jede chemische Substanz in entsprechender Dosis auch auf psychische Funktionen einwirken. Aber auch pharmakodynamisch völlig neutrale Stoffe (Placebos) können psychische und somatische Veränderungen hervorrufen, die allerdings nicht allgemein reproduzierbar sind, weil sie auf bloßer Suggestion beruhen.

Obwohl strukturchemisch außerordentlich verschieden, haben Psychopharmaka eine gemeinsame Wirkweise. Sie besteht darin, daß diese Substanzen zu einem psychophysischen Umstimmungsvorgang führen können. Die daraus resultierende, oft langdauernde Verschiebung psychischer Grundfunktionen kann sich im affektiven Niveau entweder als Dämpfung oder als Anregung von Stimmung und Antrieb zeigen. Auf Grund dieser verschiedenartigen Wirkrichtung lassen sich die Psychopharmaka in zwei Hauptgruppen einteilen:

1. Pharmaka, die einen vorwiegend dämpfenden Effekt auf das Zentralnervensystem auszuüben vermögen; sie werden als *Psycho-leptika* bezeichnet.
2. Pharmaka, die vorwiegend stimulierend auf das Zentralnervensystem wirken; sie werden als *Psycho-analeptika* bezeichnet. In gewisser Weise gehören hierher auch die *Psycho-dysleptika*, die delirant-halluzinatorische Rauschzustände („Modell-Psychosen") hervorzurufen vermögen.

Die das Zentralnervensystem dämpfende oder anregende Wirkung der Psychopharmaka betrifft in erster Linie die *Vitalsphäre*, die Antrieb, Grundstimmungen und Triebäußerungen umspannt. Diese niederen psychischen Funktionen sind jedoch nicht isoliert zu denken, sondern stehen mit den höheren Funktionsbereichen des bewußten Erlebens in einem sich gegenseitig beeinflussenden Zusammenhang und bilden so mit ihnen eine Funktionseinheit. Daher muß eine Änderung der psychischen Dynamik auch zu Veränderungen in den Verstandesfunktionen führen. Diese Veränderungen werden je nach der Persönlichkeitsstruktur individuell geprägt sein und sich auswirken können beispielsweise in der Einengung des Wahrnehmungsbereichs und der Reaktionsfähigkeit oder in der Einschränkung der Verfügbarkeit über Erinnerungen und der Verarbeitung von Erlebnissen.

Solche höhere psychische Funktionen treffende *Begleiteffekte* von Psychopharmaka werden allerdings nicht selten übergangen, weil sie wegen ihrer viel stärkeren Abhängigkeit vom Individuum nur schwer zu objektivieren sind. Dagegen sind die sich

[3] Manche Autoren sprechen genauer von „Neuro-Psychopharmaka", da ihr psychotroper Effekt nur durch eine chemische Zustandsänderung an nervalen Strukturen möglich wird.

somatisch ausprägenden unerwünschten Begleitphänomene ausführlich untersucht und beschrieben worden[4]. Sie müssen oft in Kauf genommen werden, um eine gesicherte medikamentöse Wirkung erzielen und steuern zu können. Ihre Skala reicht von harmlosen, nur subjektiv als störend empfundenen Nebenwirkungen bis zu schweren, den Patienten in seiner Existenz bedrohenden Komplikationen. Sie manifestieren sich besonders bei einer langdauernden Behandlung als vegetative (orthostatische Kreislaufdysregulationen, Miktionsstörungen), extrapyramidale (Krämpfe, Parkinsonismus), hämodynamische (Thrombosen), hämatopoetische (Agranulozytosen), allergische (Exantheme) und endokrine Störsyndrome.

Diese grundsätzlichen Bemerkungen lassen vielleicht schon die noch herauszuarbeitenden Feinheiten in den Wirkprofilen einzelner Psychopharmaka ahnen, wodurch die differenzierte Behandlung verschiedener psychischer Störungen erst möglich wird. Dabei darf aber der Unterschied zwischen Krankheitserscheinungen (Symptome) und eigentlichen Krankheiten nicht verwischt werden. Die Wirkung der Psychopharmaka richtet sich nämlich nur auf bestimmte psychische Störungen (krankhaften Antriebsüberschuß, affektive Spannung, Halluzinationen u. a.), die daher als *„Zielsymptome"* (Freyhan) bezeichnet werden. Sie wirken jedoch nicht primär auf bestimmte diagnostisch abgegrenzte Krankheitsarten (wie Schizophrenie, zyklothyme Depression), die jenen „Zielsymptomen" zugrunde liegen. Diese Tatsache erklärt manche Enttäuschungen, die auf überspannte Erwartungen in den Erfolg einzelner Psychopharmaka beruhten.

Psycho-leptika

Die Gruppe der Psycholeptika wird wiederum unterteilt in *Neuroleptika* und *Tranquilizer*, die beide vor allem Stimmung und Antrieb dämpfen. In ähnlicher Weise wirken zwar auch sehr niedrige Dosen der „klassischen" Beruhigungs- und Schlafmittel (Sedativa und Hypnotika); da sie aber schon in etwas höherer Dosierung auch deutlich das Bewußtsein und Urteilsvermögen beeinträchtigen, werden sie nur im weiteren Sinn zu dieser Stoffgruppe gezählt und daher hier ausgeklammert.

Die zu den Psycholeptika im engeren Sinn gehörenden Substanzen unterscheiden sich sowohl in ihrer chemischen Struktur wie auch in ihrer spezifischen Wirkweise. Die *Tranquilizer* – auch *Ataraktika* genannt, weil sie Stille, Ruhe, Ausgeglichenheit, Gleichmut vermitteln sollen – haben eine so große Verbreitung und Beliebtheit gefunden, daß man sie „happy-pills", „modernes Aspirin" oder „Sonnenbrille der Psyche" genannt hat[5]. Dazu hat wesentlich das von der pharmazeutischen Industrie propagierte breite Indikationsspektrum dieser Substanzen geführt: durch Beseitigung affektiver

[4] H. Kranz u. K. Heinrich (Hrg.), Begleitwirkungen und Mißerfolge der psychiatr. Pharmakotherapie (Stuttgart 1964); Wandrey u. Leutner, Neuro-Psychopharmaka in Klinik und Praxis (Stuttgart 1965).

[5] Es sind Glycerin-, Glykol-, Carbinol-, Diphenylmethan- oder Benzodiazepin-Derivate, die z. B. unter den Firmennamen „Tolserol", „Miltaun", „Atarax" und „Librium" bekannt wurden.

Spannungen könnten Tranquilizer Angstzustände lösen und dadurch den natürlichen Einschlafmechanismus fördern, durch Dämpfung eines psychomotorischen Antriebsüberschusses könnten sie innere Unruhe und psychisch überlagerte Organerkrankungen beseitigen, durch Minderung der Ansprechbarkeit auf Reize könnten sie die Erregungsverarbeitung fördern und dadurch Neurosen verhindern und heilen.

Bewährt haben sich Tranquilizer allerdings nur bei strenger Indikationsstellung, und zwar besonders in der Therapie nervöser Verhaltensstörungen. Wir verstehen darunter psychophysische Reaktionen, die entweder kurzzeitig nach stark wirkenden Reizen oder langdauernd bei einem entsprechend disponierten Nervensystem auftreten; sie manifestieren sich meist als Angstzustände, Schlafstörungen, motorische Unruhe, Menstruationsbeschwerden, Konzentrationsschwäche, Tics, Stottern u. ä. Hier können Tranquilizer das psychotherapeutische Vorgehen einleiten und erleichtern, indem sie den verhängnisvollen Kreis festgefahrener Mechanismen durchbrechen und eine geordnete Verarbeitung von Umweltreizen wieder ermöglichen helfen. Da aber bei Tranquilizern die Gefahr der Sucht und des Mißbrauchs in besonderem Maß besteht, muß eine solche die Psychotherapie unterstützende Behandlung auf möglichst kurze Zeitspannen beschränkt bleiben.

Während Tranquilizer eher Adjuvantien bei der Psychotherapie nervöser Verhaltensstörungen sind, stehen die *Neuroleptika* im Mittelpunkt der Behandlung von psychotischen Symptomen, die den eigentlichen Geisteskrankheiten zugrunde liegen. Diese das Nervensystem „ergreifenden" Mittel sind ebenso wie die Tranquilizer strukturchemisch recht unterschiedliche Substanzen[6]. Sie führen zunächst zu einer Spannungsminderung im Bereich der Affektivität, d. h. zu einer Antriebs- und Stimmungsdämpfung. Daraus resultiert eine Drosselung der Erlebnisfähigkeit und der Bildung von bedingten Reflexen, ohne daß das Wachbewußtsein tiefgreifend beeinflußt würde. Die damit verbundenen vegetativen Veränderungen zeigen sich u. a. im Absinken des Blutdrucks und der Temperatur. An dieses Initialstadium kann sich eine gegenregulatorische Phase der Erregung anschließen, bis endlich ein Zustand der Stabilisierung erreicht wird, in dem der Kranke Abstand zu seiner psychotischen Symptomatik gewinnt und sich mit ihr auseinanderzusetzen vermag. Dabei wird also nicht primär „der gedankliche Inhalt des krankhaften Erlebens", sondern „die emotionale Form, von der dieser Inhalt getragen und getönt wird", beeinflußt und so verändert, daß jener Inhalt die Resonanz im Erleben des Kranken verliert[7].

Aus dieser Wirkweise der Neuroleptika ergeben sich ihre Zielsymptome: affektive Verspannungs- und psychomotorische Erregungszustände, psychotische Wahnideen und Trugwahrnehmungen. Da diese Krankheitserscheinungen das besondere Kennzeichen

[6] Neben den schon geraume Zeit bekannten Rauwolfia-Alkaloiden (z. B. „Sedaraupin") und Phenothiazin-Derivaten (z. B. „Megaphen") wurden die mit letzteren verwandten Azaphenothiazine (z. B. „Taxilan") und Thioxantheme (z. B. „Taractan"), sowie die Butyrophenone (z. B. „Haloperidol") entwickelt.

[7] H.-W. Janz, Psyche und Pharmakon (Göttingen 1963).

der schizophrenen Psychosen und der manischen oder agitiert-depressiven Phasen von zyklischen Psychosen sind, liegt hier auch der wichtigste Anwendungsbereich für Neuroleptika.

Psycho-analeptika

Eine den Neuroleptika und Tranquilizern entgegengesetzte Wirkung zeigt die Gruppe der Psycho-analeptika. Sie umfaßt mit den *Thymoleptika, Psychotonika* und *Psychodysleptika* Substanzen, die stimulierend auf die psychische Dynamik einwirken und die so eine Steigerung des vitalen Antriebs und eine Hebung des Lebensgefühls vermitteln.

Der Wirkbereich der *Thymoleptika* umfaßt Antriebsstörungen und Verstimmungen, so daß sie vor allem den Ablauf der manisch-depressiven Krankheit günstig beeinflussen können. Sie werden deswegen auch *Antidepressiva* genannt und in ihrer Wirkung der Gruppe der Neuroleptika gegenübergestellt. Dies gilt allerdings nur mit Einschränkungen, da es zwischen den psychisch anregenden und den psychisch dämpfenden Pharmaka fließende Übergänge gibt, insofern manche Neuroleptika in niedriger Dosierung antidepressiv und viele Thymoleptika in höheren Dosen neuroleptisch wirken[8].

Unter dem Einfluß thymoleptischer Medikamente verschwindet nicht nur die traurige, dumpfe Grundstimmung, die in der depressiven Phase zyklisch verlaufender Psychosen ohne äußeren Anlaß auftritt und oft Monate andauert, sondern auch die körperlich damit verbundenen Mißempfindungen der Mattigkeit, Zerschlagenheit und Schwere in allen Gliedern. Die durch die Antriebsgehemmtheit bedingte Entschlußunfähigkeit, Schwunglosigkeit und Gedankenarmut lockert sich, und es kommt zu einer nicht mehr durch Selbstvorwürfe belasteten Auseinandersetzung mit der eigenen Person und der Umwelt.

Auch die in depressiven Phasen oft auftretende Selbstmord-Gefahr läßt sich durch Thymoleptika in kurzer Zeit abwenden. Ein großer Teil der verübten Selbstmorde – in Westdeutschland sind es jährlich mehr als zehntausend[9] – hat seine Ursache in depressiven Verstimmungszuständen auf dem Boden einer krankhaften Gemütsstörung. Leider verkennt die Umgebung nicht selten die Gefahr, in der sich der Kranke befindet, weil sie seine düstere Verstimmung und seinen Antriebsmangel für Spielarten einer normalen Temperamentslage hält und die Inhalte seiner depressiven Gedankengänge, die sich besonders mit Sünde, Vergehen und Schuld beschäftigen, aus dem allgemeinen Er-

[8] Das drückt sich auch in der diesen Substanzen gemeinsamen trizyklischen Grundstruktur aus. Neben solchen trizyklisch gebauten Pharmaka – den Dibenzocycloheptadien- (z. B. „Laroxyl") und Dibenzazepin-Derivaten (z. B. „Tofranil") – gibt es die Monoaminooxydase-Hemmer (z. B. „Marplan"), die zwar den bisher stärksten antidepressiven Effekt zeigen, aber so toxisch wirken, daß ihre Anwendung immer mehr in den Hintergrund tritt.

[9] Nach der Polizeilichen Kriminalstatistik des Jahres 1963 kommen zu den 10822 Selbstmorden noch 13902 bekannt gewordene Selbstmord-Versuche.

fahrungskreis zu erklären versucht. Der Kranke aber kann sich wegen seiner mangelnden Tatkraft und Willenshemmung nicht zur Therapie entschließen und verübt den Selbstmord als vermeintlich einzigen Ausweg.

Einen Ausweg anderer Art scheinen Psychotonika und besonders Psychodysleptika anzubieten. *Psychotonika* – auch *Psychoenergizer* oder *Stimulantien* genannt – sind Aufputschmittel, wie z. B. das Coffein und die Weckamine. Sie sollen über Ermüdung und Leistungsabfall hinweghelfen und bilden somit den vergleichbaren Gegenpol zu den Tranquilizern.

Die Wirkung der *Psycho-dysleptika* greift dagegen wesentlich tiefer, weil sie die Persönlichkeit in qualitativer Weise zu verändern vermögen. Unter dem Einfluß dieser Pharmaka, zu denen die bekannten *Phantastika* Meskalin und Lysergsäurediäthylamid (LSD-25) zu rechnen sind, können rauschartige Bewußtseinsveränderungen mit Halluzinationen von starker Intensität auftreten, die als Zerfall und Verlust des eigenen Ich erlebt werden. Daher wurden diese Zustände „unaussprechlicher Seligkeit", aber auch qualvoller Angst als „Modell-Psychosen" bezeichnet und mit verschiedenen Formen der Schizophrenie verglichen. Im Ablauf von Modellpsychosen besteht zwar eine kurzfristige erlebnismäßige Übereinstimmung mit Schizophrenien, die sich aber durch das Wissen um die Ich-Entfremdung von den echten Psychosen unterscheidet. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß sich auch beim Tier Modellpsychosen auslösen lassen, daß aber eigentlich schizophren nur der Mensch werden kann.

Versuche in der Psychoanalyse, mit Psychodysleptika vergessene oder verdrängte Erlebnisse bewußt werden zu lassen, sind noch umstritten und scheinen nicht ungefährlich, da die Anwendung solcher Substanzen zu einer Aktivierung latenter Geisteskrankheiten führen kann[10].

Erfolge und Grenzen in der Behandlung geistig Kranker

Die aufgezeigten Wirkungen verschiedener Psychopharmaka haben die Psychiatrie aus ihrer Isolierung von den übrigen medizinischen Disziplinen befreit und die Möglichkeiten geschaffen, unseren Heilstätten für Geisteskranke eine ruhige Atmosphäre zu geben. Da die Entwicklung der Psychopharmaka erst einen Zeitraum von anderthalb Jahrzehnten umfaßt, sind weitere Erfolge zu erwarten, obwohl zunächst die wissenschaftliche Aufarbeitung der gewonnenen neuen Erfahrungen und ihre Umsetzung in die Praxis vordringlich erscheinen.

Wo die Pharmakotherapie zusammengeht mit einer verständnisvollen, die individuelle innere Situation der Kranken berücksichtigenden Gestaltung des Milieus, wird es möglich, die geschlossenen Pflegeanstalten, in denen der Kranke nur unter dem Gesichtspunkt einer sichernden Isolierung untergebracht war, langsam umzuwandeln in

[10] H. Leuner, Die experimentelle Psychose (Berlin 1962).

vorwiegend *offene Heilstätten*, die eine rasche Wiederherstellung und Rückführung des Patienten in seine Familie und an seinen Arbeitsplatz anstreben[11]. Die Folgen dieser Entwicklung beginnen sich heute schon in einer höheren Resozialisierungsquote und selteneren Rückfalltendenz zu zeigen. Nach dem Bericht des Landschaftsverbandes Rheinland aus dem Jahr 1964 werden fast 90 % der Neuaufnahmen einer psychiatrischen Klinik innerhalb eines Jahres wieder entlassen; davon sind 65 % nur bis zu drei Monate in stationärer Behandlung. Diese Zahlen besagen allerdings nichts über die Schwierigkeiten, die der „nachgehenden Fürsorge" bei der Wiedereingliederung des Patienten in seine gewohnte Umgebung erwachsen. Auch heute noch dauern die herkömmlichen Vorurteile einer wenig einsichtsbereiten gesunden Umwelt unvermindert an, die den psychisch Kranken oft als gefährliches, unheimliches Wesen betrachtet und sich von ihm in grausamer Weise distanziert. Wenn dann ein Geistesgestörter auf einem Schulhof mit Flammenwerfern Amok läuft oder von einem Turm auf Wehrlose schießt, so scheint jene Haltung der Distanz und Ablehnung bestätigt und gerechtfertigt. Tatsächlich sind diese furchtbaren Taten jedoch oft Zeichen des Versagens einer Umwelt, deren mangelndes Verständnis und deren geringe Für-Sorge die rechtzeitige Therapie eines Sonderlings verhindert hat.

Allerdings läßt auch die Behandlung schwerer psychischer Störungen trotz der unbestreitbaren Erfolge noch manche *Wünsche* offen. Beispielsweise reichen die bisher bekannten Psychopharmaka zur Kupierung des akuten Schubs einer Geisteskrankheit nicht aus, so daß sie initial meist mit einer elektrischen Gehirndurchflutung in Kurznarkose kombiniert werden. Darüber hinaus ermöglichen Psychopharmaka keine eigentliche Ausheilung psychischer Krankheitsbilder, sondern beeinflussen nur deren Erscheinungsformen. Denn auch wenn die akuten Krankheitszeichen völlig abgeklungen sind, muß der Patient regelmäßig eine „Erhaltungsdosis" eines Psychopharmakons weiter einnehmen, und selbst nach mehrjähriger Symptomfreiheit besteht beim Absetzen des Medikaments die Gefahr des Rückfalls in die Psychose. Daher ist die Entscheidung, ob die regelmäßige Einnahme der Medikamente außerhalb der Klinik gewährleistet ist, im Einzelfall nicht leicht zu treffen[12].

Trotz dieser Einschränkungen sind die Psychopharmaka also zu einem bedeutenden und unumstrittenen Bestandteil in der Therapie psychischer Störungen geworden. Durch ihre relativ gezielte Wirkung auf psychische Funktionen haben sich neue Möglichkeiten ergeben, die aber auch *beunruhigende Fragen* aufwerfen, die in einem folgenden Artikel zur Sprache kommen sollen.

[11] H. Hippius u. H. Selbach, Versuche zur Verwirklichung der psychiatr. Rehabilitation an einer Großstadtklinik, in: Probleme d. pharmakopsychiatr. Kombinations- und Langzeitbehandlung (Basel 1966).

[12] So wies ein Berliner Gericht im Sommer 1966 einen gerade entlassenen 21jährigen Jungen, der an Schizophrenie litt und zwei Jahre zuvor unter dem Eindruck von Wahnideen seiner 78jährigen Zimmerwirtin die Kehle durchschnitten hatte, wieder in eine psychiatrische Klinik ein, weil die regelmäßige Einnahme der Medikamente unter Aufsicht der Mutter nicht ausreichend gesichert erschien.

Paul Overhage SJ

Die Entstehung der Art

Bei der kausalen Erforschung der Organismengeschichte steht die Frage nach der Entstehung der Arten im Mittelpunkt. Diese Tatsache bringt schon Darwin (1859) im Titel seines Hauptwerkes „The origin of species" klar zum Ausdruck, obwohl er sich in seinen Darlegungen fast ausschließlich mit den allgemeinen Problemen der Evolution beschäftigt. Hinter dem Wort „Artentstehung" verbergen sich zwei verschiedenartige biologische Vorgänge. Kausal betrachtet ist es nämlich etwas anderes, wenn sich eine Population, wie sie jede Art darstellt, im Lauf der Zeit als ganze wandelt, als wenn sie sich in zwei oder mehr Populationen spaltet, die sich dann getrennt voneinander zu unterschiedlichen Merkmalsprägungen weiterentwickeln. Im ersten Fall spricht man von „phyletischer Evolution", im zweiten von „Speziation" oder „Artvervielfältigung". Diese unterschiedlichen Weisen der Artentstehung sind heute erkannt und anerkannt.

Phyletische Evolution

Eine Biospezies als Fortpflanzungsgemeinschaft mit fortwährendem Gen-Austausch zwischen ihren Individuen wandelt ständig ihre geno- und phänotypischen Merkmale durch immer erneut stattfindende Rekombination und durch immer wieder auftretende Mutationen verschiedenster Art, die sich durch Paarung der Individuen allmählich über die gesamte Population verbreiten. Dadurch modifiziert die Art als ganze ihren auf einem bestimmten Zeithorizont vorhandenen charakteristischen Merkmalskomplex. Es baut sich ein neuer, andersartiger auf, der sich vom ursprünglichen durch Differenzen unterscheidet, die als Artunterschiede gewertet werden können. Durch diesen Wandlungsprozeß der phyletischen Evolution entstehen deshalb nach entsprechenden Zeitintervallen neue „vertikale Arten" oder „Paläospezies", die in ihrer Aufeinanderfolge die Stammlinie oder das Phylum der sich wandelnden Populationen darstellen und deren morphologischen Trend zum Ausdruck bringen.

Hürzeler (1962) hat ein schönes, instruktives Beispiel aus der Fossilgeschichte bestimmter hasenartiger Nagetiere, der Ochontinidae aus dem Tertiär, vorgelegt, das im Schema veranschaulicht ist. Der älteste bekannte Vertreter, die Form A, zeigt am Kronenmuster seiner vorderen Prämolaren eine charakteristische Gestaltung (1). Lange Zeit waren aus den nachfolgenden Schichten des Oligozän und Miozän keine weiteren Formen dieser Gruppe bekannt. Erst aus dem Oberen Miozän (Oberes Vindobonien) lag wieder ein Vertreter, „Prolagus", vor. Vergleicht man die Kronenmuster dieser beiden, so erscheinen sie so verschieden, daß die Paläontologen sie verschiedenen Gat-

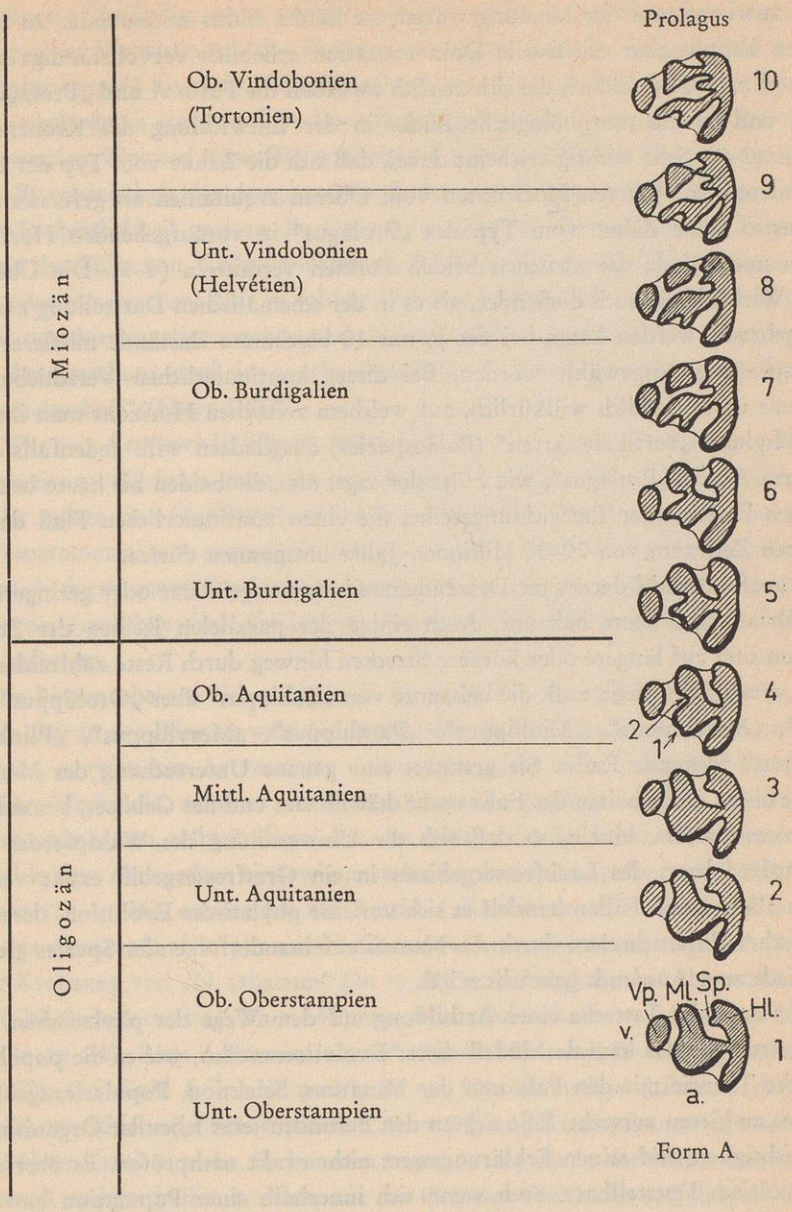

Abb.: Evolution des Kauflächen-Musters des vorderen Prämolaren bei fossilen Vertretern aus der Gruppe der hasenartigen Nagetiere während des Oligozän und Miozän von einer Form A bis zu „Prolagus". Erklärung im Text. Schwarz = Zahnschmelz; gestreift = Zahnbein (Dentin); weiß = Zahnzement; v. = vorn; a. = außen; Hl. = Hinterlobus; Ml. = Mittellobus; Sp. = Sporn (an der Vorderseite des Hinterlobus); Vp. = Vorderpfeiler. Vor dem Jahre 1935 waren allein die beiden Zähne von Form A (1) und von „Prolagus" (10) bekannt. Seither sind durch Funde zahlreiche Zähne der Formen 2 bis 9 hinzugekommen. (Nach Hürzeler 1962.)

tungen zuwiesen und der Meinung waren, sie hätten nichts miteinander zu tun. Inzwischen konnte aber die fossile Dokumentation erheblich vervollständigt werden. Man fand zahlreiche Zähne, die sich zeitlich zwischen die Form A und „Prolagus" einordnen und so die morphologische Lücke in der Entwicklung des Kronenmusters schließen (2–9). Sehr wichtig erscheint dabei, daß sich die Zähne vom Typ der Form A (1–3) niemals in späteren Horizonten vom Oberen Aquitanien ab gefunden haben, und ebenso keine Zähne vom Typ des „Prolagus" in voraufgehenden Horizonten, sondern nur Zähne, die zwischen beiden Formen vermitteln (4–9). Die Übergänge sind in Wirklichkeit noch fließender, als es in der schematischen Darstellung zum Ausdruck gebracht werden kann, bei der ja nur 10 bestimmte Zustände mittlerer Merkmalsausprägung ausgewählt wurden. Bei dieser kontinuierlichen Verschiebung der Merkmale ist es ziemlich willkürlich, auf welchem zeitlichen Horizont man innerhalb dieses Phylums „vertikale Arten" (Paläospezies) ausgliedern will. Jedenfalls erscheinen Form A und „Prolagus", wie Hürzeler sagt, als „die beiden bis heute bekannten äußersten Enden einer Entwicklungsreihe, die einen kontinuierlichen Fluß darstellt" und einen Zeitraum von 20–30 Millionen Jahre umspannen dürfte.

Eine große Anzahl derartiger Deszendenzreihen von größerer oder geringerer zeitlicher Dauer sind heute bekannt. Auch einige der parallelen Reihen der Equidenevolution sind auf längere oder kürzere Strecken hinweg durch Reste zahlreicher Individuen vorzüglich belegt, z. B. die bekannte von „Eohippus" über „Orohippus", „Epihippus", „Mesohippus", „Miohippus", „Parahippus", „Meryhippus", „Pliohippus" zu „Equus" führende Reihe. Sie gestattet eine genaue Untersuchung des Merkmalswandels bis in Einzelheiten des Fuß- und Schädelbaues und des Gebisses, besonders des Zahnkronenmusters, hinein, so daß sich die Umwandlung des Waldpferdes in das Steppenpferd bzw. des Laubfressergebisses in ein Grasfressergebiß exakt verfolgen läßt. In allen diesen Fällen handelt es sich um eine phyletische Evolution, deren morphologisches Voranschreiten durch die Namen aufeinanderfolgender Spezies gleichsam symbolisch zum Ausdruck gebracht wird.

Sosehr auch die Tatsache einer Artbildung auf dem Wege der phyletischen Evolution erhärtet ist, das kausale Modell dieses Evolutionsmodus, wie es die populationsgenetische Theorie mit den Faktoren der Mutation, Selektion, Populationsgröße und Isolation zu bieten versucht, läßt sich an den Befunden jetzt lebender Organismen auf seine Richtigkeit und seinen Erklärungswert nicht exakt nachprüfen. Es überschreitet alles empirisch Feststellbare, auch wenn sich innerhalb einer Population bzw. polytypischen Art nachweislich ständig Wandlungsvorgänge vollziehen.

Speziation durch Polyploidie

Bei der „Speziation" vollzieht sich eine Vervielfältigung der Art oder das Aufspalten einer einzigen Art oder eines Erbgutreservoirs (gene pool), wie es jede Art enthält, in mehrere, voneinander getrennte Fortpflanzungsgemeinschaften, die sich dann

anschließend selbständig, meist parallel nebeneinander weiterentwickeln und so zum Ausgang neuer Stammlinien oder Phyla werden. Das erscheint nur möglich, wenn die Teilpopulationen (2 bis viele Individuen) voneinander und von der Ausgangspopulation genetisch durch irgendwelche Fortpflanzungsbarrieren innerer oder äußerer Art isoliert werden. Nur auf diese Weise können die starken Kräfte überwunden werden, die den Zusammenhalt der Ausgangspopulation durch unbeschränkten Gen-Austausch und die Einheitlichkeit und an die Umwelt angepaßte Harmonie dieses Erbgutreservoirs mit der Fülle von Wechselwirkungen, Rückkopplungen und Kanalisierungen bedingen oder verursachen. Nur in solcher Isolierung lassen sich selbständige Populationen mit verschiedenartigen geno- und phänotypischen Merkmalskombinationen aufbauen. Artentstehung erscheint so als „genetische Verfestigung einer neuen Fortpflanzungsgemeinschaft" (Mayr 1957).

Ein Weg zur Artvervielfältigung führt über die Genommutationen bzw. die Polyploidie meist zu direktem, momentanem Erfolg[1]. Es bildet sich nämlich in diesen Fällen meist sofort eine Sterilitätsbarriere gegenüber der Ausgangspopulation, weil die durch Genommutationen entstandenen Bastarde von den diploiden Ausgangsformen für gewöhnlich durch genetische Isolationsmechanismen getrennt und deshalb nicht mehr miteinander fruchtbar sind. Sie können deshalb sofort eine neue, selbständige Population aufbauen.

In der Natur scheinen sich polyploide Bastarde bei Tieren kaum zu finden, um so häufiger aber in der Pflanzenwelt. Sie entstanden vielfach durch Kreuzung zweier verschiedener, verwandter Artvertreter und zeigen nicht eine bloße Kombination der elterlichen Merkmale, sondern ein eigenes typisches Erscheinungsbild. Sie tragen das Gewand einer neuen, selbständigen Art. An anderer Stelle[2] haben wir auf solche allopolyploide neue Arten schon hingewiesen, wie „Raphanobrassica" mit (dipolid) 36 Chromosomen (2n = 36), entstanden auf Rettich („Raphanus sativus") mit 18 und Kohl („Brassica oleracea") ebenfalls mit 18 Chromosomen, „Nicotiana digluta" (2n = 72) aus der Kreuzung von „N. tabacum" (2n = 48) und „N. glutinosa" (2n = 24), Bauerntabak („Nicotiana rustica", 2n = 48) aus „N. undulata" (2n = 24) und „N. paniculata" (2n = 24), Raps („Brassica napus", 2n = 38) aus Rübsen („Br. campestris", 2n = 20) und Kohl („Br. oleracea", 2n = 18), Zwetschge („Prunus domestica", 2n = 48) aus Schlehe („Prunus spinosa", 2n = 32) und Kirschpflaume („P. cerasifera", 2n = 16) und andere mehr. Es konnten sogar Arten, die in der Natur existieren, experimentell nachgeschaffen werden, wie der Gemeine Hohlzahn („Galeopsis tetrahit", 2n = 32) durch Kreuzung von „G. pubescens" und „G. speciosa", beide mit 16 Chromosomen.

Allopolyploide Vorgänge haben bei der Artentstehung sicher eine erhebliche Rolle gespielt, wenn auch nur innerhalb des Rahmens einer Gattung, deren Artenreichtum

[1] Vgl. P. Overhage, Mutation. Änderung im Erbgefüge, in dieser Zschr. 175 (1964/65) 383.
[2] Siehe Anm. 1.

auf diese Weise gesteigert wurde. Das läßt sich den Chromosomenzahlen verwandter Arten einer Gattung entnehmen. Diese Zahlen lassen sich nämlich in Zahlenreihen anordnen, die das Vielfache einer Grundzahl darstellen: Arten der Gattung „Rubus", zu der z. B. die Himbeere und Brombeere gehören: 2n = 14, 18, 21, 28, 35, 42, 56; der Gattung „Veronica" (Ehrenpreis): 2n = 14, 28, 42, 56 bzw. 16, 32, 48, 64, bzw. 18, 36, 72; der Gattung „Senecio" (Kreuz- oder Greiskraut): 2n = 10, 20, 40, 50, 60, 100. Die Chromosomenzahlen anderer Gattungen weisen darauf hin, daß auch die Verdopplung oder der Verlust einzelner Chromosome (Aneuploidie) bei der Entstehung neuer Arten eine Rolle gespielt haben, wie z. B. bei der Gattung „Iris" (Schwertlilie): 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 46, 42, 43, 44, 54, 55, 56 Chromosome. Polyploidie ist deshalb, wie Stebbins (1951) sagt, „als eine der vornehmsten Art und Weisen zur Bildung neuer Arten unter den höheren Pflanzen bekannt".

Trotz dieser artschaffenden Wirkung hilft die Polyploidie zur Erklärung der großen Evolutionsphänomene nicht wesentlich weiter. Gewiß ist die Erzeugung von Polyploiden, wie Dobzhansky (1953) mit Recht sagt, „das wirksamste Werkzeug, das bis jetzt den Genetikern zur Verfügung steht, um den lebendigen Stoff in neue Formen umzugießen", aber die Kreuzungsfähigkeit ist auf Formen mit gleicher Grundorganisation beschränkt. Aus der Kreuzung entstehen „trotz aller äußerer Besonderheiten nur neue Varianten der gleichen Gattung; große organisatorische Änderungen der Phylogenese, Differenzierung, Internierung, Synorganisation, harmonische Umkonstruktion finden in den Kreuzungsabänderungen kein Beispiel" (Remane 1956). Es werden ja durch Polyploidie nur vorhandene Einzelchromosome vermehrt oder zwei schon bestehende Genome zu einer Wirkeinheit vereinigt, aber keine neuen Chromosome mit neuen Genen und einer neuen Architektur aufgebaut.

Speziation durch geographische Isolation

Mit dem Terminus „Speziation" verbindet sich in der modernen (populationsgenetischen) Auffassung von der Artentstehung meist unwillkürlich die Vorstellung einer Artvervielfältigung durch geographische Isolation. Eine derartige von außen her bewirkte Isolation von Teilpopulationen einer Art erscheint notwendig, soll sich in jeder dieser Populationen auf Grund der in ihnen ständig auftretenden Mutationen und Rekombinationen ein eigenes, unterschiedliches Erbgutreservoir mit dem ihm eigenen Merkmalskombinat aufbauen. Bei der Speziation durch geographische Isolation liegt also eine „allmähliche Artvervielfältigung", und zwar durch Populationen vor, weil sich die Sterilitätsbarrieren genetischer, mechanischer oder ethologischer Art erst während der geographischen Isolation der betreffenden Population entwickeln müssen, bis schließlich die volle Unverträglichkeit erreicht ist. Daß sich dieser genetische Umbau der Population bis zur Ausbildung biologischer Isolationsmechanismen harmonisch

ohne Störung, vor allem durch dauernde Masseneinwanderung von Genen der Ursprungspopulation, vollziehen kann, erscheint die räumliche Isolierung notwendig. Mayr (1959) vergleicht sie mit einem „Kunstgriff", um ein gut integriertes und harmonisch der Umwelt angepaßtes Erbgutreservoir vor einer Verunreinigung durch andere zu schützen.

Der allmählich entstandenen Sterilitätsbarriere braucht nicht stets eine ausgesprochene genetische Unverträglichkeit der Keimzellen zugrunde zu liegen. Es gibt noch viele andere Mechanismen biologischer Isolierung, die eine Verpaarung verhindern oder unmöglich machen: Änderungen der männlichen und weiblichen Kopulationsorgane (Genitalarmaturen), Verschiebungen in den Wachstumsproportionen des Bastardfötus, die dem Muttertier nicht mehr entsprechen und zum frühzeitigen Ausstoßen oder Absterben der Frucht führen können, feine physiologische Unterschiede, z. B. der mütterlichen Vaginasekrete, die die Spermien hemmen oder töten, Verschiebung des Zeitpunktes des Schlüpfens (aus dem Ei oder der Puppe), wodurch sich gleichzeitig die Geschlechtsreife und die Paarungsbereitschaft verschieben, nicht mehr miteinander harmonisierende Brunst- oder Paarungsverhaltensweisen, z. B. der hochspezifischen Signalauslöser beim Balzverhalten, der arttypischen Rufe, der Flügelvibrationen. Derartige Änderungen und Verhaltensunterschiede schaffen Sterilitätsbarrieren, deren kausales Zustandekommen jedoch noch weithin erst zu erforschen ist.

Die allmähliche Artbildung durch geographische Isolation einer Kolonie, die während der Isolierung Isolationsmechanismen erwirbt, wird als der wichtigste Weg zur Speziation angesehen. „Es steht fest", sagt Cain (1959), „daß die geographische Form der Artbildung bei Tieren vielleicht die hauptsächlichste ist – wenn auch nicht die einzige." Nach Mayr (1963) ist sie neben der „sofortigen Artvervielfältigung durch Polyploidie" die einzige. Der Beweis dafür, wie überhaupt für geographische Artbildung, kann natürlich nur ein indirekter sein, weil der gesamte Vorgang so ausgedehnte Zeiträume erfordert, daß er sich an den wenigen Generationen heute lebender Organismen, die die biologische Forschung bisher untersuchen konnte, nicht beobachten läßt. Dazu sind die einschließenden und zusammenwirkenden Faktoren bei diesem integrativen Prozeß, an dessen Ende jeweils ein harmonisches Gebilde steht, nämlich eine Population mit einem ausgeglichenen, gegen Verunreinigung abgesicherten und von anderen sich unterscheidenden Erbgutreservoir, derart verflochten und zeitlich variierend, daß es nicht gelingt, auch nur den Vorgang einer Rassenentstehung, wenigstens für einige Fälle, exakt zu analysieren.

Rassen als Arten in nascendo

Vor allem die polytypischen Arten, die „Rassen"- oder „Artenkreise", werden immer wieder als indirekte Beweise für den Vorgang der Artvervielfältigung auf dem Wege über die geographische Isolation herangezogen, besonders, wenn sich die End-

glieder eines Ringes aufeinanderfolgender, vikariierender Rassen überlappen und innerhalb dieser Überlagerungszone nicht mehr oder nur noch selten miteinander kreuzen, wie z. B. beim Rassenkreis der Großen Möven. Diese Vögel sind zirkumpolar verbreitet und werden meist in drei Untergruppen („Larus argentatus", „L. cachinnans", „L. fuscus"), jede wieder mit weiteren Untergruppen (insgesamt 19 Rassen) gegliedert. Das sehr große Gesamtareal mit der entsprechenden Mannigfaltigkeit der klimatischen, orographischen und biocoenotischen Verhältnisse bot die Möglichkeit zur Rassenbildung, ja es förderte die Realisation der verschiedenen genotypischen Potenzen der Gattung. Im nordeuropäischen Raum überlappen sich die extremen Glieder der Formenkette (Angehörige der „L. argentatus"- und „L. fuscus"-Gruppe) und leben nebeneinander im gleichen Brutgebiet, ohne jedoch – wahrscheinlich aus brutbiologischen Gründen – Mischpopulationen mehr zu bilden, wie in den andern Räumen, in denen die Rassen aneinanderstoßen. Die Rassen verhalten sich hier also – sehen wir von gelegentlichen, aber nur unter besonderen Umständen stattfindenden Einzelbastardierungen ab – wie echte Arten. So verwickelt auch das Werden des heutigen Rassenbildes der Großen Möven, an dem die letzten Vereisungen des Pleistozän, z. B. durch Ausbildung von Refugien, mitwirkten, auch gewesen sein mag, „eine spannendere Veranschaulichung geographischer Speziation als die Fälle kreisförmigen Überlappens", so meint Mayr (1963), „lasse sich nicht ausdenken". Der Formenkreis der Großen Möven biete „ein klassisches Beispiel für die Artbildung über extreme geographische Rassen" (Stresemann und Timoféeff-Ressovsky 1947)[3].

Auch im Pflanzenbereich machten Kreuzungen offenbar, wie unterschiedlich nach Umfang und Stärke die zwischen Rassen der gleichen Art bestehenden Barrieren des Gen-Austausches sind. Viele erwiesen sich als normal fruchtbar, auch in der zweiten Generation. Bei anderen dagegen zeigt schon die erste Generation eine Verminderung der Fertilität; die zweite Generation ist sogar schon steril. Es haben sich also bei den Rassen verschiedener geographischer Herkunft gewisse genetische Barrieren entwickelt, die ihr Selbständigwerden einleiten. Ähnliche Befunde fanden sich auch bei Kreuzun-

[3] „Drosophila paulistorum", eine Art der Fruchtfliege, deren Verbreitungsgebiet vor allem die überfeuchten tropischen Regenwälder von Südbrasilien bis Zentralamerika (Guatemala, Trinidad) sind, gliedert sich nach den bisherigen Ergebnissen in sechs Rassen. Sie zeigen zum Teil stärkere oder geringere Unterschiede beim Paarungsverhalten und damit eine gewisse sexuelle oder ethologische Isolation. Zumindest fünf von ihnen lassen sich nur noch mit Schwierigkeiten kreuzen und bringen eine Nachkommenschaft von fruchtbaren Weibchen und sterilen Männchen hervor. Die sechste Rasse dagegen läßt sich mit den fünf anderen fruchtbar kreuzen. Jede dieser Rassen bewohnt ihren eigenen geographischen Raum, jedoch überlappen sich die Lebensräume an mehreren Stellen. An einer leben sogar drei Rassen sympatrisch zusammen, ohne sich zu paaren. Sie verhalten sich also hier wie volle Spezies. Man betrachtet deshalb „D. paulistorum" als einen Speziesschwarm in statu nascendi. Ähnliche Ergebnisse ergaben Kreuzungsversuche bei den an die Temperatur angepaßten Rassen des Leopardfrosches („Rana pipiens") aus dem Gebiet von Kanada und den Vereinigten Staaten bis beinahe zum Panamakanal. Die Randrassen, also die Populationen der nördlichen und südlichen Gebiete, erzeugen bei Paarung lebensunfähige Hybriden. Sie sind aber durch Populationen der dazwischenliegenden Regionen miteinander verbunden, deren Vertreter sich fruchtbar paaren.

gen nahe verwandter Arten einer Gattung. Ein Gen-Austausch zwischen den Arten ein und desselben Artenkomplexes ist bisweilen in größerem oder geringerem Umfang möglich, während er zwischen Arten, die verschiedenen cytogenetischen Komplexen angehören, meist stark herabgesetzt oder unmöglich ist.

Eine große Zahl von Kreuzungsbefunden aus dem Tier- und Pflanzenreich ist erarbeitet worden. Die auf diese Weise entdeckten „Rassen-" oder „Speziesschwärme" mit ihrer verschiedenartigen genetischen Verträglichkeit möchte man als Populationen oder Populationsgruppen deuten, die auf dem Wege zu völlig selbständigen Biospezies hin verschieden weit fortgeschritten sind. Diese Erklärung, die schon Darwin gab, ist nach Dobzhansky (1953) noch heute gültig: „Arten entwickeln sich aus Rassen durch Anhäufung genetischer Änderungen." Nach dieser Auffassung sind die Rassen im Übergang zu Arten befindliche Populationen oder Arten in nascendo, ein Prozeß, der durch die geographische Isolation ermöglicht und gefördert wird. Tatsächlich kann man sich bei der Betrachtung der polytypischen Arten mit ihrer Vielzahl von Rassen und der Gattungen in ihrem Aufbau aus Arten, zwischen denen immer noch, wenn auch meist ein herabgesetzter Gen-Austausch stattfindet (introgressive Hybridisation), des Eindrucks nicht erwehren, daß sich auf diesem Wege wirklich neue Arten bilden und gebildet haben. Allerdings erhebt sich sofort die entscheidende Frage: Lassen sich die auf dem Wege der geographischen Isolation sich ausgliedernden und durch Sterilitätsbarrieren mehr oder weniger isolierten Populationen wirklich als Arten von stammesgeschichtlicher oder evolutiver Bedeutung bezeichnen, also mehr oder weniger als fortgeschrittene Stadien einer stammesgeschichtlichen Diversifikation oder Stammverzweigung, die schließlich auch zu Familien und Ordnungen führen kann? Manche Forscher verneinen diese Frage. Sie betrachten „Rassen" oder „Beinahe Arten" und manche „Arten" einer Gattung nur als Zeichen und Ausdruck der vollen Ausgestaltung einer räumlich ausgedehnten Art. Erst eine solche Superspezies oder sogar erst eine Gattung mit der potentiellen oder verwirklichten Fülle aufs engste verwandter und genetisch vielfach nicht einmal völlig voneinander isolierter Arten würde die echte, voll entfaltete Art einer Stammesverzweigung darstellen.

Rassen als Ausdruck der voll entfalteten Art

Nach Kleinschmidt (1926) kann niemals eine wirkliche Artdifferenz aus einer weit genug getriebenen Rassendifferenz entstehen, weil die echte Artbildung nicht in der Verlängerung der Rassenbildung liege. Rassen seien durch allmähliche Abspaltung aus einer „Großart" entstanden, die sich auf diese Weise als „Formen-" oder „Rassenkreis" erweise. Rassenbildung stelle deshalb nur den vollen Ausbau und die „geographische Frontbreite" der Art dar. Dieser Prozeß der „erdgeschichtlichen Ausgestaltung" könne so weit vorangeschritten sein, daß die Rassen biologische Isolationsmechanismen von größerer oder geringerer Wirksamkeit ausbildeten und so selbst zu „Arten" oder „Bio-

spezies" wurden. Kleinschmidt denkt sich den Vorgang so, daß die Urart mit ihrer Fülle von Manifestierungsmöglichkeiten, die sich aber zu Beginn vielleicht nur monotypisch repräsentierte, durch Verpflanzung in immer neue Wohngebiete fortlaufend Tochterrassen abgestoßen hat und weiter abstößt, bis sie einmal verbraucht ist. Die Art wird hier, wie Conrad-Martius (1949) sagt, als ein „bezüglich der Rassenbildung pluripotenter und, wenn wir so sagen dürfen, phylogenetisch fruchtbarer Typus" aufgefaßt. Die äußersten, morphologisch und geographisch weit entfernten Glieder eines Rassenkreises, zwischen denen eine fruchtbare Kreuzung herabgesetzt ist oder überhaupt nicht mehr stattfindet, diese aus Rassen entstandenen neuen „Arten" lassen sich nach Kleinschmidt nicht mit der Art als potentieller oder realisierter Formenkreis gleichsetzen. Sie sind keine pluripotenten Typen mehr, sondern, wie Conrad-Martius formuliert, „nichts weiter als die phylogenetisch unfruchtbaren Endglieder einer vollzogenen Rassendifferenzierung, also selber eigentlich noch Rassen, die nur eben jene instinktive Kopulationsabneigung erworben haben". Entsprechendes würde von vielen „Arten" gelten, die von den Systematikern in Gattungen und Superspezies (Artenkreisen) zusammengefaßt werden. Sie alle besitzen nichts grundlegend Neues. Sind sie doch vor allem durch Genommutationen (Polyploidie), Chromosomenmutationen (Inversionen, Translokationen usw.) und Rekombinationen geworden, die das vorhandene Erbgut nicht wesentlich ändern. Es liegt hier nach Nilsson (1953), der verwandte Anschauungen entwickelte, nicht ein „evolutiver Transformismus, sondern ein mendelnder Rekombinationsprozeß" vor. Die Bausteine oder Grundelemente der Art wurden „nur zu einer Schar, einer Menge, ja einer Myriade von Varianten kombiniert". Hier geschehe keine eigentliche Evolution, sondern nur eine Ausdifferenzierung.

Röhrs (1958, 1959) hat mit der Frage: „Bestehen grundsätzliche Unterschiede zwischen einer Rassenausformung und der Artbildung?" den entscheidenden, exakt zu überprüfenden und auch überprüfbaren Punkt herausgestellt. Diese Frage, die lange Zeit verneint wurde, weil bei geographischer Variation, wie Rensch (1954) sagt, „prinzipiell die gleichen Merkmale abgeändert sein können, die auch Arten kennzeichnen", bejaht jetzt Röhrs auf Grund seiner allometrischen Untersuchungen. Es ließ sich nämlich feststellen, „daß es innerhalb nahe verwandter Arten für manche Masse ein typisch innerartliches Verhalten gibt, das sich nicht mit dem zwischenartlichen gleichsetzen läßt". Es seien „innerartliche und zwischenartliche Ordnungsprinzipien" erkennbar. Auch nach Herre (1955) legen die bisherigen Studien, besonders der Domestikationsforschung, nahe, „daß auch die natürlichen geographischen Rassen ... den Artumfang im allgemeinen nur erweitern". Schon Klatt habe Zweifel geäußert, ob Artausformung und Artbildung auf die gleichen Vorgänge zurückgeführt werden könnten. Die Domestikationsforschung mache zwar in manchen Fällen eine Wandlung im alten Gefüge sinnfällig, zum Verständnis des Werdens neuer Ordnungen zwischenartlicher Bedeutung, also echten evolutiven Geschehens, biete sie aber kein Modell. Auch nach Goldschmidt (1955) sind Rassen weder Spezies in nascendo noch Modelle für das Werden von Arten, sondern nur „Sackgassen innerhalb der Art". Die Unterschiede zwischen

größeren Organismengruppen in der Natur seien derart, daß sie sich nicht direkt mit der Art und Weise vergleichen ließen, in der lokale Rassen einer Art oder die Arten einzelner Artengruppen miteinander in Beziehung stehen.

Faßt man die Rassen- und Artbildung in dieser Weise auf, dann stellt dieser Prozeß nur eine Realisierung und ein phänotypisches Sichtbarwerden der in einer Art bzw. Gattung niedergelegten Differenzierungsmöglichkeiten dar. Die Kreuzungspolygone zeigen dann, wieweit dieser Prozeß durch Rekombination, Hybridisation, Chromosomen- und Genommutationen in Verbindung mit Selektion und geographischer Isolation gediehen und welche Fülle an Differenzierungsmöglichkeiten in einer Gattung enthalten sind und verwirklicht werden können. Mayr (1963) spricht deshalb von den einer „Gattung innewohnenden Vermögen (potentialities)". Das eigentliche phylogenetische Problem ist dann nicht mehr die Entstehung von Rassen, Arten und Artenschwärmen, sondern das Werden der Gattung mit ihrem Potenzenschatz, die diese Formengruppen aus sich entläßt. Trifft das zu, dann verlieren die Prozesse, die sich innerhalb einer Art bis zur Ausbildung der „Grenzfälle zwischen Rasse und Art" und der „Arten" einer Superspezies oder Gattung abspielen, ihre eigentliche evolutive Bedeutung. Sie ließen sich dann weder auf die echte transspezifische oder vielleicht richtiger transgenerische Evolution extrapolieren, noch als Modelle für deren Ablauf verwerten.

Die Frage nach der Entstehung der Art, die wir zu beantworten suchten, hat wohl deutlich gemacht, daß Arten räumlich-zeitliche Phänome oder historisch-räumliche Wirklichkeiten sind. Sie erweisen sich deshalb als etwas Dynamisches, etwas, das in der Zeit geworden ist und wird, und zugleich auch als etwas Statisches und Beharrendes, das der jeweiligen Umwelt angepaßt erscheint. Arten sind zeitliche Verkörperungen harmonischer, gut integrierter Genkomplexe. Ohne Arten und ihre erstaunliche Vervielfältigung durch unterschiedliche Speziation gäbe es keine Veränderung und Mannigfaltigkeit, keine Anpassung und kein Ausstrahlen in neue Lebensräume. Die Arten sind die natürlichen Einheiten der Evolution, wenn es auch zur Zeit noch umstritten ist, ob diese Einheiten in den über die Rassenbildung durch Polyploidie oder geographische Isolation entstandenen „Arten" vorliegen oder aus den Superspezies mit ihren Artenschwärmen bestehen oder in den pluripotenten Gattungen mit ihrer Fülle von Differenzierungsmöglichkeiten zu suchen sind. Der betreffenden Einheit wäre dann die eigentliche evolutive Bedeutung zuzusprechen. Aber erst die exakte Erklärung ihres Entstehens und Werdens, die noch aussteht, kann den Schlüssel zum vollen kausalen Verständnis der transspezifischen bzw. transgenerischen Evolution bringen.

Eine ausführliche Darstellung des Problems der Art findet sich in: P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität, Kap. IV: „Speziation", S. 148–199 (Quaestiones disputatae, H. 26/27, Freiburg 1965). Dort sind auch die Titel der im Aufsatz zitierten Arbeiten angegeben.

UMSCHAU

Neue kanaanäische Götterbronzen und die Bibel

Die Patriarchen haben den Gott, der sich ihnen offenbarte, spätestens nach ihrer Einwanderung in das Land Kanaan mit dem kanaanäischen Schöpfergott El, dem Gott, der nach der kanaanäischen Religion an der Spitze des Pantheons stand und als Vater aller Götter und Menschen verehrt wurde, identifiziert und auch an den Heiligtümern Els, die im Land schon existierten, ihre Opfer dargebracht. Das läßt sich aus den biblischen Nachrichten mit hinreichender Sicherheit entnehmen, sosehr dann auch die Einzelheiten der Patriarchenreligion für uns noch im Dunkel liegen[1]. Bis vor einigen Jahrzehnten wußten wir aus außerbiblischen Quellen kaum etwas Näheres über die Gestalt des kanaanäischen Schöpfergottes, und die biblischen Nachrichten sind natürlich immer schon von der klassischen Jahweverehrung des Alten Testaments her gefärbt. Durch die seit 1929 laufenden französischen Ausgrabungen in Ras Schamra in Nordsyrien, dem alten Ugarit, hat sich die Lage geändert. Dort wurden mehrere mythologische und kultische Texte gefunden, in denen El die zentrale Rolle spielt. Was weiter fehlte, war Sicherheit über seine bildliche Darstellung. Es gab zwar eine Stele, die einen König vor einem thronenden Gott darstellte und die man gewöhnlich als El-Darstellung interpretierte, aber das war nicht mehr als eine Vermutung. Diese Lücke ist nun durch neue Funde geschlossen, und zwar in der Hauptsache wieder in den immer noch weitergehenden, so ergiebigen Ausgrabungen von Ras Schamra. C. F. A. Schaeffer, der verdiente Ausgräber von Ugarit, berichtet darüber in der neuesten Nummer der Zeitschrift „Syria“[2].

1961 wurde bei den Ausgrabungen in der Südstadt von Ugarit im Bibliotheksraum des Hauses eines Zauberpriesters ein Tongefäß etwa in der Form eines Maßkrugs gefunden, das auf hellem Grund schwarzbraun eingebrannt eine Gottheit mit Tiara, in der Hand einen Trinkbecher, auf einem Schemel sitzend zeigt. Sie ist umgeben von Sternen. Vor ihr steht ein mit Speisen bedeckter Tisch und ein großes Weingefäß, aus dem eine andere Gestalt, ein Gott oder der König, schöpft. Ferner sieht man ein junges Pferd. Die Darstellung paßt zu der schon erwähnten früher gefundenen Stele, die als El-Darstellung interpretiert worden ist. Diese Deutung wird erhärtet durch einen neuen mythologischen Text, den man in der gleichen Bibliothek gefunden hat. Er schildert ein himmlisches Mahl, zu dem der Göttervater El alle Götter eingeladen hat. So sehen wir El dargestellt als den bejahrten, gastfreundlichen Hausvater, der die Götter zur Freude um sich versammelt.

Aber noch wichtiger ist ein anderer Fund, der gleich zwei verschiedene ikonographische Typen des El-Bildes enthält. 1960 wurde ebenfalls in der Südstadt von Ugarit in den Grundmauern eines Hauses eine ganze Gruppe von Bronzestatuetten gefunden, die zusammengehören und – obwohl sorgfältig versteckt – in bewußter Ordnung aufgestellt waren. Im Zentrum stand eine Statuette eines thronenden Gottes. Er trägt einen Bart, und das Gesicht ist das eines älteren Mannes. Er

[1] Vgl. N. Lohfink, Welchem Gott brachte Abraham seine Opfer dar? Der Anfang der Offenbarungsreligion im Lichte neuer religionsgeschichtlicher Forschung, in: K. Rahner - O. Semmelroth, Theologische Akademie 1 (Frankfurt [2]1966) 9–26.

[2] C. F. A. Schaeffer, Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal a Ras Shamra – Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine, in: Syria 43 (1966) S. 1–19 und Tafel I–IV.

hat einen Mantel umgeworfen, Sandalen an den Füßen, auf dem Haupt trägt er eine lange Tiara, aus der nach vorn zwei Stierhörner herausragen. Die rechte Hand ist zu einem Segensgestus erhoben, die Linke hält wieder den Becher. Die Figur war ursprünglich ganz mit Gold überzogen. Zweifellos ist es El. Rechts und links davon waren zwei gleiche, offenbar aus der gleichen Gußform stammende Statuetten eines stehenden, vorwärtsschreitenden jungen Gottes aufgestellt, dessen rechte Hand im Kampf erhoben ist. Die Tiara hat keine Hörner, und nur Tiara und Gesicht waren vergoldet. Es handelt sich eindeutig um zwei Statuetten des Gottes Baal, des jungen Gottes, der sich im ausgehenden zweiten Jahrtausend im religiösen Bewußtsein der Kanaanäer immer mehr vor den Gott El schob. Im Israel der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends war ja dann Baal der große Gegenspieler Jahwes, von dessen Verehrung die Propheten immer wieder die Israeliten zurückreißen mußten. Die Bibel spricht gern im Plural von den „Baalen", und das entspricht genau der doppelten Darstellung des Baal in der neugefundenen Figurengruppe, aber auch mehreren Texten von Ugarit: Während man immer nur einen Göttervater El kannte, konnte Baal sich vervielfachen und mehrfach nebeneinander verehrt werden. In unserer Göttergruppe ist Baal noch eindeutig dem Schöpfergott untergeordnet.

Am erstaunlichsten ist das vierte Stück der Gruppe, ein unmittelbar hinter der El-Figur aufgestellter wuchtiger kleiner Stier mit gewaltigem Nacken und zwei kurzen Hörnern. In den mythologischen Texten von Ugarit hat El oft den Beinamen „der Stier", wohl um seine unerschöpfliche Zeugungs- und Schöpfungskraft zu kennzeichnen. So dürfte kein Zweifel bestehen, daß wir es hier mit einem kultischen El-Emblem zu tun haben. Der Stier steht auf einer gegossenen Platte, aus der ein Zapfen nach unten absteht, offenbar zur Befestigung des Ganzen oben auf einer Stange. Schon vor einiger Zeit ist im Ischtartempel in Mari am Euphrat bei Ausgrabungen eine Standarte gefunden worden, auf der ein Triumphzug dargestellt wird. Dabei trägt ein Mann eine Stange, auf der sich oben ein plastisches Stierbild befindet. Ein solches Stierbild haben wir hier als Darstellung Els offenbar in natura. Es wurde wohl als Standarte bei Kriegszügen und bei Siegesprozessionen vorangetragen. Als eine derartige Standarte werden wir uns den „Stab Elohims" vorstellen müssen, den Moses während der ganzen Amalekiterschlacht, von Aaron und Chur gestützt, hochhielt (Ex 17, 9. 12). Auch das „goldene Kalb", das Aaron anfertigte, als Moses zu lange auf dem Berge blieb, muß wohl als solch eine El-Standarte gedacht werden, denn die Bitte des Volkes lautet: „Auf, mache uns einen Gott, der vor uns herzieht!" (Ex 32, 1) Die „goldenen Kälber", die Jeroboam nach der Reichsteilung in Betel und Dan aufstellen ließ, wären sicher nicht akzeptiert worden, wenn sie nicht eben die alte Tradition der El-Darstellung im Stiersymbol aufgegriffen hätten (1 Kg 12).

Daß es im hohen Norden Palästinas, wo die Stadt Dan lag, eine aus dem zweiten Jahrtausend kommende Tradition der El-Verehrung unter einem Stierbild gegeben hat, scheint ein Zufallsfund der letzten Zeit aus der Gegend südlich von Tyrus im Grenzgebiet von Israel und Libanon anzuzeigen. Es handelt sich um eine relativ große Bronze (50 cm lang, 45 cm hoch), einen Jungstier in sexueller Erregung darstellend. Auf der Scheibe zwischen den Hörnern ist das ägyptische Lebenszeichen zu sehen. Die Augen sind aus Elektron oder Weißgold eingelegt, ebenfalls über den ganzen Körper verteilt stilisierte Sterne. Auch hier dürfte es sich um ein El-Bild handeln. Die langgestreckte Gestalt des unter ägyptischem Formeinfluß geschaffenen Stiers muß aus dem 14. Jahrhundert vor Chr. oder später stammen. Ähnliche Statuen wurden bei den Ausgrabungen in Enkomi-Alasia auf Cypern gefunden, und zwar in Verbindung mit Opferstätten, an denen Stiere geopfert wurden.

Da wir einen kontinuierlichen religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Gott El der Kanaanäer, dem Gott der Patriarchen und dem Gott Jahwe der Religion des Bundesvolkes Israel annehmen dürfen, erhellen diese Bronzefunde, wie gezeigt, einige Angaben der Bibel. Wir müssen damit rech-

nen, daß die Religion Israels nicht von Anfang an, mindestens nicht überall im Land, ganz bildlos war. Erst auf die Dauer hat sich der bildlose Jahwekult bei der Bundeslade als einziger legitimer Kult in Israel durchgesetzt. Mit ihm hängt wohl das Bilderverbot des Dekalogs zusammen, soweit es nicht als Verbot der Verehrung der Bilder „anderer Götter" verstanden wurde.

Norbert Lohfink SJ

Zur Erforschung der „Deutschen Mystik"

1957 schrieb der derzeitige Würzburger Germanist, Kurt Ruh, über ein posthum erschienenes, aber schon 1874 fertiggestelltes Buch des streitbaren Dominikaners Heinrich Seuse Denifle: „Wir halten sein opus posthumum immer noch für den gewichtigsten Beitrag zu einer Geschichte der mystischen Sprache." Vielleicht eine Bankrotterklärung, aber zuerst eine Verneigung vor dem großen Forscher und vor allem die Formulierung einer Aufgabe. Angeregt durch den 600. Todestag von Heinrich Seuse, kann ein kurzer Bericht über das, was nun doch geschehen ist und geschieht zur „Erforschung der Deutschen Mystik", natürlich nur impressionistisch Eindrücke sammeln. Zum Glück konzentriert sich die Forschung so deutlich auf einige Schwerpunkte, daß diese willkürlich ausgewählten Eindrücke als typisch für ganze Forschungsgebiete gelten dürfen. Vorauszuschicken ist nur, daß der Begriff der „Deutschen Mystik", gegen den schon Günther Müller polemisierte und den heutzutage Josef Koch aus dem Sprachgebrauch verbannen möchte, für uns den Raum der gehaltvollen, spirituellen Literatur des mittelalterlichen Deutschland abstecken soll.

Grundlage alles Weiteren sind biographische und geographische Forschungen. Wer war Wer? Wo lebte er? Was trieb er? Was schrieb und predigte er? In welchen größeren Zusammenhang ist er einzuordnen? Hier ist seit Denifles Tagen viel gearbeitet worden. Im Vergleich zu Pater Denifle, dem vielleicht größten Eckhartforscher, wissen wir z. B. viel genauer, wer Eckhart war, obgleich die Umstände von Eckharts Tod immer noch ungeklärt bleiben. In der Ordenshistoriographie ist manches geleistet worden. Eine Hildegard von Bingen ist aus dem mystischen Dunkel ins klare Licht der Geschichte getreten. Es gelingt immer präziser, den halbchristlichen Umkreis der christlichen Frömmigkeit, die verschiedenartigsten Sekten und Häretiker zu fassen; so wird etwa die Rolle des arabisch-jüdischen Neuplatonismus immer deutlicher. Besonders die niederländische Frömmigkeit, die damals eine Einheit mit der „rheinischen Mystik" (wie die Franzosen sich ausdrücken) bildete, wird von einem um die Zeitschrift „Ons geestelijk Erf" gruppierten Forscherteam bis in subtilste Details erforscht.

Ein eben erschienenes Buch zeigt, wie genau man heutzutage auf diesem historiographischen Gebiet arbeitet. Die „Birgittinische(n) Klostergründungen des Mittelalters" [1], die der schwedische Forscher Tore Nyberg in einem gut lesbaren, aber etwas breitem Deutsch beschreibt, machen ähnlich wie die ebenfalls in letzter Zeit erforschten Ritter- (Kreuzherren, Schwertbrüder) oder Eremiten- (Wilhelmiten) Orden keinen belanglosen Seitenpfad für das Verständnis mittelalterlicher deutscher Spiritualität aus. Es mag hier genügen, auf die seltsame Gestalt der Doppelklöster hinzuweisen, in denen – vereinfachend gesagt – die „vita contemplativa" von 72 Ordensleuten (60 Nonnen, 8 Laienbrüder, 4 Diakone) und die „vita activa" von 13 (12 + 1) Priestern gepflegt werden sollte; auf die bis ins einzelne ausgearbeitete Symbolik für den Bau der Klöster; auf die prophetische Rolle der Gründerin, deren Gestalt bei den Verhandlungen

[1] Tore Nyberg, Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters (Lund: Gleerup; München: Universitätsbuchhandlung Frank 1966) 265 S. Kart. 21,50.

des Reformkonzils zu Konstanz keine geringe Rolle spielte.

Der nächste Schritt sind gesicherte Texte. Hier ist – und das wird noch geraume Zeit so bleiben – die vom Eckhart- und Thomas-Institut zu Köln bearbeitete Eckhart-Ausgabe vorbildlich. Was dort an philologischer Genauigkeit und geistreicher Kombinatorik, an Quellenforschung (oft bis zu den Vorsokratikern) und Interpretationskunst geleistet wird, gehört auf ein Ruhmesblatt. Manches andere wäre zu nennen: das Ringen um einen gesicherten Mechthild von Magdeburg-Text, die deutsche Übertragung der Schriften Hildegards von Bingen, die Heidelberger Nikolaus von Kues-Ausgabe. All dies liegt aber noch auf der Linie der Denifleschen Forschungen.

Auf zwei Gebieten sind jedoch entscheidende Neuansätze gemacht worden. Man hat –von Martin Grabmann angeregt, von Wolfgang Stammler aufgegriffen und heute besonders unter der Leitung von Kurt Ruh weitergeführt – eine „deutsche Scholastik" entdeckt, also scholastisches Schrifttum in deutscher Sprache. Aber, und dies ist für unsern Bericht das Entscheidende, mit der Übertragung ins Deutsche wurde die Fachsprache zur Volkssprache und aus den abstrakten, dogmatischen Formulierungen wurden spirituelle Anregungen. Ein weiterer Neuansatz ist die Beschäftigung mit der deutschsprachigen franziskanischen Literatur. Hier muß die Habilitationsschrift von Ruh, „Bonaventura Deutsch"[2], genannt werden.

Beide Vorstöße sind in den Anfängen; man sichtet noch das Material und ediert Texte. Sicher aber wird in Zukunft die „Deutsche Mystik" mit einer viel bunteren Palette gemalt werden als es zu Denifles Zeiten geschah. Manche Strömungen müssen noch untersucht werden: die augustinische Geistigkeit, für die Adolar Zumkeller ein fast unübersehbares Material bereitstellt; die kartäusische Frömmigkeit, die in der Spätzeit des Mittelalters vielleicht der Träger der Spiritualität war (der Gründer der „Devotio moderna" kommt von dort; Rosenkranz und Herz-Jesu-Frömmigkeit haben dort ihre Heimat; die deutschsprachige Gebetsliteratur kann nur auf diesem Hintergrund verstanden werden; fast die gesamte Eckhart-Überlieferung ist durch kartäusische Hände gegangen; Ignatius von Loyola ist der kartäusischen Frömmigkeit verpflichtet usw.), der Einfluß der Viktoriner, des hl. Bernhard, oder, weiter zurück, Gregors des Großen (Jean Leclercq nennt seine „Moralia" das mittelalterliche Lehrbuch des geistlichen Lebens), des Ps. Dionysius, des hl. Augustinus. Es herrscht bei den Forschern kein Zweifel, daß all dies philologisch exakt in den Texten greifbar ist; aber es kostet noch manche Vorarbeit, ehe es gegriffen werden kann.

Der dritte Schritt wäre die geistesgeschichtliche Deutung der Texte und – über sie hinaus – der Spiritualität des Mittelalters, eine Aufgabe, deren Bedeutung allein daraus erhellt, daß nur von hierher – in Kontinuität und in Abhebung – Luther zu verstehen ist. Auf dieses Forschungsgebiet hin ist wohl auch die nicht zu überhörende Schelte gerichtet, die Ruh aus der Sicht seines germanistischen Fachgebiets ausgesprochen hat. Wie einige Blicke in die neuere Literatur zeigen, wurde auch hier manches getan. Die klassische Darstellung der „Ketzergeschichte des Mittelalters" durch Herbert Grundmann[3], in ihrer Weite überlegen und zugleich genau in Einzelheiten, steckt den Raum ab, in dem die „Deutsche Mystik" gewachsen ist, die zwar orthodox, aber mit ketzerischen Bewegungen eng verbunden ist. Was er anderswo schreibt, daß „gerade das theologische System und die spekulativen Lehren der deutschen Mystik eben nicht die Grundlage, der Ausgangspunkt und Quellgrund, sondern die gedankliche Rechtfertigung und der Versuch einer Einordnung und theologischen Bewältigung jener Erfahrungen (sind), die zuerst in der Erlebnismystik der religiösen Frauenbewegung

[2] K. Ruh, Bonaventura Deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und -scholastik (Bern 1956).

[3] Herbert Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. v. K. D. Schmidt u. E. Wolf, Bd. 2, Lfg. G) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963) 66 S. Kart. 8,80.

erwachsen sind", müßte noch viel mehr beachtet werden. Wie eine Fortsetzung liest sich der gleichfalls zum kirchengeschichtlichen Handbuch gehörige Faszikel Bernd Moellers über das „Spätmittelalter" [4]. Der junge evangelische Professor beherrscht zwar die Literatur nicht ganz so souverän wie Grundmann; z. B. hat er übersehen (36), daß gerade die für seine Darstellung wichtigen Bände der „Geschichte des Benediktinerordens" von Philibert Schmitz nicht in die von ihm alleinig zitierte deutsche Übersetzung aufgenommen wurden. Aber die überaus objektive Darstellung und die Konzentration auf den eigentlichen Mittelpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung, auf die Spiritualität, machen auch seine Arbeit zu einem unentbehrlichen Informations- und Nachschlage-Werk. Auf jeden Fall dokumentiert sie, daß die Zeit der Polemik und Apologetik vorbei ist.

Tiefer in Einzelfragen möchte der eben erschienene Sammelband über den letzten der drei großen „Deutschen Mystiker", Heinrich Seuse[5], eingehen. (1960 erschien die Aufsatzsammlung „Meister Eckhart der Prediger", 1961 das Parallelwerk „Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker".) Erstaunlich und erfreulich ist der Ordens-, Landes- und Konfessionsgrenzen überschreitende Kreis der Mitarbeiter; erstaunlich und erfreulich ist ebenso die breitgestreute Themenwahl: Historische Grundlagenforschungen über den Kult und das Grab Seuses, über die geistige Atmosphäre (im Aufsatz über „Die Brüder und Schwestern des freien Geistes ..." scheint mir der oben skizzierte Ansatz Grundmanns völlig mißachtet zu sein), Handschriftenkunde (Stephan Axters macht 507 Handschriften mit niederländischen Seusetexten ausfindig), philologische Untersuchungen, worunter mir die Abhandlung „Zum intellektuellen Wortschatz Heinrich Seuses" der französischen Forscherin Claire Champollion und Kurt Ruhs Vergleich Seuses mit Gedicht und Glosse „Vom Überschall" besonders wichtig erscheinen. Für die geistige Erfassung Seuses sind Herma Pieschs Konfrontierung mit Eckhart (wichtige Einzelergebnisse, aber zu apologetisch) und Ignaz Weilners Untersuchung über die „Aszese des Humors" (leider zu kurz) interessant; die beiden Würdigungen aus der Hand von Seuses Ordensgenossen sind etwas zu panegyrisch (alle wichtigen Personen bekommen z. B. das Epitheton „bezaubernd": Dominikus 267, Jordan von Sachsen 305, Seuse 303). Alles in allem, ein gewichtiges Buch, das aber gerade in den uns heute interessierenden Fragen nicht ganz den Erwartungen entspricht.

Es gibt beispielsweise eine Diskussion darüber, ob man bei Eckhart den Akzent mehr auf das persönliche Erleben oder auf die überkommene Tradition und die denkerische Reflexion zu legen hat. Auch für Seuse steht fest, daß er sich denkerisch um die Probleme des religiösen Lebens bemühte (schon Denifle zeigte die Abhängigkeit von Thomas), daß er im Einfluß des „Minnesangs" (vgl. Julius Schwietering und J.-A. Bizet) und der „Rittervorstellungen" (Maria Bindschedler im eben erwähnten Sammelband) stand, daß er mit der geistlichen Literatur der Tradition und den spirituellen Impulsen seiner Zeit vertraut war. Man weiß, wie frei er seinen eigenen Lebensbericht legendarisch-theologisch (anderthalb Jahrtausende vorher hätte man es mythologisch nennen müssen) ausdeutete. Was bedeutet dies für die „Mystik" Seuses? Wie tief ist seine Erfahrung im Denken und Sprechen seiner Umwelt verwurzelt? Jean Orcibal hat in seiner philologisch nicht höchstwertigen, aber theologisch und geistesgeschichtlich überragenden Arbeit über „Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-flamands" [6] gezeigt, wie eng die verurteilte Doktrin Eckharts und das Denkgebäude des Kirchenlehrers der Mystik, Johannes' vom Kreuz, zusammengehören; ein einziger Traditionsstrom trägt beide. Dabei wird die Größe des Spaniers nicht herabgemindert; nur wird aus

[4] Bernd Moeller, Spätmittelalter (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 2, Lfg. H) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966) 44 S. Kart. 6,80.

[5] Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966. Gesammelt u. hrsg. v. E. M. Filthaut (Köln: Albertus Magnus Verl. 1966) 477 S. Lw. 42,–.

[6] J. Orcibal, Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rhéno-Flamands (Bruges 1966).

dem Monolith (der Topos der göttlichen Inspiration wurde auf fast jeden geistlichen Lehrer angewandt) ein Zeuge der christlichen Tradition.

Mit solchen Überlegungen aber sind wir wieder bei der anfangs erwähnten Fragestellung Ruhs angelangt. Die Erforschung der „mystischen Sprache", der Rolle, die das Wort in der Wiedergabe, aber auch in der Geburt religiöser Erlebnisse spielt, das Problem, ob Sprechen und Sich-Ausdrücken nur akzidentelle Vehikel für die Erfahrung sind, oder ob gerade im Christentum das „Wort" mit der religiösen Innerlichkeit eine untrennbare, vorgängige Einheit bildet, entspricht wahrhaftig einem Anliegen unserer Zeit. Sollte dafür das Studium der „Deutschen Mystik" nicht mehr hergeben, als man bisher erarbeitet hat?

Josef Sudbrack SJ

Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts

Nach den „Polnischen Pointen" und der „Polnischen Poesie" liegt nun auch als handlicher grüner Hardcover mit weißrotem Nationalemblem auf dem Buchrücken Karl Dedecius' jüngstes Werk vor, die „Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts" [1]. Dieses „umfassendste Kompendium" moderner polnischer Prosa in deutscher Sprache, ein Teamwork der besten Polnischübersetzer unter der Ägide von Dedecius, erfüllt alle Ansprüche, die man, verwöhnt von der Flut einander übertreffender Sammlungen dieser Art, an eine Anthologie zu stellen gewohnt ist. Dem zweiteiligen Textteil folgt ein Anhang mit einer nahezu erschöpfenden Bio-Bibliographie der polnischen Autoren und ihrer deutschen Übersetzer, eine knappe polnische Phonetik und das unbedingt als Vorwort zu lesende Nachwort von Dedecius. Es skizziert den enttäuschungsvollen Weg zur Weltgeltung der polnischen Literatur in ihren besten Vertretern und versucht anschließend das Werk jedes in der Sammlung vorgestellten Autors kurz zu würdigen. Doch nicht der unschätzbare Informationswert des Anhangs, sondern der Textteil dieses vorbildlichen Lesebuchs sichert ihm einen hervorragenden Platz unter den großen Prosasammlungen der Gegenwart. Die Texte gliedern sich nicht chronologisch, sondern nach ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit. Den „Erzählern der Wirklichkeit" in symbolistischer, naturalistischer oder expressionistischer Manier folgen die „Erzähler der Überwirklichkeit", die Traumdeuter und Visionszeichner. In den akustisch-musischen Elementen der ersten und in den optisch-visionären der zweiten Gruppe – beide durchsetzt von „traditionellen" und „modernen" Komponenten – spiegeln sich die beiden Haupttendenzen polnischer Prosa aus dem Zeitraum zwischen dem Jahrhundertbeginn und dem Ausbruch des zweiten Weltkriegs: ein literaturgeschichtliches Lesebuch, das man getrost den „polnischen Killy" nennen darf.

Mitten durch diese polnische Literaturlandschaft – von Janusz Bruchnalski als blaue Wolke über herbstlich-kahler Schwarzlandschaft auf dem Buchumschlag bildhaft verkürzt – führt die Zäsur des ersten Weltkriegs und trennt diese Zeit in die Phase der Wahrheitsüberlieferung und die der Wahrheitsfindung. Der abgründigste Vertreter dieser zweiten Phase ist der von seinen Zeitgenossen zu Unrecht verkannte, erst gegen Ende der fünfziger Jahre wiederentdeckte *Stanisław Ignacy Witkiewicz*. Gleichzeitig mit Musils „Mann ohne Eigenschaften" erschien sein Roman „Unersättlichkeit" [2], dessen zweites Kapitel in der oben besprochenen Anthologie abgedruckt ist. Die Folie zu diesem Biogramm einer erlöschenden Persönlichkeit bildet die „Gelbe Gefahr", den Umweltraum Polen, das letzte Bollwerk des Westens gegen die kommuni-

[1] Polnische Prosa des 20. Jahrhunderts. Vorgestellt von Karl Dedecius. Teil 1. München: Hanser 1966. 326 S. Lw. 24,–.

[2] Stanislaw Ignacy Witkiewicz, Unersättlichkeit. Roman. Mit einem Nachwort von Witold Gombrowicz. München: Piper 1966. 595 S. Lw. 28,–.

sierten Chinesen nach dem desorganisierten Rußland. Projiziert auf den utopisch-apokalyptischen Endzustand einer allgemeinen „Vertruppsung", Ideenlosigkeit und verdummten Automatisation der Menschen und von sachlichen Informationen unterbrochen, schildert der Autor die stufenweise Transformation des frühreifen adligen Abiturienten Genezyp Kapen. Das Erlebnis eines angeketteten Köters und der Hamadria-Affen in der Menagerie – Sinnbilder der eigenen Geworfenheit und der im Handlungsträger repräsentierten Menschheit – öffnen ihm den Blick für die eigene Unfreiheit unter der Despotie seines gottähnlichen Vaters. Auf den geistigen Abbau in der Einsiedelei des Fürsten Basil folgt das Erlebnis von Tengiers Herrenliebe und das Liebeserlebnis mit der Fürstin Ticonderoga, dem „Engel der Zügellosigkeit". Damit sind die Grenzen des knabenhaften Ich endgültig überschritten. Der vor seinen Augen vollzogene Treuebruch seiner fürstlichen Geliebten und die Enttäuschung seiner Mutter – er findet die geborene Gräfin und wirkliche Baronin nackt und vor Liebeserschöpfung schlafend in den Armen Michalskis, des Parteisozialisten und Liquidators des väterlichen Erbes – keltern Genezyp zur letzten Reife. Der Prozeß des „Erwachens" (1. Teil) ist beendet, die Bewußtseinsspaltung perfekt. Die ursprünglich als willkommener Ausweg empfundene Disziplin der Offiziersschule und der sexuelle Überdruß an der Fürstin potenzieren Genezyps Zweipersönlichkeit. Er findet weder in der Nähe des nach Nietzsche konzipierten Übermenschen Kocmoluchowicz noch in der Begegnung mit der nymphomanen Persy Trost. Erst mit der Ermordung des sich ihm als Ersatz für die entflohene Persy anbietenden Oberst Weborek gelingt Genezyp der Überstieg in die Freiheit und Sorglosigkeit eines Automaten. Die zweite Transformation in eine postpsychotische Persönlichkeit ist erreicht. Als vollautomatisches Stück Vieh ist er ohnmächtig, den heldischen Kampf des Individuums um einen metaphysischen, nicht gesellschaftlichen Platz in der Allwelt weiterzuführen. Die Begegnung mit Elisa leitet die letzte Wandlung, die Sublimierung, ein. Dieses dritte Weib, engelhaft schön und vergeistigt in unerreichter Vollendung, bringt ihm endlich die ersehnte wirkliche Liebe. Die Hochzeitsnacht im Hotel „Splendid" türmt die Ereignisse zum Kulminationspunkt des Romans. Im Bewußtsein, Elisa im Augenblick der letzten Einheit vernichtet zu haben, erreicht Genezyps metaphysische Unersättlichkeit ihre endgültige Sättigung. Was diesem Höhepunkt noch folgt, ist nur noch ein der Armee verschriebenes vollautomatisiertes Leben mit geringen Spannungsmomenten. Zum Selbstmord unfähig, restlos entproblematisiert, geht Genezyp in dem sinnlosen Leben eines uniformierten Automaten völlig auf, eingebettet in das ebenso sinnlose Treiben einer Armee von Automaten.

Der für den Entwicklungsgang der Menschheit paradigmatische Weg Genezyps vom „Erwachen" (1. Teil) zum „Wahnsinn" (2. Teil) zeigt den geistigen und literarischen Standort dieses Werkes. Der unermüdliche Versuch, die eigene Geworfenheit zu übersteigen, und das an seinen eigenen Grenzen ewige Scheitern Genezyps verweisen in die Gedankenwelt Heideggers und in die Jaspersche Existenzerhellung. Mehr jedoch als die verblüffende Gleichzeitigkeit identischer Gedankengänge mit den deutschen Existenzphilosophen erstaunt die zeitliche Vorwegnahme des Sartreschen Existenzialismus in der künstlerischen Diskussion des Primats des Bewußtseins und des Freiheitsproblems. Das im Roman oft und mit aller Deutlichkeit – besonders im Nachwort des Dichters – apostrophierte Erlebnis der Romanform-Krise dagegen, aber auch die gemeinsame Thematik des an seiner Existenz und der Sinnlosigkeit der Welt verzweifelnden Menschen erweisen – die expressionistische, zum Absurden neigende Sprachgebärde ausgenommen – Witkiewicz' Verwandtschaft mit Musil und Th. Mann.

Mit dem befremdenden Titel seiner Parabelsammlung „Kongreß der Blumenzüchter" – scheinbar ohne Beziehung zum Inhalt – glaubt man *Adam*[3] eher in der Nachfolge Bacons –

[3] Artur Adam, Kongreß der Blumenzüchter. 12 Parabeln. München: Biederstein-Verl. 1966. 197 S. Lw. 16,80.

für ihn war die Parabel eine Kunst der Verhüllung – als Kafkas oder Brechts. Dieses „Understatement" zwischen Titel und Inhalt steigert sich, wenn der Leser sich plötzlich provoziert fühlt, die Anredeform des Vorworts von „Verehrter Autor" in „Verehrter Leser" zu korrigieren. Doch bald bemerkt er seinen Irrtum, daß er es nicht mit einem Vorwort, sondern bereits mit der ersten der zwölf Parabeln zu tun hat. Diese scheinbar vollkommene Abgelöstheit vom Gegenstand, das Fehlen einer direkten Verknüpfung mit dem gemeinten Objekt, ist für die Parabel charakteristisch. In der bündigen Erzählweise Adams, in seiner Beschränkung auf einen genau präzisierten Fall – der zwar zugleich ähnliche, beliebig auswechselbare Fälle erhellt, den gemeinten aber genau trifft! – und in der pointenhaften Zuspitzung, die sich auch als knapper Sinnspruch wiedergeben ließe, zeigt sich die echte Parabelstruktur von Adams Erzählungen. Am überzeugendsten gelang dies Adam in „Das Ausstopfen von Vögeln", im „Uhrmacher Piko" und im „Kongreß der Blumenzüchter". Während in den anderen Parabeln – es sind vielmehr Novellen mit parabolischer Struktur – das Gleichnishafte und die Fabel überwiegen, die Prägnanz sich durch allzu detailliertes Erhellen eher auflöst als potenziert, gewinnt gerade in den besten Stücken Adams die Parabel ihre Leuchtkraft und Geschlossenheit durch das im Klartext ausgesparte, aber zwischen den Zeilen angedeutete Objekt, das nur im Analogieschluß zu ermitteln ist. Diese Ermittlung dürfte dem nicht schwerfallen, der einigermaßen mit der gegenwärtigen Situation des polnischen Menschen und Schriftstellers insbesondere vertraut ist. Die im goetheschen Sinne des Wortes „lakonischen Parabeln" Adams gehören wohl zu den gelungensten phänomenologischen Kasus-Parabeln, wie sie ihre besten Vertreter – Kafka und Brecht – gepflogen haben, und zwar auf Grund ihrer hermeneutischen Funktion in der Erschließung neuer Erzählstrukturen wie auch in ihrer die Wirklichkeit demaskierenden Funktion. Über die Notwendigkeit neuer Erzählformen belehrt uns der Autor mit seiner ersten Parabel, wenn er den Bürgermeister von Guliany zur Begrüßung des Dichters, nachdem er ihm einige Proben der dort gepflogenen Erzählkunst präsentiert hat, in apophthegmatischer Zuspitzung sagen läßt: „Wievielmal haben wir in Guliany immer wieder dieselben Geschichten von immer wieder denselben Reisen immer wieder derselben Männer und Frauen zu immer wieder denselben Meeren und tropischen Ländern zu hören bekommen, wievielmal haben wir von den wunderbaren Vereinigungen immer wieder derselben Familien und Liebespaare nach jahrelanger Trennung vernommen ... Wahrlich, wir haben das alles schon über, ehrwürdiger Autor ..." Die Ermittlung der in den Parabeln verhüllten Wirklichkeit dagegen überläßt der kluge Autor dem findigen Leser selbst, ähnlich wie Harsdörffer, der sagte: „Diese (die Fabeln) lassen wir den alten Weibern und Kindern / welche der Lehre wenig achten / jene (die Parabeln) aber wird verständigeren Leuten billich beygemessen." Mit seiner Parabelsammlung schuf Adam nicht nur ein östliches Pendant zu dem westlichen Grundmodell für das Dichtungsverständnis unserer Zeit im Sinn Kafkas oder Brechts, sondern gab uns ebenso eine Kostprobe von der „neuen Literatur einer neuen Wirklichkeit", wie sie uns Dedecius im zweiten Teil seiner Anthologie im Frühjahr kommenden Jahres vorzustellen versprochen hat.

Ernst Josef Krzywon

60 Jahre „Anthropos"

1965 erschien der 60. Band der internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde „Anthropos". 1906 war sie von P. Wilhelm Schmidt SVD begründet worden. Es war eine Zeit, wo die Religionen der schriftlosen Völker noch sehr wenig bekannt waren. Unter dem Einfluß idealistischer und monistischer Systeme und des Evolutionismus war man nur zu sehr geneigt, jede neu entdeckte Religionsform um so eher für das erste Stadium

des eben aus der Tierheit hervorgegangenen Menschen zu halten, je roher sie war, und a priori aus der abstrakten Stufenfolge vermeintlicher Einfachheit eine geschichtliche Folge zu konstruieren, die alle Völker im Religiösen durchlaufen hätten. Der Eingottglaube konnte natürlich nur das sehr späte Ergebnis dieser notwendigen Entwicklung sein. Seelenglaube, Ahnenkult, Mana- oder Machtglaube, Magismus oder Zauberglaube, Totemismus, Vergöttlichung der Gesellschaft (Soziologismus) wurden so nacheinander als die Urform der Religion hingestellt, oft mit dem Hintergedanken, daß etwas, was aus so groben Irrtümern entsprungen war, keinen Anspruch auf Wahrheit erheben konnte.

In dieser Lage war die Gründung der Zeitschrift durch P. Schmidt eine mutige und wissenschaftlich bedeutende Tat. Er hatte offenbar erkannt, daß es gegenüber solchen Spekulationen auf allzu enger Grundlage zuerst einmal galt, die Tatsachen allseitig zu erforschen und zur Kenntnis zu bringen. Von Anfang an enthielt darum die Zeitschrift zahlreiche Berichte über Feldforschung bei den verschiedensten Stämmen und Völkern in allen Erdteilen, wo sich schriftlose und kulturell primitive Völker finden. Mythen, Erzählungen, Riten und Gebräuche, soziale und wirtschaftliche Organisation, Sprachenkunde, kurz alles, was zur Religion und Kultur gehört, wurde behandelt. Jedem objektiven Forschungsbeitrag war die Zeitschrift unabhängig von der religiösen Überzeugung oder der Nation des Forschers geöffnet. Dazu kamen sprachwissenschaftliche Beiträge und theoretische Abhandlungen. Die ethnologische Literatur wurde laufend angezeigt und beurteilt.

Ein weiteres Verdienst von P. Schmidt war es, daß er von Anfang an Missionare zur Mitarbeit einlud und ermunterte. Durch Fragen seiner Mitbrüder in den Missionen war er zur Beschäftigung mit der religiösen Anthropologie gekommen. Dabei hatte er erkannt, daß gerade die Missionare berufen sind, ausgezeichnete Mitarbeiter in Fragen der Religion und Kultur schriftloser Völker zu werden. Sie leben ja nicht nur einige Wochen oder Monate unter diesen Völkern, sondern dauernd, und teilen soweit wie möglich ihre Lebensweise, erwerben sich auch ihr Vertrauen und können von den Neuchristen Nachrichten über deren frühere Religion erhalten, die man sonst vor einem Fremden scheu verbirgt. Dazu kommt, daß die Missionare durch eigene Erfahrung Kenntnis von der Stellung und dem Wert der Religion im menschlichen Leben besitzen, während man damals glaubte, die beste Einstellung für die Erforschung der verschiedenen Religionen sei die Gleichgültigkeit des Forschers gegenüber der Religion oder gar ihre Ablehnung. Als ob man nur dann über Kunstwerke richtig urteilen könnte, wenn man der Kunst gleichgültig gegenübersteht! Die Mitarbeit an der Zeitschrift und die Anregungen, die von ihr ausgingen, hatten dann anderseits die Wirkung, daß die Missionare besser vorbereitet und mit tieferem Verständnis an ihre Arbeit herangehen und wertvolles Kulturgut pflegen und erhalten konnten.

Bald hatte sich die Zeitschrift einen ehrenvollen Platz erworben. Ein ausgebildeter Stab, der meist zuerst fremde Völker an Ort und Stelle kennengelernt hatte, hat dann das Werk von P. Schmidt bis heute weitergeführt, zuerst in St. Gabriel bei Mödling, dann in der NS-Zeit in Froideville bei Fribourg (Schweiz) und, seit einigen Jahren, im neuen Anthropos-Institut in St. Augustin bei Bonn.

Der stattliche Jahrgang 1965 (Paulusverlag, Fribourg) zeigt, daß das ursprüngliche Programm mit Erfolg weitergeführt wird. Schon dieser eine Band läßt ahnen, welche Fülle von Material für die ethnologische Forschung in den bisherigen Bänden enthalten ist. Die Zeitschrift ist für Religionswissenschaftler, Ethnologen und Anthropologen unentbehrlich und genießt in Fachkreisen ein hohes Ansehen. Auch heute ist ein für alle Ergebnisse der Forschung offener Geist und eine ruhige, objektive Kritik für sie kennzeichnend. Ihr internationaler Charakter erweist sich durch die Herkunft der Mitarbeiter und durch die Sprachen, in denen die Beiträge veröffentlicht werden können. So hat sie bereits früh den Weg internationaler Zusammenarbeit eingeschlagen, wie sie sich heute in allen Wissenschaften durchsetzt. *August Brunner SJ*

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Oeser, Erhard: *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings.* Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems. Wien, München: Oldenbourg 1965. 147 S. Geh. 19,80.

In seiner Spätphilosophie, die allerdings zu seinen Lebzeiten kaum Beachtung fand, sucht Schelling den Idealismus Hegels, für den die Vermittlung das Absolute war, zu überwinden und auch von dem Idealismus der eigenen Jugendwerke Abstand zu nehmen. Die negative Philosophie, eine Reflexion nicht auf den Denkinhalt, sondern auf den Denkvollzug in seinen notwendigen Strukturen, unabhängig von der jeweiligen bestimmten gegenständlichen Erfahrung, soll zum wirklichen, persönlichen Gott führen; von da aus soll dann die positive Philosophie die Wirklichkeit verständlich machen. Schelling aber hat, wie der Verf. mit Recht bemerkt, sein Ziel nicht erreicht und verfiel in eine Gnosis. Und er konnte es nicht erreichen. Für seine negative Philosophie griff er auf die Dialektik zurück, wie er sie bei Plato und Aristoteles zu finden glaubte, obschon letzterer sie nicht sehr hoch einschätzte, eine Dialektik, die sich wesentlich von der Hegels unterscheidet, da sie sich nicht zwischen kontradiktorischen, sondern konträren Gegensätzen bewegt. Der Grund für den Mißerfolg liegt allerdings nicht da, wo der Verf. ihn sucht. Vielmehr hat die Trennung von sinnlicher und geistiger Erkenntnis nach dem Grundsatz: Nihil est in mente, quod non prius fuerit in sensu, die sich schon bei Aristoteles findet, zu dem Problem geführt, wie man die voneinander wesensverschiedenen Fähigkeiten in Verbindung bringen und der Geist im rein sinnlichen Inhalt metaphysische Strukturen finden könne, es sei denn, er lege sie, wie Kant meint, selbst hinein. Es ist ein unlösbares, weil falsches Problem, das sofort verschwindet, wenn man in jeder menschlichen Erkenntnis, also auch in der Wahrnehmung stofflicher Dinge, einen geistigen Akt sieht, der wegen der Leibgebundenheit auch eine sinnliche Seite hat. Allerdings, das Wesen irgendeines wirklichen Seienden, außer den vom Menschen hergestellten Kulturdingen, hat noch niemand erkannt. Gäbe die Abstraktion eine solche Erkenntnis, so wäre jeder Erkenntnisfortschritt unmöglich, da ja nach der Theorie mit dem Wesen als der Form alles erkannt wäre, was an einem Seienden überhaupt erkennbar ist.

A. Brunner SJ

Marsch, Wolf-Dieter: *Gegenwart Christi in der Gesellschaft.* Eine Studie zu Hegels Dialektik. München: Kaiser 1965. 316 S. Lw. 26,–.

Neben jener Gesellschaftskritik, die über Marx zu Hegel findet und an ihm geschult den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft diagnostiziert, scheint sich eine zweite Strömung abzuzeichnen. Ihr Ausgangspunkt ist ebenso die Entfremdung des modernen Menschen; aber die Fragestellung ist weniger marxistisch als christlich, so daß man Hegel mit etwas anderen Augen liest. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit von Marsch.

Seine Fragestellung: Ist die „emanzipierte Gesellschaft" (Kap. 1) auch schon die gottlose, oder ist sie von einer Theologie der Geschichte her zu verstehen, also von Entwürfen aus, wie sie W. Pannenberg, J. Moltmann und G. Ebeling versuchen? Letzteren Versuchen möchte Marsch zu Hilfe kommen mit einem Rückgriff auf einige Kategorien Hegels: in einer dicht am Text bleibenden Exegese der theologischen Jugendschriften Hegels (Kap. 2) und in einer Untersuchung über „Hegels Dialektik im gesellschaftlichen Dasein" anhand der Jenenser Arbeiten sozial-philosophischen Inhalts mit einem abschließenden Blick auf die Rechtsphilosophie (Kap. 3).

Im Widerstand gegen den Sog, der von der Logik des späteren Hegel ausgeht, versucht Marsch im letzten Kapitel, die Erkenntnisse aus den Anfängen des hegelschen dialektischen Denkens für die evangelische Ethik fruchtbar zu machen. Sie müßte „in der aufgeklärten Situation zuallererst das Entzweiende, Unversöhnte sichtbar" machen „als das Kreuz, an dem sich Gott verbirgt" (245); sie hätte dem Menschen jenes „Maß an bewußter Selbstentäußerung, an Versachlichung und Restriktion, das die aufgeklärte Kultur verlangt", zuzumuten als Teilnahme an Gottes Selbstentäußerung im Kreuz Christi, ohne das es keine Auferstehung gibt (249/250); sie müßte dennoch darauf dringen, daß sich „erst in der Praxis, dem veränderten Bewußtsein und Handeln, die Wahrheit des christlichen Auferstehungsglaubens erweisen kann" (262); sie hätte „für eine Gesellschaftsordnung einzutreten, in der die emanzipative Freiheit in ihren Entäußerungen leben kann" (264); sie – so sieht Marsch die Funktion der Kirche überhaupt – „vermittelt der Kultur, was diese – begriffe sie wirklich ihre Emanzipation zur autonomen Freiheit – auch selbst haben könnte: die unendliche Offenheit ihrer Geschichte der Menschwerdung des Menschen, die mit Christi Auferweckung anhebt und die unter dem Kreuz Jesu verwirklicht wird – Identität in der Nicht-Identität" (265). Marsch beschließt seine Arbeit mit der praktischen Anwendung einiger hegelscher sozialphilosophischer Kategorien auf unsere heutige Gesellschaft im Licht der oben angedeuteten Grundeinsichten. Die so bewußte, wenn auch kritische Aufnahme hegelscher Kategorien von seiten evangelischer Theologen scheint erneut zu bestätigen, was sich auch im katholischen Raum ankündigt: eine Neubesinnung der Kirche auf ihre Funktion innerhalb der Gesamtgesellschaft und ihrer Geschichte.

G. Schiwy SJ

HENGSTENBERG, Hans-Eduard: *Mensch und Materie.* Zur Problematik Teilhard de Chardins. Stuttgart: W. Kohlhammer 1965. 198 S. Br. 19,80.

Diskussionen über Materialismus und Materie können nur dann fruchtbar sein, wenn sich die Partner über die Definition des Materiebegriffes einigen. Es ist das Verdienst des Würzburger Philosophen Hans-Eduard Hengstenberg, diesen Begriff in klarer philosophischer Analyse sozusagen „gereinigt" und damit die Materie selbst „rehabilitiert" zu haben. Freilich ist seine Rehabilitierung nicht gleichbedeutend mit jener heute zu einer Modeströmung gewordenen Aufwertung der früher als minderwertig, ja böse angesehenen Materie. Sie besteht vielmehr darin, daß Hengstenberg wieder den Blick freimacht „für das, was Materie wirklich ist". Dies gelingt nur, wenn die „Verdunklung" unseres Materiebildes durch Pseudoontologien und Ideologien von der Antike bis in unsere Tage aufgehellt und dieses endlich ins rechte Licht gerückt wird. Einer kritischen Darstellung verschiedener Theorien der Materie von Plato über Aristoteles, Thomas, Descartes und den aus seinem Dualismus hervorgegangenen Lehren bis zum Diamat stellt Hengstenberg seine eigene Auffassung über „Form, Materie und die Konstitution des Seienden" gegenüber. Sie deckt sich in wesentlichen Punkten mit der thomistischen These über Form und Materie, die beide nicht Seiende, sondern konstitutive Aufbauteile, Prinzipien im einen Seienden sind. Als „pars substantiae" spielt die Materie eine aktiv mitkonstituierende Rolle und erleidet nicht nur, wie es die potenzialistischen Materieauffassungen behaupten, Bestimmungen von der übergeordneten Form. Diese potenzialistischen Theorien sind zudem auch sachlich-physikalisch falsch. In seiner Aussage über die aktive Bestimmungsmacht der Materie geht Hengstenberg mit seiner „konstitutiven Materieauffassung" über Thomas hinaus. Sie ist eine Absage an alle „Moment-Theorien" der Materie: den Diamat und die Vision Teilhards. Auch die neue These von Karl Rahner lehnt er ab. Er weist die innere Widersprüchlichkeit des Diamat auf, für den Geist (= Bewußtsein) doch nur entweder eine Eigenschaft der organisierten Materie oder aber ihr Produkt sein kann – welche beide einzig gegebenen Möglichkeiten sich gegenseitig ausschließen. Hengstenbergs konstitutive

Auffassung von Materie und Geist verweist auf ihre Koexistenzialität und Koessentialität. Beide bilden eine Konstitution, sie „stellen sich aktiv zueinander" und verhelfen sich gegenseitig zu ihrem je-eigenen Teilakt innerhalb des tragenden Seienden. Aus philosophischer Sicht begegnet Hengstenberg der anthropologischen Konzeption des Biologen Portmann und zeigt durch Hinweis auf die nur dem Menschen eigene „Sachlichkeit", daß wir es beim Menschen nicht mit einer tierischen Basis zu tun haben, „der ein metabiologisches Prinzip zusätzlich aufgestockt wäre".

Das „ontologische Ausdrucksgeschehen" ermöglicht es uns auch, Evolution und Schöpfung nicht mehr als unvereinbar zu betrachten. Durch das schöpferische Ordnungsgeschehen wird ja weder die geschöpfliche Eigentätigkeit noch die Kausalgesetzlichkeit der „Zweitursachen" berührt. Allerdings wird die Evolutionstheorie zwangsläufig immer dann zu einem dem Schöpferglauben widersprechenden Evolutionismus, wenn sie – wie bei Teilhard – selbst zur „Pseudoontologie" wird – d. h. Konstitution durch Komposition erklären will und Konditionalzusammenhänge für Kausalzusammenhänge ausgibt. Hans Eduard Hengstenbergs Analyse gibt der gerade heute so wichtigen Diskussion über Materie, Geist und Materialismus eine vielversprechende philosophische Grundlage. *W. Kuhn*

KUHN, Helmut: *Schriften zur Ästhetik.* Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen von Wolfhart Henckmann. München: Kösel 1966. 465 S. Lw. 48,–.

Dieses Buch von Helmut Kuhn, Ordinarius für Philosophie an der Universität München, enthält eine Auswahl von Untersuchungen und Aufsätzen zur Philosophie der Kunst, die zwischen 1931 und 1965 an verschiedenen Stellen, z. T. in englischer Sprache erschienen sind. Sie betreffen die Geschichte und das System der Ästhetik und werden durch zwei Interpretationen nach der praktischen Seite hin ergänzt. Ein in das ästhetische Denken Helmut Kuhns einführendes Nachwort des Herausgebers mit entsprechender Bibliographie beschließt den Band.

Nach dem Geständnis des Verf. bilden die hier gesammelten Arbeiten durch die „ausdrückliche oder versteckte Beziehung auf die Psychologie und Metaphysik des itinerarium mentis" eine gewisse Einheit (11). Solche für eine Philosophie der Kunst nicht gerade gewöhnliche Ortsbestimmung verrät von vornherein, daß es dem Ästhetiker Kuhn nicht um „Ästhetik" geht. „Das Zeitalter der Ästhetik ist abgelaufen" (295). Was ihn hier wie in seinem übrigen Philosophieren interessiert, ist das Ganze des menschlichen Daseins. Den Wesensort der Kunst in ihm, ihre „Kulturfunktion" zu bestimmen – wie Habilitationsschrift von 1931 formuliert –, das ist Kuhns Anliegen.

Seine eigenwillige, in manchen Arbeiten des Bandes erst angedeutete und vorbereitete Antwort zu dieser Frage wird schließlich lauten: „Das Fest ist der Ort des Werdens und Fortbestehens der Kunst im Leben" (438 Anm.). Das Fest, die festliche Feier des gelebten Lebens, ist der Ort der Ontogenese, der Wesenswerdung von Kunst. Mag sich das einzelne Werk kraft seiner geistigen Eigenart auch vom festlichen Augenblick lösen und ihn durch sein Fortleben in der „Sphäre der Bildung" überdauern, es bleibt dem Wesen der Feier doch stets weiter verbunden. Denn dieses Wesen heißt „Aufstieg", Erhebung der Seele, Preis, Ruhm, ekstatische Bejahung des Lebens, insofern es gut ist. Das bedeutendste Stück des Bandes, „Dichten heißt Rühmen", versucht, diese These für die Kunst des Wortes zu erweisen.

Kuhn versteht seine Einsicht in den von der Ästhetik bislang vernachlässigten Zusammenhang von Fest und Kunst, Dichtung und Feier als eine Lehre, die uns der „Zerfall der europäischen Festlichkeit" erteilt (335). Dieser Zerfall bestimme unsere Situation. Es steht zu befürchten, daß wer wie Kuhn über Kunst und über unsere Gegenwart denkt, nicht viel Ermutigendes zu sagen weiß über die Möglichkeit von Kunst und Dichtung in „dürftiger Zeit". In der Tat beschließt der Autor seinen Aufsatz über „Dichter und Dichtung" von 1965 mit der elegischen Feststellung: „Auch auf die europäische Festlichkeit lassen sich die Worte von Valéry anwenden: nichts

ist übriggeblieben als Asche und zertretene Girlanden. Niemand vermag zu sagen, welcher dichterische Hauch die etwa in der Asche schlummernden Funken zu neuer Flamme entfachen möchte" (335). Aber vielleicht hält diesem resignierten Wort auch heute noch ein anderes die Waage, das Kuhn vor fast zwanzig Jahren niederschrieb: „Das unbeschönigte Elend des zerstörten Lebens ist dem poetischen Wort verwandter als der erlogene Anstand" (259). *H. Wutz SJ*

FISCHER, Hugo: *Theorie der Kultur.* Das kulturelle Kraftfeld. Stuttgart: Seewald 1965. 354 S. Geb. 28,–.

Die Kultur ist ein äußerst komplexes Phänomen; alles wirkt auf alles ein und kein Mensch entgeht ihrem Einfluß, der sich durch Erziehung und Umgebung auswirkt. Das Buch weist zuerst die großen Linien des inneren Aufbaus einer Kultur auf. Es geschieht an Hand einiger Modelle, von denen aber keines die Gesamtheit des Phänomens umfassen kann. Besser daran angepaßt ist die von der Physik herausgearbeitete Feldtheorie. Die Kultur ist ein Feld, das eingespannt ist zwischen der in ihrem An-sich immer unerkannt bleibenden Naturgrundlage und dem geheimnisvollen Numinosen, das gleichsam von oben her alles durchdringt. „Generell bedeutet ‚Feld' eine flexible Konstellation von Bedingungen und Konstanten, die den bedingten Ereignissen einen charakteristischen Spielraum gewähren" (18). „Allem Kulturellen eignet derselbe fluktierende Rhythmus, der allerdings nur approximativ auf eine Formel zu bringen ist" (16). Diese Durchgängigkeit des kulturellen Phänomencharakters soll aber nicht implizieren, daß das Feld eine ontische Einheit oder eine metaphysische Substanz darstelle (17). Gerade wegen ihrer inhaltlichen Neutralität läßt sich die Feldtheorie überall anwenden. „Verglichen mit dem Physikalischen ist allerdings das kulturelle Feld eine Komplexion höherer Ordnung" (16).

Der zweite und ausführlichste Teil wendet die Theorie auf die heutige Kultur an, die gekennzeichnet ist durch die Vorherrschaft der „Realität", der „von der wissenschaftlichen Ratio bearbeiteten Dingwelt des einzelnen und wirtschaftlich-politischen Alltags" im Gegensatz zur nie adäquat wiederzugebenden Wirklichkeit: der Natur und des Numinosen (12). Diese Zivilisation ist auf ihrer Ebene autark und wird durch die Ratio der Forscher und Techniker gesteuert, die ihre Gesetzlichkeit immer mehr gegen die wirtschaftlichen Interessen und gegen alle Ideologien durchsetzt. Durch die Ratio steht auch sie mit dem Geist und mittelbar mit dem Numinosen in Verbindung. Aber dies wird übersehen. „Im perfektionierten Endstadium (sc. des Industriezeitalters) schweigt schließlich das Erlösungsbedürfnis" (303). Jedoch „als totalitär kommt der Praktizismus nicht mit sich selbst aus, ist er mit sich zerworfen. Zurückgedrängt, vernachlässigt und verfemt schlagen die geistig-kulturellen Fremdelemente auf den Praktiker zurück, der seine Kompetenzen überschreitet" (301). Daher „die Verdüsterung, die seit dem Ende des letzten Kulturzeitalters, des Rokokos, über die moderne Welt gekommen ist" (301).

In dieser Zivilisationswelt ist es der Künstler, der den „Bannkreis einer überladenen Faktenwelt" (11) durchbricht hin zum Geistig-Numinosen, auf neue Möglichkeiten hinweist und so die Ruhe stört. Darum ist er ein Fremder und Unbehauster in dieser Welt, wie dies im dritten Teil ausgeführt wird.

In Zielsetzung und manchen Einzelheiten erinnert das Werk an Spengler. Aber es sucht die Kultur nicht einseitig an einer einzelnen Seinsschicht, bei Spengler dem Organismus, zu erhellen; das Ordnungsschema des Kraftfeldes ist neutral und erlaubt, in einer analogen Anwendung den wirksamen Kräften in ihrer Verschiedenheit gerecht zu werden, ohne sie auf eine einzige zurückführen zu wollen. Der Einfluß des Geistigen, besonders in der Kunst, ist gebührend berücksichtigt. Die wesentliche Rolle der Religion wird durchaus betont, wird aber nicht so ausgeführt wie die der Kunst. Der einzelne Mensch erscheint nicht, wie etwa bei Dilthey, als bloßes Ergebnis der sich in ihm treffenden Wirkungszusammenhänge; er ist auch ein Handelnder, der die auftreffenden Einflüsse verwandelt weitergibt; die persönliche Prägung ist allerdings

besonders in den geistigen Werken unverkennbar, während sie im Technisch-Wirtschaftlichen beinahe verschwindet (263), womit der Massencharakter unserer Kultur zusammenhängt.

Daß aber ein der Physik entstammendes Schema sich als geeignet erweist, die Kulturzusammenhänge zu erhellen, liegt wohl daran, daß es in Wirklichkeit im Kulturfeld beheimatet ist und von da unbewußt auf die Materie verobjektiviert wurde; das An-sich eines physikalischen Kraftfelds bleibt ja ein Geheimnis. Ähnlich hat auch Aristoteles in der Lehre von Materie und Form die Kategorien der Herstellung der Kulturdinge auf das Naturgeschehen verobjektiviert. Das Buch ist reich an Ideen und Durchblicken, und das Schema des Kraftfeldes ist ein brauchbares Instrument zur Erfassung sehr komplizierter Verhältnisse. Dazu ist die Darstellung klar und verständlich. Man hätte nur gewünscht, daß der erste allgemeine Teil weiter ausgeführt worden wäre. *A. Brunner SJ*

Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller, hsg. von Heinrich ROMBACH. Freiburg: Alber 1966. 492 S. Lw. 52,–.

Das Buch bietet mehr als der Untertitel vermuten läßt; denn eine geschlossene systematische Anthropologie kann man von 23 in sich sehr verschiedenen Beiträgen ohnehin nicht erwarten. Eine große Zahl der Aufsätze nimmt die vielfach bedingte und radikale Krise der herkömmlichen Anthropologie auf und macht diese selbst zum Problem. In dieser Situation liegt es begründet, wenn nicht ein universales Prinzip das „Gesamtfeld" menschlichen Daseins begründet, sondern verschiedene Bereiche des Menschen mit ihren eigenen Möglichkeiten und geschichtlichen Entscheidungen je den ganzen Menschen bieten. Klassische Wesensbestimmungen des Menschen werden in vorzüglichen Interpretationen ursprünglich anschaulich gemacht (B. Welte, H. Kuhn, P. Engelhardt, Th. Kampmann); bisher in der traditionellen Anthropologie unterbewertete Phänomene wie Geschichte, Öffentlichkeit, Arbeit und Technik, rechtliche Verfassung des menschlichen Lebens und Probleme aus der Begegnung mit der Psychotherapie fordern ihr größeres Recht (O. Köhler, O. B. Roegele, B. Pfister, E. Wolf, Ph. Dessauer). In die Mitte der heutigen philosophischen Problematik stoßen jene Versuche, die konkrete Phänomene des menschlichen Lebens überhaupt oder bestimmte Probleme der Gegenwart zum Anlaß nehmen, die Grenzen der geltenden Anthropologie zu befragen und zugleich zu überfragen: Notwendigkeit von „Planung" und aktiver Zukunftsgestaltung bieten dem Philosophen und Theologen neue Probleme (H. Lübbe, K. Rahner); die Vorrangigkeit des theoretischen Erkennens wird durch Erörterung der Verhältnisbestimmungen von Wissen und Freiheit und durch den Aufweis der Eigenart des moralischen Anspruchs an den Menschen in Frage gestellt (H. Krings, U. Hommes); eine tief angelegte Philosophie der Kunst zwingt zur Differenzierung des Wirklichkeitsbegriffs (A. Halder); eine philosophische Besinnung auf das Wesen der Erziehung verlangt neue Kategorien (H. Rombach). Zumeist sehr gründliche Beiträge zur Idee der Anthropologie und deren Geschichte (bes. von K. H. Volkmann-Schluck, L. Oeing-Hanhoff, N. Hinske, F. Leist, J. B. Lotz) ergänzen die bisherigen Kenntnisse. In den vortrefflichen Studien von O. Marquard, O. Pöggeler und M. Theunissen wird die Grenze der anthropologischen Sichtweise nochmals im Spiegel geistesgeschichtlicher Reflexion offenbar. – Fast alle Autoren sind anerkannte Hochschullehrer und Vertreter ihres Fachs. So wird keiner, der an der Philosophie der Gegenwart interessiert ist, das Buch ohne großen Gewinn aus der Hand legen. Herausgeber und Mitarbeiter ist es in hohem Maß gelungen, das philosophische Lebenswerk des Gelehrten sichtbar zu machen, zu würdigen und in dankbarer Bezeugung der erhaltenen Anstöße dessen tiefe Fruchtbarkeit aufzuzeigen. *K. Lehmann*

HOLZAMER, Karl: *Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen.* Reden und Aufsätze. Hrsg. von R. Wisser. Gütersloh: C. Bertelsmann 1966. 224 S. Geb. 24,–.

Die hier gesammelten Reden und Aufsätze des Professors der Philosophie und Pädagogik und des Intendanten des Zweiten Deutschen Fernsehens sind dadurch gekennzeichnet, daß sie die Fragen der heutigen Zeit nicht nur in ihrer unmittelbaren äußeren Erscheinung sehen, sondern sie auch von der Mitte des menschlichen Seins her bewerten und beurteilen. Alle Bereiche des menschlichen Lebens werden sowohl in ihrer Eigenständigkeit wie auch in ihrem Bezug auf dieses Ganze dargestellt. Die Mitte ist „die Gott und den Mitmenschen verantwortliche, frei entscheidende, mündige Person" (125). An ihr werden das Menschenbild der verschiedenen Philosophien, der neuzeitliche Humanismus, Staats- und Regierungsformen in Ost und West gemessen wie auch die Vorteile und Gefahren der Massenmedien. Echte Toleranz, die im andern immer die menschliche Würde und Freiheit achtet, auch wenn er anderer Anschauung ist, und die ihn nur durch Gründe zu überzeugen, aber nicht mit Gewalt zu zwingen versucht, wird von einer Toleranz unterschieden, die aus einer relativistischen Verzweiflung an der Wahrheit hervorgeht. Die Wichtigkeit der „Kulturpolitik als Kern christlicher Politik" (118) wie die Fragen der „Krisis und Erneuerung der Familie" (165) und der Gemeinschaft werden betont. Immer wird als letztes Ziel allen echten Humanismus verfolgt, „den Menschen menschlicher zu machen" (123). Der klare Stil wendet sich an den Leser, wie zuvor an den Hörer und Zuschauer, als Gesprächspartner, der mitdenken soll. – In der Einleitung zeichnet R. Wisser kurz Leben und Werk des Verf., der am 13. Oktober 1966 60 Jahre alt geworden ist.

A. Brunner SJ

Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit. Hrsg. von D. Stolte und R. Wisser. Tübingen: Rainer Wunderlich 1966. 627 S. Kart. 19,80.

Integritas ist letztlich immer eine Ganzheit, in die alles, was einem Seienden zukommt, in der richtigen Weise und unter Wahrung der dem einzelnen jeweils gebührenden Eigenständigkeit aufgenommen ist. Im Bereich der Natur vollzieht sich diese Integrierung von selbst. Dem Menschen aber ist seine Ganzheit, seine innere Einheit aufgegeben als die große Aufgabe seines Lebens. In allen Zeiten war ihm diese Aufgabe gestellt. In der heutigen aber ist sie zugleich dringender und schwieriger geworden. Denn mit der Erweiterung unseres Horizontes durch Geschichts- und Naturwissenschaft wie auch durch die neuen Verkehrsmittel und Massenmedien stürmt so vieles auf den einzelnen ein, daß er es geistig zu verarbeiten kaum mehr imstande ist. Die Welt ist nicht mehr als Einheit überschaubar und denkbar. Trotzdem muß der Mensch auch heute versuchen, zu seiner eigenen Einheit zu kommen.

In fünfzig Beiträgen wird in dieser Festschrift für Karl Holzamer versucht, diese Einheit von den verschiedensten Gebieten des heutigen Lebens aus anzuvisieren. Männer der Wissenschaft wie des öffentlichen Lebens haben sich daran beteiligt. So ergibt der Band zugleich ein Bild der heutigen geistigen Welt, zumal die Beiträge von Sachkenntnis und Erfahrung zeugen. Der heute so rasche Wandel und damit die Probleme der Geschichtlichkeit auf allen Gebieten und der Erfordernisse der Bildung, Autorität, Recht, Verantwortung besonders auch der Philosophie, Politik und Staat, Legitimität und Überlieferung, das neue Verhältnis der Konfessionen zueinander, um nur einige Hauptpunkte aus dem reichen Inhalt zu nennen, kommen zur Sprache. – Nur der Geist hat die metaphysische Weite und Elastizität, um so Verschiedenes in die Einheit der Person derart zusammenzubringen, daß es sich nicht nur nicht vergewaltigt fühlt, sondern durch sie erst zur vollen Entfaltung kommt und in die Sinnfülle des menschlichen Daseins aufgenommen wird. Wo man versucht, die Einheit um einen naturhaften, unterpersönlichen Bereich als Mittelpunkt zu verwirklichen, sei es die Materie und die Wirtschaft oder das biologische Leben oder den bloß psychischen Bereich, da kommt es zu totalitären Systemen, die sich nur durch Gewalt erzwingen lassen und unter deren Enge gerade die höheren Bereiche ersticken.

A. Brunner SJ

Sozialwissenschaften

Weisser, Gerhard: *Grenzen und Probleme der Planung.* Athen: Institut für Planung und Wirtschaftsforschung 1965. (Vorträgereihe 20.)

Gerhard Weisser ist einer der ganz wenigen – oder muß man sagen: der einzige? – unter den Inhabern sozialwissenschaftlicher Lehrstühle, dem es vor allem darum zu tun ist, die logischen Grundlagen seiner Disziplin zu klären, und der seine Schüler dazu erzieht, sich immer wieder der logischen Voraussetzungen ihrer Annahmen und Aussagen zu vergewissern. In dem vorliegenden, am 15. 4. 1965 in Athen beim Griechischen Institut für Planung und Wirtschaftsordnung gehaltenen Vortrag veranschaulicht er seine Methode und seine Thesen am Paradigma der heute so viel berufenen wirtschaftlichen „Planung". An sich könnte er ebensogut ein anderes Paradigma dazu benutzen, aber bis jetzt ist es ihm wohl noch niemals so ausgezeichnet gelungen wie in diesem Vortrag, bei dem er offenbar sich ganz besonders angelegen sein ließ, den Hörern, die genug mit den Schwierigkeiten der für sie fremden Sprache zu ringen hatten, durch möglichst lichtvolle Darlegung, durchsichtige Gliederung und thesenhafte Zusammenfassung am Ende die geistige Aneignung so leicht wie möglich zu machen.

Weissers erkenntnistheoretische Ausgangsposition ist vom kritischen Realismus der scholastischen Philosophie völlig verschieden; um so bemerkenswerter ist es, daß man als Anhänger dieses kritischen Realismus allen seinen Ergebnissen, wenn ich recht sehe, vorbehaltlos beistimmen kann. Wenn Weisser allerdings formuliert, den „rein wirtschaftlichen Standpunkt" oder die „rein wirtschaftliche Betrachtungsweise" gebe es nicht und könne es nicht geben, so stimmt das nur, wenn man unter Wirtschaft dasselbe versteht wie er, nämlich Mittelbereitstellung für Ziele oder Zwecke. Alsdann liegt es auf der flachen Hand, daß jede Überlegung in der Luft hängt, die ihren Ausgang letzten Endes nicht von den Zielen oder Zwecken nimmt, an denen uns um ihrer selbst willen gelegen ist (in Weissers bzw. Nelson'scher Terminologie „unmittelbare Interessen"), und die als solche ex definitione metaökonomisch sind. Welche Mittel und in welcher Menge zu beschaffen sinnvoll ist, läßt sich nur beurteilen an Hand der Ziele oder Zwecke, für die oder zu denen diese Mittel benötigt werden; dasselbe gilt von der Verfahrensweise, die sinnvoll oder sinnwidrig ist, insoweit sie dazu angetan ist, diese Ziele zu fördern oder umgekehrt sie zu beeinträchtigen, wenn nicht gar sie zu vereiteln. Insoweit ist völlig unbestreitbar, daß Urteile, Entschlüsse oder Empfehlungen zu Wirtschaft oder Wirtschaftspolitik metaökonomische Maßstäbe zur unerläßlichen Voraussetzung haben. Allerdings kann man unter Wirtschaft – namentlich, wenn wir das Tätigkeitswort „wirtschaften" gebrauchen – noch etwas anderes verstehen: jenes Abwägen von (an sich metaökonomischen, aber nur durch Mitteleinsatz zu erreichenden) Zielen oder Zwecken sowohl gegen einander als auch im Hinblick auf die verfügbaren oder verfügbar zu machenden Mittel, von denen wir viele wahlweise verschiedenen Zwecken dienstbar machen können, eben dadurch aber auch anderen Zwecken oder Zielen entziehen. Dieses haushälterische Abwägen und wählende Entscheiden über Ziele, Mitteleinsatz und Mittelbeschaffung ist eine kulturelle Aufgabe höchsten Ranges; vielleicht diejenige kulturelle Aufgabe, die mehr als jede andere dem Menschen als Geist-Leib-Wesen eigen ist und die sein Leben „menschenwürdig" erfüllt. Alle einzelnen kulturellen Werte sind metaökonomisch, ihre optimale Synthese aber oder doch das Bemühen um ihre optimale Synthese ist die kulturelle Höchstleistung des Menschen, und diese Leistung ist spezifisch ökonomisch! Weisser würde das alles sprachlich anders ausdrücken, in der Sache aber dürfte er die gleiche Auffassung vertreten. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Heise, Bernt: *Sozialpolitik in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft.* Zweckmäßigkeit und Grenzen einer sozialen Harmonisierung im Bereich der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft unter Berücksichtigung der Maßnahmen zur sozialen Sicherung. Göttingen:

Schwartz 1966. VIII u. 305 S. (Monographien zur Politik. 8.) Kart. 39,–.

Der Verfasser ist Schüler von Gerhard Weisser, des Leiters des diese Monographien herausgebenden Instituts für Sozialpolitik der Universität Köln, und ist hauptberuflich tätig als gewerkschaftlicher Sachverständiger für Fragen der europäischen Sozialpolitik. Wie stark die vorliegende Arbeit vom Einfluß seines Lehrers geprägt ist, offenbart namentlich der „Exkurs": Grundentscheidungen im Hinblick auf eine europäische Politik der sozialen Sicherung (178–192), worin H. sich zu der „von Gerhard Weisser entwickelten Grundlage einer normativen Sozialwissenschaft" bekennt (179) und die Weissersche Axiomatik kurz entwickelt, um seine eigenen Empfehlungen darauf aufzubauen. Darin liegt unstreitig die Stärke dieser Arbeit, die in dem sorgfältigen, aber wenig genußreich zu lesenden 1. Teil die derzeit in den 6 EWG-Staaten bestehenden Einrichtungen zur sozialen Sicherung synoptisch darstellt (31–108). Im 2. Teil wird eine vernünftige und besonnene Deutung der vielberufenen „sozialen Harmonisierung" vorgelegt und die Zuständigkeit der EWG untersucht (109–192). Der 3. Teil zieht die nicht wegen mangelnder Zuständigkeit der EWG-Organe, sondern aus sachlichen Gründen einzuhaltenden Grenzen (193–224). Endlich der 4. Teil (225–293) zeigt „mögliche Ansätze" auf und macht sachkundige Vorschläge, was im einzelnen geschehen könnte und sollte, um die in den Mitgliedstaaten der EWG bestehenden Systeme oder Einrichtungen zur sozialen Sicherung bei ihrem in Aussicht stehenden weiteren Ausbau schrittweise einander näher zu bringen und – was namentlich für die erstrebte höhere Mobilität der Produktionsfaktoren, hier der Arbeitskräfte wichtig ist – besser ineinandergreifen zu lassen. – Der Diskussion würde es ungemein zustatten kommen, wenn alle an ihr Beteiligten sich des gleichen vorbildlichen Maßes an Sachlichkeit befleißigen wollten.

O. v. Nell-Breuning SJ

Heyde, Ludwig: *Abriß der Sozialpolitik.* 12. Aufl., überarb. u. erg. von St. Münke u. Peter Heyde. Heidelberg: Quelle & Meyer 1966. 192 S. Hlw. 12,–.

Der „kleine Heyde" ist das Buch, das seit seinem erstmaligen Erscheinen 1920 bereits Generationen von Studenten benutzt haben, um sich das Anfangswissen in Sozialpolitik anzueignen; der Erfolg des Buches ist wohlverdient. Nachdem der Verfasser selbst noch die 11. Auflage (1959) hatte bearbeiten können, haben sein Sohn und eine gesinnungsverwandte Kollegin es übernommen, das Werk weiterzuführen und auf der Höhe der Zeit zu halten; beides ist ihnen ausgezeichnet gelungen. Im einzelnen haben sie Verbesserungen angebracht, so z. B. manche Paragraphenüberschriften glücklicher gefaßt. Beibehalten ist allerdings die Kapitelüberschrift „Der Mensch außerhalb des Arbeitsverhältnisses" (149), unter der „Berufswahl und Berufsausbildung" und „Arbeitsvermittlung", also immerhin sehr arbeitsbezogene Gegenstände, sowie die Institutionen der Sozialversicherung behandelt werden. Neu eingefügt ist § 35 „Vermögensbildung der Arbeitnehmer"; allzusehr zurückgetreten sind leider die internationale und die neuestens sich entfaltende supranationale Sozialpolitik. – Wenn der Verfasser in den letzten noch von ihm selbst besorgten Auflagen das Subsidiaritätsprinzip etwas einseitig überbetont hatte, so ist das wieder auf das rechte Maß zurückgeführt; daß jetzt unter denen, die sich „bleibende Verdienste" (20) um dieses Prinzip erworben haben, G. Gundlach, auf den sowohl die Formulierung als auch der Name zurückgehen, nicht mehr aufgeführt wird, ist ein Mangel; auch auf Seite 75 ist sein Name leider gestrichen. – Wie man die Sozialpolitik abgrenzen, was alles man ihr zurechnen will, ist Ermessenssache; darüber kann man mit dem Verfasser nicht streiten; vieles von dem, was er und offenbar noch betonter sein Sohn der betrieblichen Sozialpolitik zurechnet, würde ich mit L. H. Ad. Geck als soziale Betriebspolitik von ihr abheben. – Wo die beiden Fortsetzer es für nötig hielten, an dem, was der Verfasser geschrieben hatte, Änderungen vorzunehmen, haben sie feinen Takt und eine glückliche Hand bewiesen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Sozialkunde heute. Aktuelle Reihe. Hrsg. von der Katholischen Arbeiterbewegung, verantwortlich Heinz Budde. 1. Budde, Heinz: Soziallehre. 2. Scheuermann, Karl: Arbeitsrecht. 3. Brüls, Karlheinz: Sozialgeschichte. Recklinghausen: Paulus-Verl. 1964–1965. 184, 212, 188 S. Kart. je 9,80.

Der Bildungsreferent der KAB (Kettelerhaus Köln), Heinz Budde M. d. B., bringt eine Buchreihe heraus, die an erster Stelle als Textbücher für Lehrgänge sozialer Bildungswerke, an zweiter Stelle auch zum Selbststudium zu dienen bestimmt ist. Die drei vorliegenden Bände sind dazu zweifellos sehr geeignet.

Die von *H. Budde* selbst geschriebene „Soziallehre" gibt die von den Päpsten entwickelte katholische Soziallehre gut und übersichtlich wieder bis einschließlich „Mater et magistra", aber nicht darüber hinaus; von dem großen Schritt vorwärts, den „Pacem in terris" in der Staatslehre getan hat und den nachzuvollziehen so überaus mühsam ist, weil der uns geläufige Sprachgebrauch fast unwiderstehlich zu der Vorstellung der Vielzahl souveräner (National-)Staaten zurückführt und für das Neue noch keine Fachsprache ausgebildet ist, erfährt man bei Budde noch nichts, selbstverständlich erst recht nichts von der durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommenen Schwerpunktverlagerung vom Eigentum zur Arbeit als gesellschaftlichem Ordnungsfaktor; denn dies ereignete sich erst, als das Buch schon ein volles Jahr die Druckerpresse verlassen hatte. In einer bald bevorstehenden 2. Auflage hofft der Verf., das Fehlende nachholen zu können.

Auch das „Arbeitsrecht" von *K. Scheuermann* ist durchaus wohlgelungen; der spröde Stoff wird wirklich leichtfaßlich dargeboten. Allerdings sollte der sprachliche Ausdruck an vielen Stellen sorgfältiger sein. Nicht nur, daß Sch. dem Laster der „Substantivitis" frönt, sondern es finden sich auch Wendungen, die gar nicht das sagen, was der Verfasser sagen will, so z. B.: „die Bedeutung der arbeitnehmerähnlichen Personen" (43), wo keineswegs von der Bedeutung dieser Personen die Rede ist; „ersparte Lohnkosten" (88), wo gemeint ist die Ersparnis an Lohnkosten; „die Regelung der Beweislosigkeit" (198), wo nicht die Beweislosigkeit geregelt wird (läßt sich die überhaupt regeln?!), sondern welches die rechtlichen Folgen sind, wenn eine streitende Partei den ihr obliegenden Beweis schuldig bleibt und damit „beweisfällig" wird; „die objektive Wahrheit" (199, Z. 3), wo die strenge Gewißheit im Gegensatz zur bloßen Wahrscheinlichkeit gemeint ist; die Beispiele sind leicht zu vermehren! Gerade in einem Unterrichtswerk der Rechtskunde sollte der sprachliche Ausdruck vorbildlich genau und doch schlicht und einfach sein. S. 203 lies: „unzugänglich" statt „unzulänglich".

Die „Sozialgeschichte" von *K. H. Brüls* gibt zunächst (9–80) einen äußerst gerafften Überblick über die Entwicklung von der Eiszeit bis zum Spätkapitalismus. Wirklich sehr gut und nach allen Seiten ausgewogen ist die Darstellung der katholisch-sozialen Bewegung (88–134); auch die kurze Darstellung der evangelisch-sozialen Bewegung (135–138) ist ansprechend. Die Behandlung des Sozialismus (139, 162) möchte man sich tiefergehend wünschen; anzuerkennen ist ihre behutsame Vorsicht. – Mit dem Untergang der parlamentarischen Demokratie der Weimarer Reichsverfassung 1933 endigt diese Sozialgeschichte; inzwischen ist reichlich ein weiteres Menschenalter verflossen; aber dieser Zeitraum ist offenbar im Sinne der Historiker noch nicht „Geschichte".

Weiteren Bänddchen dieser verdienstvollen Reihe darf man mit Erwartung entgegensehen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Klüber, Franz: *Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft.* Köln: J. P. Bachem 1966. 277 S. Lw. 22,–.

Im vorliegenden Buch hat der Verf. in glücklicher Weise seine schon publizierten Auffassungen zum Thema „christliche Gesellschaftslehre" zusammengefaßt, neu formuliert und erweitert. Zunächst wird die Bedeutung des Naturrechts im allgemeinen für die Ordnung der Gesellschaft dargestellt. Es ist hierbei zu beachten, daß das Wort Naturrecht gemäß christlicher Tradition in einem weiteren

Sinne verstanden wird, nämlich als das „von Natur Rechte", als „Inbegriff der Prinzipien und Normen, die in der Natur des Seins, im Wesen der Schöpfungsordnung, gegründet sind"; eingeschlossen ist also auch die recht zu verstehende „natürliche Sittlichkeit". Innerhalb des so verstandenen Naturrechts wird dann das Recht, also das, „was jedem von Natur ... als das Seine zukommt" und dem das sittliche Verhalten der Gerechtigkeit zugeordnet ist, als Grundlage der Gesellschaftsordnung bestimmt. Diese wird dann unter der Rücksicht weiter entfaltet, daß eine gerechte gesellschaftliche Ordnung drei, im Sein von Person und Gesellschaft begründete, Sozialprinzipien zu respektieren habe: das Personprinzip, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip. Diese Prinzipien sind von der Sache, d. i. von der gemäßen Ordnung der Gesellschaft her, immer zu berücksichtigen; sie sind aber, sofern Gesellschaft in der Geschichte sich verwirklicht, hinsichtlich ihrer Konkretisierung jeweils neu aufgegeben.

Dieser knappe Durchblick über den Inhalt des Werkes vermag den Reichtum seiner Aussagen, die in genauer Argumentation und durchsichtiger Sprache vorgelegt werden, nur ungenügend zu vermitteln. Zu Einzelproblemen werden erhellende geschichtliche Überblicke gegeben; vor allem aber werden beachtenswerte neue Einsichten gewonnen. Etwa über die Zuordnung von Solidaritätsprinzip und „sozialer Gerechtigkeit", die eine geschichtlich-dynamische Rahmenordnung für die Gesellschaft anzielt, innerhalb derer erst die mehr statischen klassischen Formen der Gerechtigkeit der aristotelisch-thomasischen Tradition ihren Ort haben.

Wünschenswert wäre es, daß die gerade heute sehr kontroversen erkenntnistheoretischen Probleme hinsichtlich des Naturrechts, nicht zuletzt seiner aus den allgemeinsten Grundsätzen abgeleiteten Normen, ausdrücklicher behandelt würden. Damit hängt die Frage der Geschichtlichkeit des Naturrechts zusammen, gründend in der Geschichtlichkeit des Menschen, der ontologisch, d. h. seins- und bewußtseinshaft, erst in der Geschichte sein Wesen expliziert und jeweils adäquater erkennt. Es geht hier um mehr als um eine Adaptation naturrechtlicher Grundsätze an geschichtlich neue äußere „Umstände". Vielleicht kann dies bei einer weiteren Auflage berücksichtigt werden. *H. Wulf SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der Beitrag von Oswald v. Nell-Breuning geht auf einen Festvortrag bei der Eröffnung des 20. Lehrgangs der Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt am 4. Mai 1966 zurück.

Friedrich Carl Fischer († 1. Juni 1964) war Dozent an der Volkshochschule in Lübeck und an dänischen Volkshochschulen. Er trat vor allem durch eine Reihe von Veröffentlichungen über Kierkegaard hervor.

Hannes Burger ist stellvertretender Chefredakteur der Münchener Katholischen Kirchenzeitung.

Wilfried Ruff arbeitet in einer Berliner Klinik in Hinblick auf eine spätere Tätigkeit in der Afrikamission.

Josef Sudbrack gehört der Redaktion der Zeitschrift „Geist und Leben" an.

Karl Rahner SJ

Vom Dialog in der Kirche

Durch das Zweite Vatikanische Konzil ist das Wort vom Dialog für die Christen in der Kirche aktuell und berühmt geworden. Jedermann redet vom Dialog, vom Dialog eines jeden mit jedem. Indes ist schon der allgemeine Begriff „Dialog" nicht sehr klar, zumal wenn er auf eine eigentlich weltanschauliche und religiöse Auseinandersetzung bezogen werden soll, und dies nicht bloß zwischen einzelnen, sondern zwischen gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen.

I.

Ist ein offener Dialog in der Kirche möglich?

Wenn der Dialog von der Kirche der katholischen Christen geführt werden soll über den christlichen Glauben und die aus ihm erfließenden Maximen, dann liegt die Grundschwierigkeit darin, daß in diesem Fall nicht eine beliebige Meinung vorgetragen wird, sondern der Dialog sich auf eine Lehre bezieht, die mit einer absoluten Glaubenszustimmung als von Gott geoffenbart und unveränderlich von der Kirche und vom glaubenden Christen festgehalten wird. Man kann sich unterhalten, Meinungen und Ansichten austauschen, sich entschieden und doch friedlich auseinandersetzen über politische, wirtschaftliche, kulturelle und künstlerische Fragen, man kann, ja soll dabei tolerant sein, voraussetzen, daß man selbst nicht unbedingt recht haben muß, daß man seine eigene Meinung im Verlauf des Gesprächs ändern und sich eines Besseren belehren lassen kann; kurz, man kann dabei einen offenen Dialog führen. Dieser braucht nicht zu einem unverbindlichen Gerede zu werden, das endlos weitergeht, in dem man erwartet, niemals zu einer Einigung zu kommen. Ein solcher offener Dialog wird ja unternommen mit der Absicht zu lernen, nicht nur zu dozieren, seine eigene Meinung gegebenenfalls zu revidieren, zu nuancieren, zu ändern, Neues zu sehen und zu würdigen, was einem bisher verborgen war. Insofern ein Dialog in einem letzten Sinn nicht Verhandlung über sachhafte Gegenstände ist, sondern Selbstmitteilung, die auf gegenseitige liebende Annahme zielt, hat der offene Dialog auch dann noch einen Sinn, wenn er nicht Einigung in derselben gegenständlichen Meinung, sondern Annahme der anderen Person in ihrer Einmaligkeit und Verschiedenheit ist, für die der Unterschied der „Ansicht" nur ein sehr sekundärer Ausdruck ist.

Kann aber ein solcher offener Dialog auch vom katholischen Christen in eigentlichen Glaubensdingen geführt werden, hinsichtlich einer von Gott geoffenbarten Lehre, an der dieser Christ, was Ergangensein und Inhaltlichkeit dieser Offenbarung angeht, mit einer absoluten Glaubenszustimmung festhält? Oder ist in einem solchen Fall das Ziel des Gesprächs schon von vornherein festgelegt: der Sieg der eigenen Überzeugung auch beim Gesprächspartner, oder der Abbruch des Gesprächs, bei dem beide Partner „unbekehrt" mit der Überzeugung sich trennen, die sie vorher schon hatten? Ist hier kein offener Dialog, sondern nur ein missionarisches Streitgespräch mit eingestandener Bekehrungsabsicht möglich, wenigstens wenn das Gespräch vom katholischen Partner her gesehen wird? Ist es da für uns formal nur so denkbar wie in dem Fall, in dem ein Christ oder ehrlicher Humanist sich mit einem Nazi unterhalten würde, der die Judenmorde verteidigt, wo ein Christ hier doch keinen offenen Dialog führen kann, sondern – wenn auch höflich – bekennt, angreift, verwirft oder ein Gespräch einfach hart ablehnt?

Das Problem, warum und in welchem Sinn die Kirche dennoch in solchen Fragen einen offenen Dialog führen könne, ja müsse, kann hier nicht eigentlich in extenso behandelt werden[1]. Es muß aber hier auf diese Frage aufmerksam gemacht werden, weil sie der Sache nach doch auch beim innerkirchlichen Dialog wiederkehrt, wie wir noch sehen werden. Zu der allgemeineren Frage sei hier nur kurz soviel gesagt: Die Kirche kann auch in Glaubensfragen trotz der absoluten göttlichen Offenbarung, ihrer absoluten Glaubenszustimmung und einer letztlich missionarischen Absicht mit allen Menschen und Gruppen einen offenen Dialog führen, weil – unbeschadet der göttlichen Wahrheit – die Kirche in einem solchen Dialog auch die lernende sein kann und sein muß, tiefer in ihre eigene Wahrheit, in deren Verständnis eingeführt werden kann, sie von mitschwingenden Mißverständnissen und verkürzenden Interpretationen reinigen, selber glaubender werden, sich erst noch die konkrete geschichtliche Gestalt der bleibenden Wahrheit als Grund ihrer hoffenden und liebenden Tat erwerben kann, die je jetzt von ihr gebildet werden muß, soll sie das Evangelium Gottes in Christus ihrer Zeit wirksam verkündigen[2].

Wir fragen nach diesen vorbereitenden Ausführungen sofort nach Notwendigkeit, Wesen und konkreter Gestaltung des innerkirchlichen offenen Dialogs. Wenn wir hier vom Dialog und seiner Notwendigkeit sprechen, meinen wir nicht den Dialog, insofern er immer und überall gegeben ist oder gegeben sein müßte (wenn er durch Verkümmerung des Menschlichen im Menschen nicht gegeben ist), weil der Mensch das Wesen der Mitmenschlichkeit und der Interkommunikation ist. Wir meinen hier den

[1] Vgl. dazu K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 46–58.

[2] Näheres zum richtigen Verständnis einer wachsenden Glaubenseinsicht auch beim definierten Dogma vgl. K. Rahner - K. Lehmann, in: Mysterium Salutis I, hrsg. von J. Feiner - M. Löhrer (Einsiedeln 1965) 693 ff., 698 ff., 731 ff., 756 ff., 780 ff.; K. Rahner, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Integritas, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser. Festschrift für K. Holzamer (Tübingen 1966) 75–95.

Dialog und seine Notwendigkeit, insofern dieser Dialog einer spezifisch heutigen Situation entspringt und von daher notwendig ist. Wir beschränken uns also von vornherein auf einen an sich sehr sekundären Aspekt. Es ist von daher klar, daß auch der innerkirchliche Dialog darum nur unter diesem zweitrangigen Gesichtspunkt betrachtet werden kann. Die grundlegende dialogische Situation der Christen als Freunde, Liebende, Nachbarn und Glieder derselben Altargemeinde, also das Wichtigste beim Dialog unter Christen, bleibt hier außer Betracht. Hier wird zunächst nur weitgehend vom offenen theologischen Dialog innerhalb der Kirche gesprochen, während der pastoraltheologische, gesellschafts- und kulturpolitische innerkirchliche Dialog im Hintergrund bleiben soll[3].

II.

Gründe für die Notwendigkeit des innerkirchlichen Dialogs

Ein offener Dialog innerkirchlicher Art ist möglich und notwendig. Zunächst einmal: Wenn die Kirche heute einen Dialog mit der Welt führen muß, dann darf nicht übersehen werden, daß diese „Welt" nicht einfach „draußen" ist, sondern in der Kirche selbst gegeben ist, also der erste und vielleicht entscheidende Dialog mit der Welt gerade der innerkirchliche Dialog ist.

Der innerkirchliche Pluralismus

„Welt" als Partner der Kirche für den heute notwendigen Dialog ist ja im ursprünglichsten Ansatz nicht erst dort gegeben, wo und weil sich weltanschaulich feste, nichtchristliche Gruppen gesellschaftlich organisiert und so als Dialogpartner für die Kirche konstituiert haben. Die Notwendigkeit eines Dialogs der Kirche mit der „Welt"[4] ergibt sich im voraus zu solchen anderen formierten weltanschaulichen Gruppen aus dem fast unübersehbaren geistigen Pluralismus, der die Situation des heutigen Menschen ist und der einerseits der Formation der Weltanschauungen und ihrer Träger vorausliegt, andererseits aber dem Glauben der Kirche nicht gleichgültig sein kann. Unter dem so verstandenen geistigen Pluralismus[5] ist die Summe von Erfahrungen, Erkenntnissen, Antrieben und menschlichen Möglichkeiten auf allen Gebieten des menschlichen Daseins gemeint, die durch folgende Eigentümlichkeiten gekennzeichnet ist:

[3] Nach dem Referat, das diesem Aufsatz zugrundeliegt, sprach über das Thema „Dialog in der Kirche" auch Frau Marianne Dirks. So konnte hier bewußt manches ausgeklammert werden.

[4] Zur grundsätzlichen Notwendigkeit eines Dialogs der Kirche mit der Welt vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II/1–2 (Freiburg 1966) II/1: 102 ff., 265 ff.; II/2: 163 ff., 168 ff., 203–267.

[5] Zum Begriff des Pluralismus vgl. ebd. II/1: 210 ff., 248 ff., 261 ff.

1. Sie ist so ungeheuer groß und vielschichtig, daß sie von einem einzelnen gar nicht mehr überblickt, geschweige denn verwaltet und in ein einheitliches System integriert werden kann[6].

2. Sie entstammt den verschiedensten, auch nicht von vornherein integrierten Erkenntnis- und Erfahrungsquellen, deren Pluralität von keiner apriorischen Wissenschaftstheorie adäquat überholt, systematisiert und so gegenseitig geordnet werden kann.

3. Es gibt für diese Summe keinen einen und selben Träger, der autoritativ das Ganze verwalten könnte (auch die Kirche nicht).

4. Alle Teile dieser amorphen Summe sind – wenn auch in verschiedener Weise und in verschiedenem Grad – bedeutsam für die christliche Glaubensüberzeugung; alle diese Teile sind Faktoren des Weltbildes des Menschen von heute und seiner Selbstinterpretation, die wiederum die Situation seines christlichen Glaubens sind, an diesen Fragen stellen und ihn in Frage stellen.

Die Welt dieses geistigen Pluralismus existiert auch in der Kirche. Denn ihre Glieder selbst leben in der Situation dieses geistigen Pluralismus. Und darum schon ist ein innerkirchlicher Dialog notwendig. Die Situation einer geistig homogenen und leicht überschaubaren Welt geht auch innerhalb der Kirche zu Ende. Es gab nach der Französischen Revolution und der kirchlichen Restauration seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Jahrhundert lang – noch verstärkt durch die Definition des Ersten Vatikanum – eine beträchtliche geistige Homogenität in der katholischen Kirche, wenn diese auch gewisse gettohafte Züge trug: die Zeit der Neuscholastik in Theologie und Philosophie, der Theorie eines material bis ins Detail ausgebauten Naturrechts, einer uniform und zentralistisch regierenden römischen Gesamtkirchenregierung, einer gemeinsamen lateinischen Liturgie, eines gemeinsamen Kirchenrechts, demgegenüber alles Partikularkirchenrecht fast keine Rolle mehr spielte, des Versuchs, in der Kirche durch kirchliche Standesorganisationen, durch Schulen, christliche Literatur usw. das christlich-kirchliche Leben in allen Dimensionen möglichst autark zu leben, die Zeit eines relativ sehr homogen gesagten Nein zu vielem, was der Moderne teuer war, eine Zeit des relativ weithin üblichen Mißtrauens gegen Demokratie, gegen viele gesellschaftspolitische und wirtschaftspolitische Zukunftstendenzen, gegen Frauenemanzipation, Frauenwahlrecht, moderne Exegese, Religionsgeschichte, unbefangen betriebene Dogmengeschichte und vieles andere.

Viel des Dialogs innerhalb der Kirche bedurfte es da nicht, weil alle schon „einer Sprache" waren und man sich darum apologetisch und defensiv nach außen wandte. Natürlich hat sich da schon lange ein Wandel angebahnt, vor allem als nach dem Pontifikat Pius' X. und nach dem ersten Weltkrieg unter Benedikt XV. der Integralismus als kirchenpolitische Macht verschwand, der Schock des Antimodernismusstreites über-

[6] Näheres mit Beispielen vgl. vom Verf.: Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche, in: Schriften zur Theologie VI 34–45.

wunden wurde und teilweise auch durch die Päpste selbst die Abkehr von dieser in etwa integralistischen Haltung weg gefördert wurde (durch eine der modernen Exegese wohlwollende Haltung, durch die Förderung der katholischen Aktion, durch die Lateranverträge, durch Duldung und dann Förderung der liturgischen und der ökumenischen Bewegung usw.). Aber von den zwanziger Jahren bis zum Tod Pius' XII. war dieser langsame Wandel für das durchschnittliche Bewußtsein in der Kirche doch noch weitgehend verdeckt durch das, was man einen gewissen „Pianischen Monolithismus" [7] nennen könnte.

Seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanum ist es nun nicht mehr bloß für ein paar tiefer Blickende, sondern für das durchschnittliche öffentliche Bewußtsein in der Kirche offenkundig geworden, daß innerhalb der Kirche selbst jener geistige Pluralismus eingeströmt ist und existiert, den wir vorhin kurz zu beschreiben suchten.

Man merkt deutlich, daß in der kirchlichen Theologie und Philosophie nicht mehr bloß neuscholastisch gesprochen wird, sondern die Problematik und Terminologie der modernen Philosophie eine Gegebenheit innerhalb der Kirche wurde, daß die protestantische Theologie nicht mehr bloß der Gegner ist, den man bekämpft, sondern auch der Partner, mit dem gemeinsam man vor den Fragen der heutigen geistigen Situation steht und von dem man lernen kann. Man merkt plötzlich, daß auch die katholische Exegese in kritisch rationaler und historischer Methode an die Schrift herangeht und so der Dogmatik ganz ungewohnte Fragen aufgibt, deren Beantwortung keineswegs einhellig ausfällt; man entdeckt, daß wir Katholiken unter uns keineswegs einig sind über unzählige Fragen tiefgehender Bedeutung hinsichtlich unserer Haltung in anthropologischen, kulturellen, künstlerischen, staatspolitischen, wirtschaftspolitischen und erzieherischen Gebieten; man ist nicht mehr auf die eine und selbe Partei eingeschworen; Kirchen und religiöse Kunstwerke entstehen, die dem einen religiöse Offenbarung, dem andern ein Greuel sind; man ist sich nicht mehr einig, was „christliche" Literatur und Dichtung heute eigentlich sind oder sein sollen; was dem einen die notwendige zeitgerechte Interpretation des Dogmas ist, grenzt dem andern an Häresie; was dem einen selbstverständlicher Lebensstil eines Christen von heute ist, erscheint dem andern als kalter oder feiger Verrat an allen christlichen Idealen; man entdeckt auf einmal, daß christliche, allseits bejahte Prinzipien nicht mehr so leicht und eindeutig, wie man früher meinte, konkrete Imperative hergeben, die ebenfalls von allen akzeptiert werden. Kurz (wir haben nur einige wenige Beispiele genannt): die Welt eines geistigen Pluralismus ist innerhalb der Kirche selbst gegeben. Und darum ist ein innerkirchlicher Dialog unvermeidlich und notwendig, auch wenn wir es viel schwieriger und mühsamer haben als zuvor, zumal dieser Dialog in mancher Hinsicht schwieriger ist als ein Dialog mit der außerkirchlichen Welt, weil ein noch so liebevoll ausgetragener Familienstreit seine eigene Schärfe und Bitterkeit hat, weil der innerkirchliche Dialog unter pluralistischen Größen innerhalb des einen Raumes desselben christlichen Glau-

[7] Zu diesem Begriff vgl. die Bemerkungen des Verf. in dieser Zschr. 178 (1966) 407.

bens und der einen gesellschaftlichen Organisation der Kirche geführt werden muß, diese „Enge" also manche Ausweichmöglichkeiten nicht bietet, die der Dialog nach außen hat.

Die Notwendigkeit gemeinsamen Bekennens und Handelns

Ein solcher innerkirchlicher Dialog einer Kirche von pluralistischer Geistigkeit ist notwendig, auch wenn gar nicht erhofft, ja nicht einmal legitim angestrebt werden kann, daß durch diesen Dialog jedweder Pluralismus in der Kirche wieder überwunden werde. Denn die Christen der Kirche müssen sich untereinander helfen, mit dem Pluralismus geistiger Wirklichkeiten, der in jedem einzelnen heute unintegriert gegeben ist, christlich fertig zu werden. Die Christen müssen sich gegenseitig helfen, die Gefahren für die Reinheit und Wirkkraft (beides!) ihres Glaubens zu überwinden, die mit diesem Pluralismus gegeben sind, gerade obwohl oder weil er ihrer weltanschaulichen, glaubensmäßigen Entscheidung noch vorausliegt, in gewissem Sinn noch „neutral" ist. Die Christen müssen ein gemeinsames Bekenntnis haben; obwohl dieses nicht einfach identisch ist mit der Theologie, der reflexen Interpretation ihres einen Glaubens und Bekenntnisses, weil die Theologie gewiß viel „pluralistischer" sein kann, so bestehen doch so enge Beziehungen zwischen Glaube und Theologie, daß diese beiden Größen nie adäquat voneinander unterschieden werden können. Theologie hat also eine wirkliche Bedeutung der Hilfe und Gefahr für den Glauben selbst. Und darum müssen die theologisch pluralistischen Christen wegen ihres einen Glaubens über ihre Theologien reden, mindestens um sich in einem genügenden Maß darüber zu vergewissern, daß die Einheit des Bekenntnisses trotz der Differenz der Theologien besteht, eine Tatsache, die heute viel schwerer feststellbar ist, als man bisher dachte.

Die Christen in der Kirche haben untereinander nicht nur theoretische Beziehungen. Sie sollen selber christlich handeln, sie sollen Träger des einen aktiven Selbstvollzugs der einen Kirche in den verschiedensten Dimensionen der Kirche nach innen und außen sein. Ein gemeinsames Handeln setzt aber angesichts der pluralistischen Voraussetzungen bei den Handelnden einen Dialog voraus, in dem man sich nach Kräften auf ein solches gemeinsames Handeln einigt. Dialog ist in der Kirche notwendig wegen der Situation des pluralistischen Geistes innerhalb der Kirche.

Dialog als Voraussetzung amtlicher Entscheidungen

Um diese Notwendigkeit noch deutlicher zu sehen, muß beachtet werden, daß dieser Dialog weder durch den Akt des Lehramtes noch durch den des Hirtenamtes allein ersetzt werden kann.

In früheren geistig mehr homogenen Zeiten konnte es so scheinen. An sich war es auch früher nicht so. Denn neben dem Amt, seinen Entscheidungen für Lehre und Handeln gab es immer die unabwälzbare Initiative der einzelnen in der Kirche, die nie bloß Exekutoren eines Befehls von oben sind, gab es freie Charismen in der Kirche, die sich ohne vorausgehende Autorisation durch das Amt in der Kirche auswirkten und auswirken mußten. Und beides gibt es und muß es heute aus verschiedenen Gründen in wachsendem Maß in der Kirche geben. Aber früher konnte es wenigstens so aussehen, als ob die Akte des Lehr- und Hirtenamtes wenigstens weitgehend – trotz dialogischer Beratung vor amtlichen Entscheidungen, die es natürlich in etwa immer gab – ohne vorausgehenden Dialog getroffen wurden und getroffen werden konnten. Das ist verständlich. Die geistige Situation, innerhalb derer solche Entscheidungen getroffen werden mußten, war verhältnismäßig homogen; selbst die Widersprüche darin standen sich (wenigstens scheinbar) wie ein klares Ja oder Nein überschaubar gegenüber; das Material der Entscheidung war übersehbar und durch die schlichte Alltagserfahrung kluger, reifer Menschen leicht manipulierbar gegeben.

Heute ist das anders geworden: Der Gegenstand einer Entscheidung steht vor dem Amt nicht mehr wie ein einfaches Ja oder Nein, dessen einen Teil man als die eigene autoritative Lehre annimmt, um den andern Teil zu anathematisieren; es bieten sich viele Modelle des möglichen Handelns an, die fast nicht mehr zu übersehen und in ein verständliches Verhältnis zueinander zu setzen sind; man ist nicht mehr genügend „informiert" durch das, was einem ein normales Studium in der Zeit der Ausbildung und die individuelle Lebenserfahrung bieten. Das Amt selbst setzt heute praktisch und konkret für seine Entscheidung notwendig den Dialog voraus, der informiert, die Theologien erst verstehen läßt, Erfahrungen und Tatsachen systematisch sammelt und verarbeitet, Tendenzen in der Kirche, die ein Recht haben, erst deutlich zu sich selbst bringt. Das, was man mit einem Sammelbegriff „Dialog" nennen kann, gehört heute zu jenen geeigneten menschlichen Mitteln[8], deren Anwendung die Kirche für die Entscheidungen sogar des Lehramtes trotz des Beistandes des Geistes für notwendig erachtet hat und die natürlich erst recht für eine sachgerechte Ausübung des Hirtenamtes unerläßlich sind.

Der Dialog kann die Entscheidung des Lehr- und Hirtenamtes in der Kirche nicht ersetzen. Nicht bloß nicht, weil das Amt notwendig ist und seine eigene Funktion behält, sondern auch, weil der theoretische Dialog streng als solcher allein grundsätzlich die Grenze zwischen Allgemeinem und Konkretem, Idee und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit nicht überwinden kann. Aber umgekehrt setzt heute in unserer Situation, wie immer es auch früher gewesen sein mag, das Amt und seine Entscheidung auch auf dem Feld des Amtlichen selbst den Dialog als sachgerechtes Mittel der Findung der richtigen Entscheidung voraus und kann ihn nicht durch sich selbst ersetzen.

[8] Vgl. die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 25.

Die Bedeutung des Dialogs im nicht-amtlichen Raum

Damit soll nicht gesagt werden, daß der innerkirchliche Dialog nur für die Vorbereitung der Entscheidungen des Amtes in der Kirche diene. Es gibt genug Dinge, die Gegenstand eines Dialogs innerhalb der Kirche sein können, aber gar nicht unmittelbar in die Kompetenz des Lehr- und Hirtenamtes fallen[9]. Wie heute eine christliche Literatur aussehen sollte, wie konkret die heutigen politischen Parteien christlich-kritisch zu beurteilen sind, welche Schultypen bevorzugt werden sollen, ob das Humanistische Gymnasium für uns heute noch ein Ideal sein müsse, wie man über modernste Richtungen in der Kunst denken solle, wie man die Weimarer Republik zu beurteilen habe usw., solche und tausend ähnliche Fragen gehören gewiß nicht direkt in die Kompetenz des kirchlichen Amtes, sind aber darum gewiß noch nicht Fragen, die bloß im allgemeinen Bereich des geistigen kulturellen Lebens liegen, in dem Christen und Nichtchristen zusammenleben, sondern Fragen, die auch unter Christen als solchen im Dialog bedacht werden sollten.

Das darf man sagen, auch wenn man der Meinung ist, daß in solchen Fragen der Christ sich unbefangen zunächst einmal am allgemeinen, profanen Dialog unter allen beteiligen sollte. Die Christen sollen aber über solche Dinge auch untereinander sprechen, weil sie sich gegenseitig helfen sollen, unter dem kritischen Licht des Evangeliums alle diese Wirklichkeiten selbst besser zu verstehen, weil sie nicht selten durch einen solchen Dialog zu einem gemeinsamen Verständnis und zu gemeinsamer Tat kommen können, die auch dann Tat der Kirche als des Volkes Gottes sein kann, wo sie nicht Tat des Amtes der Kirche ist. Bei solchen Fragen wird es sich oft herausstellen, daß man trotz des Dialogs verschiedener Meinung ist und bleibt. Hier gilt das Wort des Konzils[10]: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein."

Auch der so scheinbar ohne Ergebnis bleibende Dialog in der Kirche hat seine Frucht: bei gutem Willen auf allen Seiten erzieht er zu intellektueller Bescheidenheit

[9] Zu dieser Problematik vgl. Näheres bei K. Rahner, Grenzen der Amtskirche, in: Schriften zur Theologie VI 499–520.

[10] Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 43.

und Vorsicht, er informiert, bereichert und nuanciert doch meist auch die verschieden bleibenden Meinungen und Haltungen. Es kann auch oft so sein, daß sich – eben auch mittels des Dialogs – herausstellt, welches in der Kirche die Gruppe ist, deren Ansicht und Haltung, obzwar unter Widerspruch der andern, in der konkreten Entscheidung und Tat sich durchsetzt und die gegenteilige Meinung zu Machtlosigkeit und Unwirksamkeit zwingt. Auch das gehört nun einmal zum Leben, das in Geduld anzunehmen ist.

Als Träger solchen innerkirchlichen Dialogs sind die verschiedensten Größen in mannigfaltigsten Kombinationen denkbar und aufgerufen: einzelne, auch untereinander; formelle und informelle Gruppen in der Kirche; Amtsträger, Laien, Fachtheologen; institutionell beauftragte Wortführer, frei, eventuell „charismatisch", aus eigener Initiative sich zu Wort Meldende; ja selbst solche Nichtkatholiken oder Nichtchristen, die in den innerkirchlichen Dialog einbezogen werden, weil sie „fachlich" zu diesem innerkirchlichen Dialog Wichtiges, ja vielleicht Unersetzliches an Informationen oder sonstigen Voraussetzungen des Dialogs beizutragen haben.

III.

Institutionalisierung des innerkirchlichen Dialogs

Man kommt heute ohne eine gewisse Institutionalisierung des Dialogs nicht mehr aus. Nicht als ob dem Dialog das Freie, das Unerwartete, Improvisierte, das ihm wesentlich ist, soll er nicht zu bürokratischer Vorberatung von Amtsentscheidungen entarten, genommen werden dürfte. Die Institution soll vielmehr gerade die Voraussetzung schaffen, daß man sich frei zu Wort melden kann, daß die Notwendigkeit des Dialogs nicht im konkreten Fall übersehen, vergessen oder der Dialog, weil unbequem, absichtlich übergangen wird.

Sind die bestehenden kirchlichen Institutionen dialogfähig?

Solche Institutionen der konkreten Ermöglichung des Dialogs sind zum Teil schon gegeben, müssen aber daraufhin überprüft und gegebenenfalls verbessert werden, damit der Dialog wirklich möglich ist. Bei solchen schon bestehenden Institutionen kommt es vor allem darauf an, daß ihre Führungen sich dem Dialog wirklich stellen, ihn nicht abwürgen oder manipulieren, daß sie andere Meinungen mit Respekt und Geduld zu Wort kommen lassen, echte und mutige Dialogpartner, die etwas zu sagen haben, selber suchen und sie nicht durch „Pro-forma-Repräsentanten" ersetzen, wirkliche Laien von hervorragender beruflicher Kompetenz heranziehen und ermuntern, und nicht Laien, die aus ihrem Laientum ein kirchliches Hobby oder ein Kirchenamt machen, daß sie die

äußeren Umstände für den Dialog mit Vermeidung überflüssiger Kirchenamtlichkeit so gestalten, daß wirklich offen geredet werden kann.

Auf diese „Dialogfähigkeit" müßten alle diese schon bestehenden Institutionen immer wieder überprüft werden, angefangen von der Bischofskonferenz und den Diözesansynoden, den Ordinariaten und Domkapiteln, den Führungsgremien der Standesorganisationen, dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken bis zu Dekanatskonferenzen, Laienräten, Pfarrausschüssen, Rundfunkbeiräten, katholischen Akademien und so weiter. Man kann Geist nicht durch Institutionen und Paragraphen ersetzen[11]. Aber soll der Geist nicht verwehen, muß er auch in den Institutionen wehen und darin gefördert werden[12], der Geist der Liebe zu Gott und Jesus Christus, der Geist der Brüderlichkeit, des gegenseitigen Respekts, der Geduld, des Aufeinanderhörens, der Freiheit, der Absage an klerikale und laikale Überheblichkeit, der Selbstkritik und Bescheidenheit, des Mutes zur Kontinuität des Geschichtlichen und zum Wagnis des noch unerprobten Neuen[13].

Über solche schon bestehende Institutionen hinaus wären aber vermutlich einige weitere als konkrete Realisation des innerkirchlichen Dialogs nötig. Vielleicht darf ich mir erlauben, zwei zur Diskussion zu stellen.

Theologisches Gesprächsforum zur Beratung des Episkopats

Fachtheologen stehen natürlich immer schon durch ihre Bücher, Aufsätze, Diskussionen auf Tagungen, in Einzelgesprächen mit mehr oder weniger Eifer und Erfolg im Dialog miteinander. Aber ich meine, daß ein ernsthaft institutionalisiertes und richtig zusammengesetztes Gremium von Fachtheologen zur Information und theologischen Beratung des deutschen Episkopats für die sach- und zeitgerechte Wahrnehmung des bischöflichen Lehramtes dringend notwendig ist und fehlt. So etwas ist dringend notwendig: Der Episkopat kann sein Lehramt heute weniger als je auf Rom und seine Instanzen allein übertragen. Er muß es selbst wahrnehmen, was ja auch in dem Brief Kardinal Ottavianis an den Weltepiskopat deutlich wird[14]. Diese seine Lehraufgabe, die heute zum Teil ganz neue Gestalt annehmen muß und nicht mehr bloß in Appro-

[11] Vgl. dazu K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus, in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 77–90.

[12] Dafür, daß der Geist auch von sich selbst her nach der Institution verlangt, vgl. K. Rahner in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 359 ff. – Charismen können auch in den Trägern des Amtes wirken, vgl. K. Rahner, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution", in: Volk Gottes. Festschrift für Josef Höfer, hrsg. von R. Bäumer - H. Dolch (Freiburg 1967); K. Rahner, Vom Sinn des kirchlichen Amtes (Freiburg 1966) 33 ff.

[13] Hinsichtlich des Mutes zum Neuen vgl. K. Rahner in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 274–276; Im Heute glauben (Einsiedeln ^{3}1965) 24 ff., 32 ff. und die in Anm. 11 genannte Abhandlung.

[14] Vgl. dazu K. Rahner, Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, in dieser Zschr. 178 (1966) 404–420, bes. 411 f.

bation von Katechismen, Hirtenbriefen, lehrpolitischen Maßnahmen wie Approbation oder Ablehnung von vorgeschlagenen Professoren und Vorzensur von Büchern bestehen wird, kann aber der Episkopat heute nicht mehr bloß auf Grund der früheren theologischen Ausbildung der einzelnen Bischöfe, durch Beratung untereinander und durch zufällige und subjektive Auswahl einzelner theologischer Berater wahrnehmen. Dafür ist die heutige theologische Situation viel zu schwierig, komplex und unübersichtlich[15]. Die notwendigen lehramtlichen Erklärungen und Maßnahmen des Episkopats – und solche werden unvermeidlich auf den Episkopat zukommen – bedürfen heute gründlicher theologischer Vorbereitung, schon damit das nötige Informiertsein über die theologischen Richtungen, Ansichten, Differenziertheiten der Probleme usw. gegeben ist.

Dafür ist aber ein Gremium von Fachtheologen notwendig, das objektiv und repräsentativ zusammengesetzt und zu einem echten, offenen Dialog fähig und willig ist. Das ist notwendig, auch wenn ein solches Gremium die (wenn man so sagen will) lehrpolitische Entscheidung des Episkopats in der Ausübung seines Lehramtes diesem weder abnehmen kann noch darf. Ein solches, dafür geeignetes Gremium eines fachtheologischen Dialogs existiert aber nicht. Natürlich lassen sich die Bischöfe informieren und beraten, rufen auch unter Umständen für bestimmte Fragen kleine Theologenkommissionen zusammen. Es entzieht sich meiner Kenntnis, wieweit die bischöfliche Kommission für die Glaubenslehre bei der deutschen Bischofskonferenz schon „Periti" in rechter Auswahl und genügender Zahl zur Beratung und Vorbereitung ihrer Beschlüsse besitzt. Aber selbst wenn es so etwas schon gibt, möchte ich bezweifeln, daß diese Theologenkommission an Zahl, durch richtige Vertretung aller dabei in Frage kommenden theologischen Disziplinen, wissenschaftliche Autorität usw. schon so ist, daß sie den Anforderungen, die an sie gestellt werden müssen, wirklich voll entsprechen kann. Ein solches Gremium dürfte auch keinen „geheimen Kabinettsrat" bilden, müßte vielmehr bekannt sein und mit den Namen der betreffenden Theologen auch in der Öffentlichkeit für das einstehen, was es tut, auch wenn es sich hier nur um eine Beratung und ein „Studium" handelt.

Beratungsgremium in kultur- und staatspolitischen Fragen

Es gibt zwar in Deutschland viele Gremien und Institutionen, in denen über kultur- und staatspolitische Fragen ein Dialog möglich ist: die dafür in Frage kommenden Verbände, die katholischen Akademien, der Zentralausschuß der deutschen Katholiken, die Katholikentage, die entsprechenden Zeitschriften usw. Dennoch möchte ich bezweifeln, daß diese Möglichkeiten für die theologische Vorarbeit genügen, die für die

[15] Zur unmittelbaren theologischen Situation heute vgl. ebd. 406–411, 412 f. u. ö.

Haltung und die Entschließungen des deutschen Episkopats erforderlich ist. Einerseits haben alle diese Gremien ja keinen institutionellen Zusammenhang mit den Kommissionen der deutschen Bischofskonferenz für solche Fragen, und andererseits bezweifle ich, daß diese bischöflichen Kommissionen selbst jenen dialogisch arbeitenden Kreis von Fachleuten – was Zahl, Kompetenz, gleichmäßige Repräsentanz usw. angeht – bei sich haben, der notwendig ist. Vielleicht bin ich nur schlecht unterrichtet. Aber ich frage mich, ob z. B. das Problem der konfessionellen Schule oder die Dringlichkeit des in Deutschland wünschenswerten Mischehenrechts in dem dialogisch arbeitenden Gremium besprochen werden, das die Entscheidungen der Bischofskonferenz vorbereiten kann, oder ob die Bischöfe auch heute noch in einer paternalistischen Weise mit zufällig und etwas willkürlich hinzugezogenen Beratern arbeiten, was heute bei der Schwierigkeit und Vielschichtigkeit der Fragen und bei der Notwendigkeit, die Richtigkeit der Entscheidungen auch vor der Öffentlichkeit überzeugend zu vertreten, einfach nicht mehr geht. Man muß auch bedenken, daß die Faktizität der bestehenden Meinungen über bestimmte Fragen nach Gewicht und Entschiedenheit ihrer Anhänger selbst wieder einen Posten in der Meinungs- und Entschlußbildung des Episkopats bilden kann und eventuell bilden muß, wenigstens in Fragen, die allein vom Dogma her nicht eindeutig entschieden werden können.

IV.

Dialog und Lehramt

Es sei nun noch einiges zu sagen versucht zu Wesen und Grenzen des innerkirchlichen Dialogs über theologische Fragen im engeren Sinn, also über bibeltheologische, dogmatische, moraltheologische Probleme. Dieser Dialog ist heute notwendig. Warum, das ist der Sache nach schon gesagt worden: Es gibt auch im Gebiet der eigentlichen Theologie die Situation des geistigen Pluralismus; die Vielzahl der theologischen Erkenntnisquellen und Methoden ist von einem einzelnen heute nicht mehr beherrschbar; die Theologie muß notwendig in einem Dialog mit den übrigen geistigen Mächten der Zeit stehen; diese selbst aber sind so vielfältig, daß der Dialog eine schwere innertheologische Situation schafft; es gibt praktisch keine einheitliche theologische Begriffssprache mehr und es kann sie nicht mehr so leicht geben, soll die Theologie der Verkündigung des einen Evangeliums an diese so heterogene, pluralistische geistige Welt von heute dienen; es gibt keinen Theologen mehr, der auch nur in einem einzelnen theologischen Fach umfassend Methodik, Quellen, Probleme, Ergebnisse dieses einen Fachs beherrscht: jeder muß immer mehr von etwas wissen, und dadurch wird dieses „etwas", worüber er möglichst alles wissen sollte, immer beschränkter. Teamwork und Dialog sind auch in der Theologie notwendig.

Grenzen des Dialogs

Nun ist aber die Theologie nicht um ihrer selbst willen da, sondern hat der Kirche, ihrer Verkündigung und dann auch ihrem Lehramt zu dienen. Von daher ist sie auch normiert. Der innertheologische Dialog muß darum von der Kirche gewünscht und gefördert werden, und er selbst muß sich seiner letzten Aufgabe im Dienst der Kirche bewußt bleiben. Er darf die Aufgabe des Lehramtes in der Kirche nicht ersetzen, die Autorität der Kirche in ihrem Amt nicht verdrängen wollen[16]. Der Dialog darf die Kirche nicht in einen Debattierklub verwandeln. Ein innerkirchlicher theologischer Dialog hat sein wahres Wesen nur unter bestimmten Voraussetzungen: die Redenden müssen sich alle unter die Heilige Schrift stellen, sie wirklich hören, selbst dort, wo sie diese auslegen und übersetzen; das Dogma muß eindeutige Richtschnur bleiben und nicht als unverbindliches „Interpretament" wegdisputiert werden; das gilt auch da, wo das Dogma (in einem weiteren Sinn) der Auslegung und Deutung bedarf, wo es nicht einfach irreformabel ist, aber als authentische Erklärung des Lehramts entsprechend dem Grad der jeweiligen und gewiß gestuften Verbindlichkeit ernst genommen werden muß; von der Lehre der Kirche her und auf sie hin muß die eigene, notwendige, unvermeidliche und auch berechtigte theologische Subjektivität immer wieder ernsthaft neu durchdacht werden, auch wo es unbequem und schmerzlich sein mag: sie muß in das größere Glaubensbewußtsein der Kirche eingeborgen werden, wie es jetzt ist und auch autoritativen Ausdruck und konkrete Macht in der Lehre des Lehramtes findet. Alles andere mag tiefsinnig, aufregend und geistesgeschichtlich bedeutsam sein, ein innerkirchlicher theologischer Dialog wäre es nicht.

Darum kann es ein innerkirchlicher Dialog nicht als wesenswidrig empfinden, wenn er hinsichtlich einer bestimmten Frage nicht endlos weitergeht, sondern in gewissem Sinn durch einen Spruch des kirchlichen Lehramtes beendet wird. Dieser mag einen weiteren Dialog eröffnen und sogar notwendig machen; der neue Dialog ist aber nur ein innerkirchlicher theologischer Dialog, wenn er den neuen Spruch des Lehramtes als Ausgangspunkt und verpflichtende Norm – je in dem vom Lehramt gewollten Grad der Verbindlichkeit – eindeutig und gehorsam voraussetzt.

Es mag sein, daß Bischöfe – fachtheologisch-wissenschaftlich gesehen – von einer theologischen Frage nicht viel verstehen. Es ist richtig, daß sie in einem solchen Fall direkt oder indirekt die nötige Information von den wissenschaftlichen Fachleuten zu beziehen sittlich verpflichtet sind, falls sie eine Entscheidung in der betreffenden Frage treffen wollen oder müssen. Das ändert aber – eigentlich theologisch gesehen – nichts daran, daß sie als Bischöfe und nicht die Theologen die eigentlichen „Richter" in Glaubens- und Sittenfragen sind, wenn ein Spruch um der Einheit des Bekenntnisses in der Kirche und der Reinheit des Glaubens willen notwendig ist. Es ist sogar menschlich

[16] Als Versuch einer grundsätzlichen theologischen Klärung in dieser Hinsicht vgl. K. Rahner, Vom Sinn des kirchlichen Amtes (Freiburg 1966).

gut, daß es so ist: Fachleute und Spezialisten sollen beraten, aber andere entscheiden lassen, die unbefangen das Ganze der Wirklichkeit zu sehen vermögen.

Das alles ist an sich eine katholische Selbstverständlichkeit. Aber es scheint an der Zeit, diese Binsenwahrheit als nicht zu selbstverständlich klar zu betonen. Sie wird auch bei uns in Deutschland im mündlichen und im geschriebenen Dialog nicht mehr genügend respektiert. Das bischöfliche Imprimatur ist heute auch keine sichere Garantie mehr dafür, daß diese Selbstverständlichkeit wirklich beachtet wird[17].

Pflichten des Lehramtes

Das ist die eine Seite. Andererseits aber ist zu sagen: die Autorität des Lehramtes kann den theologischen Dialog nicht ersetzen; denn er gehört heute zu den notwendigen, für das Lehramt selbst sittlich gebotenen Mitteln, durch die das Lehramt seine eigenen Entscheidungen vorbereiten und reifen lassen muß. Damit ist noch nichts über die genauere Frage vorentschieden, wie dieser notwendige theologische Dialog konkret aussehen, eventuell reflex organisiert und sogar institutionalisiert werden muß. Das genauer festzulegen, ist gewiß zum Teil Sache des Lehramtes selbst. Die Erfüllung dieser seiner Pflicht festzustellen und zu beurteilen, ist in letzter Instanz nochmals Sache des kirchlichen Lehramtes. Das verbietet wiederum nicht die historisch fundierbare Meinung, daß auch bis in die allerjüngste Zeit das kirchliche Lehramt diese Ermöglichung und Förderung des theologischen Dialogs vor seinen Entscheidungen nicht immer in jeder wünschenswerten oder nötigen Weise geleistet hat.

Wo es sich um letzte definitorische Glaubensentscheidungen handelt, bewahrt der Geist das Lehramt auch in solchem Fall vor einem eigentlichen Glaubensirrtum, ohne daß dadurch die Versäumnisse als solche legitimiert werden. Bei einer zwar reformablen, aber autoritativen Lehrentscheidung kann aber durch solche Versäumnisse die Entscheidung selbst fehlerhaft, verkürzt und reformbedürftig werden und so hinterdrein zu schwierigen Situationen und zu einem faktischen Schwund echter Willigkeit der Lehrautorität der Kirche gegenüber führen[18]. Ich glaube, manche Lehräußerung Pius' XII. wäre in Form und auch Inhalt anders ausgefallen, wenn ihr ein genügender, offener und freier theologischer Dialog über die betreffende Frage vorausgegangen wäre. Es gibt ja auch keinen Zweifel, daß Paul VI. den theologischen Dialog zur Vorbereitung lehramtlicher Entscheidungen (oder zur Entscheidung, nicht zu entscheiden, was auch ein gewichtiger Akt des Lehramtes sein kann) ernsthafter einschaltet als in

[17] Dazu K. Rahner in dieser Zschr. 178 (1966) 414 f.

[18] Eine verantwortungsbewußte und glaubwürdige Theologie von heute wird sich immer mehr der eigenen Geschichtlichkeit bewußt werden müssen, ohne an Verpflichtungscharakter im wesentlichen zu verlieren. Vgl. dazu die in Anm. 2 genannte Literatur.

den vorausgehenden Jahrzehnten, auch wenn er sich dadurch selbst – äußerlich gesehen – seine Situation erschwert[19].

Man kann nur wünschen, daß die Bischöfe diesem Beispiel folgen, gerade weil auch sie eine Lehrautorität haben, sie auch wahrnehmen müssen und heute weniger als noch vor wenigen Jahren durch die päpstliche Autorität allein dürfen ersetzen lassen. Wie im konkreten Fall der Dialog der Theologen und die Autorität des Lehramtes sich zur Einheit des Vorgangs der Wahrheitsfindung und Wahrheitsvertiefung zusammenschließen müssen, wann der Dialog weiterdauern, wann und wie er durch eine lehramtliche Erklärung in etwa abgeschlossen werden soll, wann das Lehramt den Mut des Schweigens, wann den Mut der Entscheidung haben muß, das alles läßt sich konkret nicht aus den allgemeinen Prinzipien über das Verhältnis der beiden Größen deduzieren. Hierin ist immer aufs neue das Konkrete in einer Entscheidung zu suchen, die letztlich nicht theoretisch, sondern nur handelnd gefällt werden kann, aber auf allen Seiten Glaube, Mut, Demut und den Willen erfordert, die Wahrheit in Liebe zu tun.

Die Erkenntnis, daß der Dialog sein notwendiges Wesen, aber auch seine Grenzen und seine Verwiesenheit in das Ganze des kirchlichen Glaubensvollzugs hat, soll aber gerade zum Dialog, zur dafür erforderlichen Geduld, zum Hinhören und zum Ernstnehmen des andern ermutigen, verpflichten und den Dialog davor bewahren, zum Geschwätz zu entarten, in dem sich nur respektlose Besserwisserei und Voreiligkeit zu Gehör bringen. Der Dialog muß sich bewußt bleiben, daß er in der heiligen Kirche der Sünder geschieht, daß er dem Heil dienen soll, vor Gottes Gericht sich wird verantworten müssen[20]. Weiß er das, dann soll er in der Kirche mutig geführt werden. Denn er ist heute notwendig.

[19] Das wichtigste Beispiel ist die Kommission für das Studium des Bevölkerungswachstums, der Familie und der Geburtenhäufigkeit; auch ist bekannt, daß der Papst zur Orientierung in anderen theologischen Fragen sich der Beratung verschiedener Gremien bedient (vgl. das zwar inoffizielle, aber doch in beratender Funktion arbeitende Symposion über Erbsünde und Evolution in Nemi bei Rom im Juli 1966).

[20] Will ein Dialog wirklich ernsthaft sein, ist er sich bestimmt der ständigen Gefahr des Abgleitens in die Zweideutigkeit und das Geschwätz bewußt. In einer anderen geistesgeschichtlichen Situation wird die biblische Mahnung wieder sehr dringlich, daß der Mensch über jedes unnütze Wort Rechenschaft ablegen muß.

Johannes B. Hirschmann SJ

Ordensreform im Geist des Konzils

Die 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu

Am 18. November 1966 schloß in Rom die 31. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. In zwei Sitzungsperioden vom Mai bis Juli 1965 und September bis November 1966 hatte sich diese gesetzgebende Versammlung des Ordens umfassend bemüht, eine Erneuerung des Lebens, des Rechtes und der Arbeiten seiner Glieder und Gliederungen einzuleiten. Der letzte General, P. Johannes B. Janssens, hatte sie wegen einiger seit Jahren drängender Fragen – wie die Neufassung des Armutsrechtes oder die Probleme der Führung, der Ausbildung und der Laienbrüder – schon 1964 ausgeschrieben, mit Rücksicht auf die durch das Konzil hinzukommenden Aufgaben aber für ein Jahr nach dessen Abschluß vorgesehen. Sein Tod im Herbst 1964 erforderte eine frühzeitigere Einberufung. Die Fülle der unter dem Einfluß des Konzils rasch anwachsenden Thematik konnte in einer Sitzungsperiode nicht bewältigt werden. Außerdem schien es ratsam, vor dem Abschluß der Generalkongregation die Ergebnisse der 4. Sitzungsperiode des Konzils abzuwarten, um sie in den Beschlüssen zu berücksichtigen.

Bei der derzeitigen Stellung des Ordens im Leben der Kirche fand die Generalkongregation auch außerhalb der Gesellschaft Jesu viel Beachtung. Die Erneuerung des Ordens ist vielfach mit der im Konzil sichtbar gewordenen und bewirkten Erneuerung der gesamten katholischen Kirche verflochten. Motive und Impulse, Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten sind weithin gleich. Darum ist es verständlich, wenn bei der Ausarbeitung der Dekrete der Generalkongregation die Konstitutionen, Dekrete und Deklarationen des Konzils immer wieder Argumente oder auch Richtlinien boten. Das gilt insbesondere für die Ausführungen über die Orden in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche und für das Dekret über die Ordensreform selbst; aber auch andere Konzilsdokumente wie die Dekrete über die Bischöfe, die Priester, die Priesterausbildung, die Missionen, die christliche Erziehung und den Ökumenismus, nicht zuletzt die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute sind hier zu nennen.

Grundsätze der Reform

Entstanden aus der Erfahrung der „Geistlichen Übungen" ihres Gründers, des hl. Ignatius von Loyola, wollte die Gesellschaft Jesu der Kirche eine Schar von aposto-

lischen Arbeitern zur Verfügung stellen, die überall dort eingesetzt werden können, wo „der größere Dienst Gottes und das Heil der Seelen" es erfordern. Deswegen sah sich der Orden von Anfang an mit einem eigenen Gelübde der Professen in den besonderen Dienst des Papstes gerufen.

Diese ursprüngliche Zielsetzung sollte durch die Generalkongregation wieder neu erfaßt werden und für den Orden Wirksamkeit erlangen. Das Leben aus dem Geist der Exerzitien, die Hingabe an den Dienst Christi, das Suchen nach der konkreten Erkenntnis des Willens Gottes in Anlehnung an die in den Exerzitien eingeübte Unterscheidung der Geister, der Wille zu den heute geforderten Entscheidungen, diese Haltungen bestimmten die Arbeit der Generalkongregation. Das in der 400jährigen Geschichte des Ordens immer wieder zu beobachtende Bemühen, die Geschichtlichkeit des Menschen ernst zu nehmen, wird unterstützt durch die Tendenzen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Universalität in der Zielsetzung des Ordens erhält tieferen Sinn durch die Konzilsaussagen über die Universalität der Sendung der Kirche. Die Verfügbarkeit des Dienstes im Angebot an den Papst bleibt. Der Papst wird jedoch zugleich – im Sinn des Konzils – im Zusammenhang mit dem apostolischen Amt in der Kirche gesehen; deshalb wird stärker als bisher die Zusammenarbeit mit den Bischöfen betont.

Hatte das Recht des Ordens – zumal in den letzten 150 Jahren – die Erhaltung der Substanz der ignatianischen Stiftung und Weisung herausgehoben, so ist diese Grundlinie jetzt ergänzt durch die Betonung der ständigen Notwendigkeit, diese Substanz je und je neu zu konkretisieren. Beide Akzente setzt ja das Konzil für alle Ordensgemeinschaften. Dabei bemüht sich das neue Recht des Ordens, eine zu materielle Fixierung dieser Substanz zu vermeiden, fördert eine elastische Diskussion um sie und geht, wenn auch behutsam, eine Reihe von grundsätzlichen Neuordnungen an.

Die Generalkongregation war sich dabei der Grenzen bewußt, die ihr in der heutigen Situation gezogen sind. Zusammensetzung und Geschäftsordnung waren weitgehend durch das bisherige Recht und den bisherigen Brauch bestimmt, und diese selbst sind ja durch die neue Aufgabe in Frage gestellt. Die Durchführungsverordnung zum Ordensreformdekret des Konzils sieht darum eine breitere Beteiligung aller Ordensmitglieder an der Vorbereitung der Reformkapitel vor, ebenso eine schrittweise Durchführung der Reformen durch mehrere Kapitel mit der Möglichkeit von Experimenten und Übergangslösungen.

Diese Weisungen haben auch die Generalkongregation der Jesuiten mitbestimmt. In umfassenderem Maß als bisher gingen Befragungen Sachverständiger den eigentlichen Beratungen voraus. Viele Entscheidungen tragen bewußt experimentellen Charakter, etwa die über die Neuordnung der zentralen Beratung des Ordensgenerals, über die Zusammenarbeit der Provinziäle, über die Studienreform oder über das Armutsrecht. Wo sich Lücken in der theologischen, kirchenrechtlichen, geschichtlichen oder pastoralen Vorbereitung mancher Themen zeigten, wurden ergänzende Studien oder weiterführende Kommissionen vorgesehen. Die Geschäftsordnung der Generalkongregation

selbst wurde so geändert, daß man später, wenn das Werk der Erneuerung weitergeführt werden soll, unter verbesserten Bedingungen arbeiten kann. So ist das Ganze in vielem ein bescheidener Anfang geblieben.

Die Ordensleitung

Die durch den Tod des letzten Generals notwendig gewordene Neuwahl macht verständlich, warum sich die Generalkongregation in ihrer ersten Sitzungsperiode zunächst mit der Neuordnung der Ordensleitung befaßte.

Es herrschten im Orden Tendenzen, die vom Gründer prinzipiell auf Lebenszeit ausgedehnte Amtsdauer des Generals zeitlich zu begrenzen. Die hohe Abnützung der natürlichen Energie durch die heutigen Ansprüche des Amtes in Verbindung mit der zunehmenden Lebenserwartung schien eine Begrenzung auf eine bestimmte Zeit – etwa auf 12 Jahre – nahezulegen. In den letzten Jahren haben auch manche Ordensgemeinschaften ihr Recht in diesem Sinn geändert. Nach umfassender Prüfung des Für und Wider erschien der Mehrzahl der Mitglieder der Generalkongregation ein solcher Schritt der Eigenart des Ordens und seiner heutigen Situation weniger angemessen. Die dann periodisch wiederkehrende und jeweils länger andauernde Schwächung der zentralen Führung hätte weitere Strukturveränderungen von nicht abzusehender Tragweite nach sich gezogen. So begnügte man sich damit, den Amtsverzicht zu erleichtern (auch Möglichkeiten der Amtsenthebung wurden vorgesehen) und den General durch einen Vikar für die rein administrativen Angelegenheiten sowie durch einen erweiterten Beraterstab zu entlasten.

Gerade in dieser Beziehung ist eine grundlegende Reform der Generalskurie eingeleitet. Ein engerer Kreis von vier „Generalassistenten" ist mit der Wahrnehmung der Sorgepflicht des Gesamtordens für den General betraut und bildet zugleich (jedoch nicht notwendig) dessen engsten Beraterstab. „Regionalassistenten" beraten den General in den Angelegenheiten der elf Assistenzen. Für die verschiedenen Arbeitsbereiche des Ordens (Missionen, Schule und Erziehung, Ökumene usw.) sind Fachberater vorgesehen. In der Organisation dieses Stabes hat der General größere Freiheit als zuvor.

Die Vermehrung der Vollmachten des Generals in seiner Kurie wurde durch die Übertragung einer Reihe von Kompetenzen an die Provinziäle in etwa ausgeglichen. Fast noch größere Bedeutung für die künftige Leitung des Ordens besitzen die institutionell ausgebauten regelmäßigen Zusammenkünfte der Provinziäle benachbarter Regionen und vor allem die alle sechs Jahre stattfindende Kongregation aller Provinziäle in Rom. Hier ergeben sich neue Möglichkeiten der Mitwirkung an der zentralen Leitung des Ordens.

Ein Dekret sieht schließlich Maßnahmen vor, die gewährleisten, daß bei der Auswahl der Mitglieder der beratenden Ausschüsse auf der Ebene der Provinzen und der Häuser stärker als bisher die Mitverantwortung aller Ordensmitglieder für die Gestaltung des gemeinsamen Lebens und Wirkens berücksichtigt wird.

Studienreform

Auch die Neuordnung der Studien im Orden konnte auf der Grundlage breiter Vorarbeiten schon in der ersten Sitzungsperiode im wesentlichen eigeleitet werden. Wegweisend blieben hier die Richtlinien des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung, wobei die speziellen Anliegen des Ordens selbstverständlich nicht übersehen wurden.

Die Grundsätze des Konzils für die Reform der theologischen Studien betonen die Einheit spiritueller, wissenschaftlicher und praktisch-pastoraler Ausbildung, die engere Verbindung von Philosophie und Theologie sowie die stärkere Rücksichtnahme auf die regionale Situation und damit die wachsende Verantwortung der nationalen Bischofskonferenzen. Das Konzil fordert ferner eine bewußtere Orientierung an der Heiligen Schrift und den Kontakt mit der gesamten geistigen Welt der Gegenwart, also eine neue Synthese der patristisch-scholastischen Tradition mit den Philosophien und Denkformen unserer Zeit. Die Theologie des geistlichen Amtes und seines Auftrags muß dabei ebenso zur Geltung kommen wie die neue Wertung des Laien in der Kirche, die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der heutigen Gesellschaft, die wachsende Differenzierung der Arbeitsfelder und die Probleme der immer mehr zu einer Einheit zusammenwachsenden Welt.

Auch das eigene Recht des Ordens und die Tradition seiner „Ratio Studiorum" mußte bei dieser Neuordnung eine Rolle spielen und konnte nicht unbedacht über Bord geworfen werden. Hierher gehört vor allem das Prinzip der Universalität, das heißt, daß bei allen regionalen Sonderregelungen durch Provinzialskonferenzen die übernationale und überregionale Disponibilität der Kräfte gewährleistet bleibt, daß auch entsprechend den besonderen Anlagen des einzelnen und den Aufgaben des Ordens die Möglichkeiten einer breitgestreuten Spezialisierung im Studium gegeben sind.

Ein umfassendes Dekret der Generalkongregation entwickelt den Weg der spirituellen Pädagogik vom Noviziat zum Philosophiestudium bzw. (für die Brüder) zum sogenannten Juniorat, vom Theologiestudium bis zum abschließenden Jahr pastoraler Einführung und letzter geistlicher Formung. Für die Aufnahme der Kandidaten und den Abschluß des Noviziats gelten jetzt flexiblere Normen. Auch die Begegnung mit der Gesellschaft Jesu in ihrer verfaßten Lebensordnung mit dem Ziel, sie echt geistlich sich zu integrieren, soll durch elastischer gestaltete Experimente ausgreifender und tiefer als bisher ermöglicht werden. Daß schließlich die Weiterbildung nach Abschluß der Studien vorgesehen und auch allen als Pflicht auferlegt ist, bleibt im Rahmen der Durchführung der Konzilsbeschlüsse.

Besondere Aufmerksamkeit wird in diesem Zusammenhang der organischen Hinführung zum Priestertum gewidmet, die bei einer zu starken Betonung der Spiritualität der Gelübde leicht zu kurz kommen kann. Man betont ferner die Notwendigkeit der Entfaltung der spontanen Kräfte in Eigenverantwortlichkeit und ihrer genügenden praktischen Einübung, sowie die Pflege der Kontakte mit anderen Ordensmitgliedern,

insbesondere zwischen Klerikern und Brüdern, wie auch mit den Altersgenossen außerhalb des Ordens. Durch rechtzeitige Planung und individuelle Organisation soll sichergestellt werden, daß – eine Schwierigkeit bisher im Orden – die Ausbildung sich nicht zu lange hinzieht.

Die evangelischen Räte und das religiöse Leben

Von der Neuordnung des Armutsrechtes und der Ermöglichung authentischer und zeitgerechter Ausdrucksformen der evangelischen Armut im Orden war auf dem Konzil mit Recht viel die Rede. Die Übung dieser evangelischen Räte litt im Jesuitenorden nicht weniger als in anderen religiösen Gemeinschaften unter einer zu starken Verrechtlichung und der damit gegebenen Gefahr des Formalismus. Das Leben stand weitgehend im Widerspruch zum Recht. Dieser Widerspruch wurde seit über einem Jahrhundert durch Dispensen überbrückt. Unsicherheiten über den Sinn des Gelübdes aller Professen, das Armutsrecht des Ordens nicht zu lockern, erschwerten in der Gesellschaft Jesu seit Jahrzehnten die Befreiung von geschichtlich unhaltbar gewordenen Normen zugunsten wahrhaftiger und glaubwürdiger Lebensformen. Dazu hat die Generalkongregation neue Voraussetzungen geschaffen. Sie beziehen die Sinngebung der Arbeit und die Verwendung des Einkommens aus ihr in das Zeugnis der evangelischen Armut mit ein, regeln neu die Formen der Gütergemeinschaft in und über den Unterschieden der einzelnen, der Häuser und Provinzen, dienen einem Ausgleich der Lasten innerhalb des Ordens und erstreben das selbstlose Sich-zur-Verfügung-Stellen für andere ohne unangemessene Rücksicht auf den wirtschaftlichen Ertrag der Arbeit. Die Neuordnung, im Auftrag der Generalkongregation von „Definitoren" erarbeitet, von Sachverständigen geprüft und von den Provinzialen begutachtet, soll im Lauf dieses Jahres geltendes Recht werden. Sie enthält weitreichende Neuerungen gegenüber dem bisherigen Recht und verspricht, eine Hilfe bei der Erneuerung der Spiritualität zu werden.

Auch mit den beiden anderen evangelischen Räten und ihrer Verwirklichung beschäftigen sich zwei Dekrete. Das Dekret über die Ehelosigkeit, orientiert an den entsprechenden Texten des Konzils, betont die apostolische Bedeutung der Ehelosigkeit im Rahmen der Ordensspiritualität. Die Einzelnormen verwerten Erfahrungen über besondere Belastungen, aber auch Möglichkeiten, denen der Verzicht auf Ehe und Familie um des Reiches Gottes willen heute begegnet. Sie dringen auf gewissenhafte Prüfung der Kandidaten, auch mit den Methoden der Psychologie. Sie wollen eine Hilfe bieten bei der abschließenden Integration der Geschlechtlichkeit in die Gesamtreifung der Persönlichkeit, wo nicht nur der Verbindung des einzelnen mit Christus, sondern auch der echten Freundschaft der Glieder einer Ordensgemeinschaft eine große Bedeutung zugesprochen wird. Alle sollen sich schließlich mitverantwortlich wissen, wenn ein Mitbruder in seiner inneren Entwicklung oder auf Grund einer äußeren Situation (die Probleme des Alleinseins in den ersten Seelsorgsjahren!) besonderen Schwierigkeiten gegenübersteht.

Das Dekret über den Gehorsam betont dessen spirituellen und zugleich apostolischen Charakter. Er setzt die Eigenbemühung um die Erkenntnis des konkreten Willens Gottes für den einzelnen ebenso voraus wie das offene Gespräch mit dem Obern, ohne daß dabei Autorität und Gehorsam in einen reinen Dialog aufgelöst werden. Die Autorität achtet die Mitverantwortung des einzelnen und gibt ihr in Information und Delegation Raum. Der Gehorsam erkennt das Entscheidungsrecht des Obern aus dem Glauben heraus und im Willen zu religiöser Gemeinschaft in der Kirche an. Was mit dem Wort vom „blinden Gehorsam" gemeint ist, verliert so seine Mißverständlichkeit, wenn auch nicht alle Spannungen zwischen Autorität und Gewissen mit glatten Formeln aus der Welt geschafft werden können, auch nicht im Jesuitenorden, wie das Dekret zugibt.

Weitere Dekrete im Zusammenhang mit der Erneuerung der Spiritualität gelten dem Gebetsleben, der religiösen Gestaltung des Gemeinschaftslebens und seiner Ordnung durch Regeln. Den Zusammenhang von christlichem Leben überhaupt und Gebet, besonders von Gebet und Aktion beachtend, wird an der Bedeutung einer festen Gebetszeit für den einzelnen und der Pflicht dazu festgehalten. In Verbindung mit Schriftlesung und Liturgie läßt diese Regelung eine Fülle verschiedenster Konkretisierungen zu. Jeder Jesuit soll durch Praxis und Erfahrung in die Form hineinwachsen, die seiner persönlichen Eigenart entspricht. Ignatius wollte für die Mitglieder seines Ordens nach der Ausbildung die Gebetszeit nicht verbindlich festlegen. Der dritte Ordensgeneral, Franz Borja, hatte das einstündige betrachtende Gebet zur Norm gemacht. Die Generalkongregation wollte die Regelung von Franz Borja nicht gänzlich aufheben, gab ihr aber eine so elastische Interpretation, daß sie den individuellen Notwendigkeiten und Bedürfnissen angepaßt werden kann. Bei der ausführlichen Diskussion um diesen Punkt zeigten sich nicht bloß starke Differenzen in der Zuordnung von Gesetz und Freiheit oder Verantwortlichkeit, sondern auch die unterschiedlichen Einstellungen der verschiedenen Völker zu positiven Normierungen persönlicher Entscheidungen überhaupt sowie zum Verhältnis von Kontemplation und Aktion.

Das religiöse Gemeinschaftsleben bedarf gewisser äußerer Regelungen. Ihre Anpassung an die wechselnde Wirklichkeit der Gesellschaft und des Apostolats in ihr ist eine bleibende Aufgabe der Ordensversammlungen. Die Kongregation hat darum auch die Überarbeitung aller Regeln beschlossen und diese Aufgabe dem General übertragen. Der Bestand an universal verpflichtenden Bestimmungen soll klein bleiben; er soll den wirklichen Notwendigkeiten entsprechen und darum auch den einzelnen zugemutet (und notfalls urgiert) werden können.

Immer wieder appellieren diese Dekrete an die persönliche Verantwortung aller, erinnern an den Reichtum des zu wahrenden geistlichen Erbes, das aber, wie alles Lebendige, ständig in seinem Sinn und seinen Ausdrucksformen – man denke etwa an die Herz-Jesu-Verehrung heute! – neu durchdacht werden muß. Gerade hier im Bereich der Spiritualität wurde sich die Generalkongregation bewußt, daß Gesetze allein kein Leben wecken oder erneuern können.

Die apostolischen Arbeiten

Eine größere Zahl von Dekreten der Generalkongregation ist den apostolischen Arbeiten des Ordens gewidmet. Daß die tatsächliche Auswahl und Planung der Arbeiten im Orden überprüft werden und an den Kriterien des Ignatius von Loyola, wie sie in den Konstitutionen niedergelegt sind, gemessen werden muß, wurde schon angedeutet. Dies entspricht auch dem Ordensreformdekret des Konzils.

Die Generalkongregation beschloß die Einsetzung von Kommissionen in allen Provinzen, die sich mit den Problemen der Planung befassen und den Provinzial darin beraten. Welche Arbeiten übernommen, welche aufgegeben werden müssen, wo man Schwerpunkte setzen, wie man den Nachwuchs lenken und einsetzen soll, solche und ähnliche Fragen sollen die Provinziäle künftig in Zusammenarbeit mit diesen Kommissionen lösen. Als Grundlage und Voraussetzung dafür hat bereits eine soziologische Untersuchung über die Lage des Ordens und den Stand seiner Arbeiten und Kräfte begonnen. Sie soll der Leitung der Provinzen und des Gesamtordens eine bessere Straffung der Arbeiten auf das heute Vordringliche hin ermöglichen.

Die neue Sicht des Konzils von der Stellung der Priester und der Laien in der Kirche, von ihrem Zueinander und ihrem je besonderen Auftrag in Kirche und Welt hat auch in der Gesellschaft Jesu Bestrebungen wach werden lassen, das Wirken der Priester stärker auf die Verkündigung und die Sakramentenspendung zu konzentrieren und sie von allen anderen Aufgaben mehr und mehr zurückzuziehen. Bei aller Anerkennung der neuen Situation will der Orden aber nicht der Gefahr einer solchen doktrinären und ungeschichtlichen Vereinseitigung unterliegen. Seiner spirituellen Eigenart und seiner Tradition entsprechend möchte er auch weiterhin einen guten Teil seiner Kräfte für die wissenschaftliche Forschung, für Schule und Erziehung, für soziale und publizistische Arbeit bereitstellen. Für einige dieser Bereiche hat die Generalkongregation neue Richtlinien erarbeitet. Andererseits soll der Orden in den einzelnen Provinzen und Werken die Formen der Zusammenarbeit mit Laien überprüfen. In einzelnen Niederlassungen, in den Schulen, in der Verwaltung und Organisation sollen Arbeiten umgeschichtet werden, um der den Laien eigenen Verantwortung gerecht zu werden und um ihnen auch den Dienst zu tun, den ihnen der Orden im Rahmen seiner spirituellen Eigenart schuldet.

Ein eingehendes Dekret befaßt sich mit dem Missionswerk der Gesellschaft Jesu. Es folgt den Akzenten des entsprechenden Konzilsdekrets und den neuen Notwendigkeiten der Mission. Angesichts der Entscheidungen, die in den nächsten Jahren in Zentralafrika und Asien fallen, und auf Grund des Mangels an Kräften in den dortigen Diözesen möchte der Orden seinen Einsatz in diesen Gebieten quantitativ und qualitativ steigern.

Die Geschichte hat es gefügt, daß der Jesuitenorden zum Symbol einer kämpferischen Antireformation geworden ist und daß die eigentlich in seinen geistlichen Übungen bereitliegenden Kräfte zu einer positiven Auseinandersetzung mit den Anliegen

der Reformation nicht zum Zug kamen. Die ökumenische Bewegung der Gegenwart und das Ökumenismusdekret des Konzils betrachtet der Orden als einen Ruf, nicht nur in einzelnen Patres, sondern auch als Gesamtorden dem Anliegen der wachsenden Einheit der Christen und der christlichen Kirchen in allen Bereichen seines Wirkens zu dienen. Die Generalkongregation erließ entsprechende Richtlinien für die ökumenische Ausbildung ihrer Mitglieder und die ökumenische Arbeit in den Gliederungen und Einrichtungen des Ordens. Wie es die Kirche im Konzil tat, bedauerte auch sie das Versagen und die Irrtümer, deren sich hier Jesuiten schuldig gemacht haben.

Papst Paul VI. hatte schon zu Beginn der Generalkongregation dem Orden den Auftrag gegeben, in besonderer Weise sich um die Probleme des Atheismus in der heutigen Welt zu kümmern. Bei den Überlegungen, wie der Auftrag konkret verwirklicht werden könne, war man allgemein der Überzeugung, daß es sich nicht in erster Linie darum handeln kann, neue Institutionen zum Studium des Atheismus oder für den Dialog mit ihm zu gründen. Wichtiger scheint es, die vielfältigen Möglichkeiten wahrzunehmen und auszubauen, die sich dem Orden bei seinen Arbeiten in Seelsorge, Erziehung, Wissenschaft, Publizistik oder auf sozialem Gebiet ohnedies bieten.

Stellung und Recht der Patres und Brüder

Die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu sind bei der Gestaltung der rechtlichen und sozialen Institutionen innerhalb des Ordens von großer Elastizität und Anpassungsfähigkeit. Dennoch haben sich im Lauf der Zeit zahlreiche Strukturen und Formen so verfestigt, daß sie im Interesse des Ordens selbst und im Geist des Konzils tapfer und klug zugleich zu überprüfen waren.

Zu diesen Fragen gehört zunächst die Stellung der Laienbrüder im Orden. Gerade hier haben die genannten Verfestigungen im Sinn sozial heute überholter Lebensformen in vielen Provinzen einen wachsenden Rückgang der Zahl der Brüder bewirkt. Das Brüderdekret der Generalkongregation entspringt jedoch nicht in erster Linie dem Willen, diesen Rückgang aufzuhalten. Es will zuerst ein der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprechendes Zusammenleben von Priestern und Brüdern ermöglichen. Deswegen fordert es eine bessere Ausbildung der Brüder und erstrebt ihre volle Mitverantwortung in der Gemeinschaft und am gemeinsamen Werk. Es sieht auch die Möglichkeit der Aufnahme akademisch gebildeter Laien in den Brüderstand vor. In einigen Ländern zeigen sich bereits Ansätze, die Brüder auch für andere als nur für häusliche und handwerkliche Arbeiten einzusetzen. Auch um die theologische Vertiefung des Berufsbildes des Ordensbruders will man sich in stärkerem Maß kümmern.

Erhebliche Auseinandersetzungen gab es in der Frage, ob die bisherige Unterscheidung in zwei Gruppen von Priestern – „Professen" mit feierlichen Gelübden und „Geistliche Koadjutoren" mit einfachen Gelübden, mit unterschiedlichen Rechten im Orden – beibehalten werden solle oder nicht. Ob die vom Gründer in dieser Unter-

scheidung angestrebte Selektion mit dieser Einrichtung heute noch sinnvoll erreicht werden kann oder soll, ob ihre heutige konkrete Gestalt seinem Willen entspricht, ob sie einem vertieften Verständnis der Gelübde und des Ordenslebens in der heutigen Welt standhalten kann, ist im Orden selbst umstritten. Trotzdem wollte die Generalkongregation die Unterscheidung nicht aufheben, ohne die vielschichtigen spirituellen, rechtlichen, geschichtlichen und praktischen Fragen, die mit ihr zusammenhängen, vorher untersucht zu haben. Das Ergebnis dieser Untersuchungen wird nach drei Jahren der nächsten „Prokuratorenkongregation" (d. h. der Versammlung von je einem Delegierten aller Provinzen) vorgelegt, die für eine endgültige Regelung dann eine Generalkongregation beschließen kann. Da dieser Punkt zum päpstlichen Recht in den Ordenssatzungen zählt, bedarf eine Änderung der Zustimmung des Papstes.

Inzwischen wurden aber nicht nur die Normen für die Zulassung zur feierlichen Profeß im Sinn des ursprünglichen Instituts modifiziert. Die Nichtprofessen erhielten auch aktives und passives Wahlrecht in den alle drei Jahren stattfindenden Provinzkongregationen. Damit ist die Entwicklung auf die Rechtsgleichheit aller hin eingeleitet. Gleichzeitig fällt der Grundsatz, das Ordensalter über die Zusammensetzung dieser Kongregation auf Provinzebene entscheiden zu lassen. Künftig werden die Teilnehmer durch alle dem Orden voll zugehörigen Mitglieder einer Provinz gewählt.

Das Bild dieser Erneuerungsansätze mag auf den ersten Blick verwirren. Unverkennbar ist die Tiefe und Breite des Reformwillens, der dadurch im Orden sichtbar gemacht und teilweise noch gesteigert wird. Wie in den Konzilsdokumenten spiegeln sich auch hier große Unterschiede der Herkunft, der Mentalität und der Konzeption von Wesen und Aufgaben des Ordens bei den Mitgliedern der Generalkongregation. Vieles geschah nur zögernd, für vieles wurden erst Türen geöffnet, ohne daß man den Weg selbst schon beschritten hätte. Den freien Kräften, der Initiative des Generals, den in absehbarer Zeit zu erwartenden Generalkongregationen bleiben zahlreiche Probleme und Aufgaben überlassen.

Nach einer in Konzelebration gefeierten Messe sprach Papst Paul VI. zu den Teilnehmern der Generalkongregation offen von gewissen Besorgnissen, die durch Gerüchte und Einzelnachrichten bei ihm geweckt wurden. Er nannte drei Gefahren, denen die Gesellschaft Jesu bei der Eigenart ihres Apostolats immer besonders ausgesetzt ist: die Gefahr einer zu weit gehenden Dynamik, die Gefahr einer die geistlichen Grundlagen verkürzenden äußeren Aktivität und die Gefahr mangelnder Distanz von der Welt beim Engagement in ihr. Doch darf man diese Hinweise nicht ernster nehmen als sie gemeint sind. Sie weisen auf Probleme hin, die in der ganzen Kirche bestehen und noch nirgends gelöst sind. Daß der Papst im eigentlich wichtigen zweiten Teil seiner Rede der Gesellschaft Jesu sein Vertrauen aussprach, darf denn auch als Ermutigung für den Dienst des Ordens in Kirche und Welt betrachtet werden.

Karl-Heinz Weger SJ

Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre

Gedanken zur Theologie des neuen holländischen Erwachsenenkatechismus

„Wo der Katechismus getrieben wird, geschieht das Notwendigste, während die römische Kirche viel unnötige Dinge treibt." Diese nüchterne Einsicht Martin Luthers[1] in die Notwendigkeit einer zeitgemäßen und gemeinverständlichen Darstellung der christlichen Glaubenslehre hat, neben der Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprache, die Reformation zu jenem beglückend befreienden Erlebnis der Heilsbotschaft Jesu Christi werden lassen, als die sie von vielen Christen des 16. Jahrhunderts erfahren wurde. Der im Oktober vergangenen Jahres im Auftrag der holländischen Bischöfe herausgegebene Neue Katechismus[2], der den Untertitel „Glaubensverkündigung für Erwachsene" trägt und den der Wunsch und die Hoffnung begleitet, er möge seinen Platz „neben der vollständigen Heiligen Schrift" [3] finden, könnte als ein Meilenstein auf dem oft beschworenen Weg zum Ende der Gegenreformation in die Geschichte des christlichen Abendlandes eingehen. Und dies wohl nicht in erster Linie deshalb, weil die Reformation selbst, die „von der katholischen Kirche nicht entbehrt werden kann", überaus wohlwollend beurteilt wird, da es „gar nicht abzuschätzen ist, wieviel Gutes und Heiliges auch aus dem Allereigensten der Reformation für die gesamte Christenheit erwächst" (266), auch nicht schon deshalb, weil der Neue Katechismus, getreu dem Auftrag des II. Vatikanums, den katholischen Glauben tiefer und richtiger ausdrückt „auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann" [4], und schon gar nicht, weil in ihm Häresien verkündet würden, die den Auftakt zu dem halb schadenfroh erwarteten, halb gefürchteten „holländischen Schisma" bilden könnten. Sondern das eigentlich Bedeutsame dieser rund 600 Seiten umfassenden Glaubenslehre ist die Tatsache, daß das Ordentliche Lehramt der katholischen Kirche ohne jeden Triumphalismus und aus tiefer Sorge heraus den sich schon seit längerer Zeit vollziehenden, aber bisher noch nie so eindeutig auf das Gesamt des katholischen Glaubensgutes angewandten Strukturwandel der katholischen Theologie in Ausübung seiner authentischen Lehrgewalt autorisiert hat.

[1] Zit. in RGG ^{3}III 1186.

[2] De nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen (Hilversum-Antwerpen: Paul Brand; S'-Hertogenbosch: L. C. G. Malmberg; Roermond-Maaseik: J. J. Romen & Zonen 1966). Nach drei Monaten waren bereits weit über 300 000 Exemplare verkauft.

[3] Vorwort des Neuen Katechismus S. VII. Im folgenden sind den Zitaten die Seitenzahlen jeweils in Klammern beigefügt.

[4] Dekret über den Ökumenismus 11.

Wo die Glaubenslehre einen solchen Strukturwandel erfährt, gibt es notwendig auch umstrittene Themen, und der holländische Katechismus löst die den heutigen Katholiken quälenden Fragen nicht dadurch, daß er ihnen aus dem Weg geht. Aber es wäre schade, wenn sich die Aufmerksamkeit der Leser nun ausschließlich auf diese Fragen richten würde, sei es um sich im „fortschrittlichen" Glauben bestärkt zu fühlen, sei es um nachzuweisen, daß der Pfad der Rechtgläubigkeit verlassen wurde. Vor aller zustimmenden oder ablehnenden Kritik sollte man sich in Erinnerung rufen, daß „besonders jene Katechismen, die den Katecheten von ihrem Bischof als Leitfaden für die Glaubensunterweisung gegeben wurden, eine wichtige theologische Quelle sind. Sie bezeugen, was die Bischöfe in der christlichen Glaubensunterweisung gelehrt und hervorgehoben wissen wollen."[5] Das bedeutet nicht (und man darf annehmen, daß gerade die holländischen Bischöfe, die die Arbeit ihrer Theologen mutig unterstützt und wo nötig auch an höchsten Stellen verteidigt haben, dafür Verständnis aufbringen), daß die im Katechismus behandelten Glaubenslehren in der vorliegenden Form als definitiv und endgültig betrachtet werden müßten, so, daß nicht mehr weiter gearbeitet und weiter gesucht werden dürfte. Aber zunächst einmal gilt das Wort des Zweiten Vatikanums, daß die Gläubigen – und dazu gehören ja auch die Theologen – „mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen müssen."[6]

Aus diesem Grund, aber auch aus praktischen Erwägungen heraus verzichten wir darauf, hier Fragen der Methode oder des Aufbaus zu besprechen; wir verzichten auch darauf, wohlwollende Ergänzungsvorschläge vorzubringen oder an möglichen Einseitigkeiten herumzunörgeln. Wir möchten uns damit begnügen, den Neuen holländischen Katechismus nach seinen theologischen Grundlinien zu befragen; denn, wie die Bischöfe in ihrem Vorwort betonen, der Ausdruck „neu" bedeutet nicht, „daß einige Aussagen des Glaubens geändert werden, während sonst alles beim alten bleibt. In diesem Fall würde es genügen, einige Seiten des früheren Katechismus zu ändern. Aber so ist es nicht. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die ganze Botschaft, der ganze Glaube ist der gleiche geblieben; neu ist der Zugang, das Licht, mit dem das Ganze gesehen wird" (V). Welches sind also die ausdrücklich genannten oder stillschweigend voraus-

[5] J. Hofinger, in: LThK ²VI 50. – Die Frage nach der theologischen Qualifikation eines Katechismus, speziell dieses Katechismus, kann und soll hier nicht behandelt werden. Soviel ist jedoch sicher: auch den Gläubigen, die nicht unter die Jurisdiktion des holländischen Episkopats fallen, steht es nicht zu, Teile dieses Katechismus als ganz oder nahezu „häretisch" zu beurteilen; eine solche Be- oder Verurteilung stünde allein dem Papst selbst zu (wobei wiederum dessen Pflicht, die Bischöfe anderer Länder zu befragen, hier nicht zur Debatte steht). Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß man die geistige Vaterschaft mancher Abschnitte erkennen kann. Auch der in der römischen Theologie bewanderte Theologe kann das bezüglich päpstlicher Lehraussagen und selbst des Konzils, ohne daß deswegen die Aussagen selbst eine Minderung ihrer theologischen Qualifikation erfahren. – Vgl. zum ganzen auch: H. Schauf, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen (Essen 1963) und die Antwort J. Ratzingers in: Theologische Revue 60 (1964) 218–223.

[6] Dogmatische Konstitution über die Kirche 25.

gesetzten Strukturen, die die Theologie des Neuen Katechismus bestimmen? Dieser Frage wollen wir uns hier zuwenden, auch wenn dabei mehr Probleme auftauchen sollten als beantwortet werden können.

Existentieller Glaube und die Theologie als Wissenschaft

Die katholische Theologie kennt den Begriff eines heilsnotwendigen Glaubenswissens. Diese – heute vielleicht gar nicht mehr so selbstverständliche – Aussage impliziert weder, daß der Gescheitere und theologisch besser Bewanderte auch der gläubigere Christ ist, noch darf man daraus folgern, daß die gesamte reflexe Theologie zweier Jahrtausende auf den Laien losgelassen werden muß, damit dieser sein Heil erreiche. Der zwischen existentiellem Glaubensvollzug und theologischem Wissen bestehende Zusammenhang kann auch nicht allein im apologetischen Wert solchen Wissens gegründet sein; denn so gut und nützlich und wünschenswert auch apologetische Kenntnisse sein mögen, heilsnotwendig sind sie aus sich heraus nicht. Ein heilsnotwendiges Wissen kann nur da angesiedelt werden, wo „die Liebe selbst Augen hat" (148), wo also das Erkennen selbst schon die freie und personale Tat des Erkennenden ist[7] (da ja nur das freie Tun des Menschen als Selbstverfügung heilsbedeutsam sein kann) und von wo aus dann dieses „Wissen" auf die Entscheidungen des Alltags überfließt und sie mitbestimmt.

Die mögliche Thematik dieses heilsnotwendigen Glaubenswissens kann hier natürlich nicht behandelt werden; aber wir meinen, daß der holländische Katechismus zu jener Neueinschätzung des Selbstverständnisses der Theologie als Wissenschaft beitragen wird, die (im Gegensatz zu anderen Wissenschaften) dahin führt, daß die Theologie nicht meint, „erst dann sie selbst zu sein, wenn sie historisch oder spekulativ Dinge beredet, die nur wieder die theologischen Wissenschaftler selbst interessieren können"[8]. Die Theologie, die heilsnotwendiges Wissen vermitteln muß, wird erkennen, daß es gar nicht viele Themen sind, die sie zu behandeln hat; sie wird in einer wahren Einschätzung der „Hierarchie der Wahrheiten"[9] manches dem impliziten Glauben der Gläubigen überlassen können (weil ein zum Menschen beziehungsloses Wissen auch religiös unbedeutsam ist); sie wird da ansetzen, wo Wahrheiten existentiell bedeutsam sind und werden: im Bereich der alltäglichen Erfahrungen des heutigen Menschen; und sie wird darauf verzichten, allzu spekulativ und von „außen" den Gläubigen belehrend die Wahrheit des christlichen Glaubens zu künden.

Solche Theologie aber treibt der Neue holländische Katechismus von der ersten bis zur letzten Seite. Immer wieder, vor allem im ganzen ersten Teil, werden Erfahrungen

[7] Der Glaubensbegriff des Katechismus, der wie vieles andere eine eingehendere Behandlung verdienen würde, ist konsequent personalistisch entfaltet.

[8] K. Rahner, Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 514.

[9] Dekret über den Ökumenismus 11.

und Fragen des Menschen von heute reflektiert. Die Autoren sind hellhörig für das, was die Menschen bewegt, und entfalten von diesem Ausgangspunkt her die unverkürzte Heilsbotschaft Jesu Christi in einer einfachen (aber deswegen noch lange nicht kindischen) Sprache. Und sie tun nie so, als seien sie, wie Karl Rahner sagen würde, „mit Gott fertig geworden". Gott steht nicht am Anfang dieses Buches, sondern am Ende. Er ist der, auf den wir in Hoffnung zugehen, von dem uns Jesus von Nazareth Kunde gebracht und mit dessen Hilfe und Gnade wir „mit dem Menschensohn den schmalen Weg der Liebe zu gehen versuchen" (588). Somit bekennt sich diese Theologie zu einer Wandlung ihres Eigenverständnisses. Ein solcher Wandel bedeutet nicht das Ende der Theologie als Wissenschaft; denn auf historische und spekulative Arbeiten wird die Theologie nicht verzichten können. Der vorliegende Katechismus wäre ungeschrieben, wenn die niederländischen Theologen nicht schon längere Zeit und intensiv wissenschaftlich die Grundthemen des Glaubens überdacht und diskutiert hätten. Wohl aber bedingt das neue Selbstverständnis eine Besinnung auf die erste und dringlichste theologische Aufgabe, nämlich die zeitgemäße Verkündigung der christlichen Grundwahrheiten. Gerade darin aber erweist sich die Theologie des Katechismus als eigentliche Theologie.

Naturwissenschaft und Glaube

Der Widerspruch zwischen Ergebnissen moderner Wissenschaften und einzelnen Teilen der katholischen Glaubenslehre belastet den Glauben der Gläubigen mehr als gut und notwendig wäre. „Die Kirchen marschieren schon seit Jahrhunderten in der Nachhut. Die Avantgarde, der zu folgen sie verdammt sind, ist die Wissenschaft. Jedesmal, von Galilei bis heute, wurde das religiöse Denken zu Korrekturen gezwungen, die ihm von dieser Vorhut abgezwungen waren. Es geschah zögernd, oft voller Widerstreben, meist mit Unwillen und immer, nach erwiesener Richtigkeit der Kursänderung, mit gewaltigem Prestigeverlust." [10] Dieser Bruch läßt sich nicht durch die wiederholte Versicherung heilen, daß Glaube und Wissenschaften sich nicht widersprechen könnten, noch läßt er sich überwinden durch die Anführung religiöser oder quasi-religiöser Bekenntnisse einzelner Wissenschaftler. Auch die an sich richtige und wertvolle Erkenntnis, daß die Eigenständigkeit der Wissenschaften nur auf dem Boden des Christentums wachsen konnte und im Grund die freie Gestaltung der Welt durch den Menschen ein christliches Anliegen ist, genügt noch nicht. Was nötig ist, ist das klare Bekenntnis, daß „auf den Gebieten, die von guter, seriöser Wissenschaft erreichbar sind, in Konfliktfällen die Wissenschaft immer den Vorrang hat. Haben die Gläubigen bis dahin etwas anders verstanden, dann deshalb, weil sie aus der Offenbarung Folgerungen zogen, die sich nicht ziehen lassen. So hat man aus der Schöpfungserzählung, die eine dichterische

[10] G. Bomans im Rheinischen Merkur Nr. 52 (Weihnachten 1966) 18.

Beschreibung des Entstehens der Menschheit ist, die Unmöglichkeit der Evolution folgern wollen. Aber das ist nicht die in der Erzählung enthaltene göttliche Botschaft. So war man über die buchstäbliche Auslegung des Alten und Neuen Testaments zu Meinungen gekommen, die zwar auf der Hand liegen, aber nicht zur göttlichen Botschaft gehören" (345).

Infolge dieser grundsätzlichen Einstellung wird dann auch das Weltbild einheitlich evolutionistisch, die Schöpfung dynamisch dargestellt[11], und auch Erkenntnisse der Psychologie haben, gerade bei den moraltheologischen Ausführungen, ihren Platz. Der Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Glaubenserkenntnis ist einleuchtend aufgezeigt; denn von der Sicherheit des Glaubens kann man sagen: „Der Vollzug des Glaubens schließt an das tiefste menschliche Vermögen an. Das macht die Glaubenssicherheit zur tiefsten, größten Sicherheit, die wir auf Erden kennen. Gleichzeitig aber ist sie eine Sicherheit der Hingabe, der Liebe, der Liebe gegen den, den man nur in der Hingabe kennt. So aber steht man nicht auf eigenem Boden und gehören Zweifel wesentlich zur Glaubenssicherheit" (345).

Darüber hinaus – und das ist vielleicht noch wichtiger als das Geltenlassen bestimmter wissenschaftlicher Einzelergebnisse – ist die Aufgabe des Christen in der Welt, dem „Weltgefühl" des modernen Menschen entsprechend, glücklich positiv gesehen. Was Gabriel Marcel in seinem Metaphysischen Tagebuch niederschrieb, darf auch als die Grundhaltung des Katechismus gelten: „Es ist meine innerste, unerschütterliche Überzeugung – sollte sie häretisch sein, um so schlimmer für die Orthodoxie! – daß Gott, was auch so viele Geistesmänner und Lehrer darüber gesagt haben mögen, von uns keineswegs gegen das Geschaffene geliebt, sondern durch das Geschaffene hindurch und von ihm her verherrlicht werden will."[12] Ohne die Erlösungsbedürftigkeit dieser Welt zu verschleiern, klingen in der „neuen" Glaubensverkündigung Motive Teilhardschen Weltverständnisses an: „Durch das Ergebnis unserer Arbeit werden Menschen befähigt, mehr Mensch zu werden und deshalb mehr in ihrem Leben zu lieben. Die Entfaltung unserer Liebe nehmen wir mit in die Ewigkeit. So hat unser Arbeiten an dieser Welt seine Wirkung in der neuen Schöpfung. Und wer sagt, daß nach der Auferstehung des Fleisches die neue Welt nicht auch Spuren vom Besten an sich trägt, das Menschenwerk jetzt zustande bringt?" (502) Die Theologie des holländischen Katechismus spricht nicht nur die Sprache unserer Zeit, sie läßt nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse gelten, sondern sie entfaltet auch eine „Theologie der irdischen Wirklichkeiten", die nicht vom Mißtrauen gegen die Welt, sondern vom Wissen um die Notwendigkeit der Heiligung der Welt bestimmt und geprägt ist.

[11] Als Beispiel für den dynamischen Schöpfungsbegriff seien hier nur folgende Sätze zitiert: „Es ist ja nicht wahr, daß ein Wald Gottes Werk ist und eine Stadt nicht. Letztere ist fast noch mehr sein Werk; denn Gottes höchstes Geschöpf, der Mensch, hat sich darin ausgedrückt. Was der Mensch vollbringt, ist Schöpfung Gottes" (501).

[12] Zitiert nach R. Bultot, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes, in: Concilium 2 (1966) 678.

Das Ende des Aristotelismus

Der Aristotelismus hat im Lauf der Kirchengeschichte, von der schroffen Ablehnung der Kirchenväter bis zu den Seligpreisungen seiner durch den Thomismus getauften Gestalt von seiten der letzten Päpste, eine sehr unterschiedliche Beurteilung erfahren. Die katholische Theologie kann aus vielen Gründen auf eine philosophische Anthropologie nicht verzichten; aber es muß nicht die statische, ungeschichtliche Wesensphilosophie des Aristoteles sein, und wo eine Theologie ihren philosophischen Standort wechselt, bedingt das auch einen Strukturwandel in der Darstellung der Glaubenslehre.

Das rechte Verständnis der heiligen Messe und der eucharistischen Gegenwart des Herrn wird, wie jede Sakramententheologie, durch die Erlösungslehre, durch ein Verständnis für die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu und den Begriff des sakramentalen Zeichens vorbereitet. Die holländische Glaubenslehre stellt schon bei der Darstellung der Auferstehung (und der Himmelfahrt) klar heraus, daß sich in der Verherrlichung unseres Erlösers nicht nur sein eigenes Menschenleben erfüllt, sondern daß er, der jetzt beim Vater wohnt, durch seinen Heiligen Geist bei uns ist. „Der Geist bringt uns in engeren Kontakt mit Jesus, als seine menschliche Gestalt es vermag" (227), und deshalb ist das ganze Leben der Kirche Fortsetzung des Lebens Jesu. Es wäre daher „auch falsch zu sagen, daß der Herr jetzt unsichtbar ist" (228). Vielmehr wirkt er in uns und unter uns durch die „Zeichen des Lebens", vor allem durch das Sakrament seiner Nähe, die Eucharistie. Die sieben sakramentalen Zeichen sind „die Hände Christi, die uns berühren, und sein Wort, das jetzt zu uns kommt. Sie bilden seine heutige Greifbarkeit" (298).

So vorbereitet wird dann unter dem Titel „Jesu Gegenwart unter den Zeichen" bei der Darstellung der Eucharistielehre gesagt: „Diese Gegenwart ist verbunden mit dem Brot. Sein Wort verkündet es: das ist mein Leib. – Das Brot ist also das Symbol, worin er unter uns ist. Das gewöhnliche Brot ist unser Brot für das ewige Leben geworden: Christus. Was geschieht aber dann mit diesem Brot? Geschmack und Aussehen bleiben unverändert, sonst wäre ja das Zeichen, unter dem er bei uns sein will, verschwunden. Was ändert sich? Vor dem Mittelalter hat man darüber nicht sonderlich nachgedacht. Es war selbstverständlich, daß in diesem Zeichen die Wirklichkeit der Gegenwart Jesu bestand. Im Mittelalter ging man der Sache jedoch weiter nach. Das Glaubensbewußtsein fand damals für dieses Geheimnis folgenden Ausdruck: die ‚Nebensächlichkeiten', d. h. die äußere Erscheinung (Farbe, Geschmack usw.) des Brotes bleibt, die ‚Selbständigkeit', d. h. das Eigentliche, das Wesen des Brotes bleibt nicht. Daran anschließend könnte man mit unserem heutigen Denken sagen: Das Eigentliche, das Wesen materieller Dinge ist das, was sie – jedes auf seine Art – für den Menschen sind. So besteht das Wesen des Brotes darin, irdische Nahrung für den Menschen zu sein. Beim Brot der heiligen Messe wird nun dieses Wesen gänzlich anders, es wird der Leib Jesu als Nahrung für das ewige Leben. Leib bedeutet im Hebräischen die ganze Person. Das Brot ist ganz Jesu Person geworden" (403).

Natürlich kann und konnte eine christliche Philosophie dank ihrer Eigenschaft als „ancilla theologiae" nie völlig ungeschichtlich sein, noch konnte sie Eigenständigkeit und Eigenwert der menschlichen Person in ihrer Freiheit grundsätzlich übersehen. Aber wer den Menschen von heute ansprechen will – und das ist ja das erklärte Ziel des holländischen Katechismus –, wird seine liebe Mühe haben, wenn er dies in der traditionell scholastischen Denkweise tun will[13]. So ist denn auch die Betonung von Geschichte und Heilsgeschichte[14], das Thema „Seele und Leib", die Behandlung der Ehemoral, der Begriff Gnade, der Glaube und manches weitere Thema einer anderen als der traditionell scholastischen Denkform verpflichtet.

Besonders erfreulich ist das Fehlen jedweder Kasuistik, was nicht mit mangelndem Mut zu pastoraler Wegweisung verwechselt werden darf, sondern einer richtigen Wertschätzung der menschlichen Freiheit entspringt. Wo man nicht meint, daß das Geschichtliche in der Menschheit als ganzer und im Leben des einzelnen nur immer unwichtig, unbedeutend und letztlich eben doch vernachlässigbar ist, und wo man erfaßt hat, daß die Entscheidungen des Menschen ihre Situation haben und nicht nur der sich ständig wiederholende und – bei einiger Intelligenz – vorausberechenbare „Fall" des Allgemeinen sind, da wird man (ohne der Situationsethik zu verfallen) dem mündigen Menschen einiges zutrauen können und zutrauen müssen. „Eine bewundernswerte Eindeutigkeit!", urteilt Max Müller über die scholastische Wesenshandlung und die mittelalterliche Ordnungslehre. „Aber wird in ihr nicht die Freiheit zur Farce? Und stimmt im übrigen diese Lehre eigentlich mit dem Christentum überein? Dort heißt es ja nicht: Ziehe immer das Höhere vor, sondern: Liebe deinen Nächsten. Wer aber der Nächste ist, das sagt keine Ordnung, sondern der Nächste ist der, dem niemand hilft, wenn ich nicht helfe; der, der gerade mich und niemanden anders braucht."[15] Im Neuen Katechismus steht der Mensch im Mittelpunkt und im Menschen die Liebe zu Gott und zum Nächsten; aber es ist eine Liebe, die sich nicht kasuistisch reglementieren läßt und die dem Menschen seine freie Gewissensentscheidung vor Gott und den Menschen nicht abnehmen kann, nicht abnehmen will.

Das wird auch aus der Behandlung der christlichen Ehelehre deutlich, bei der wahrhaftig nicht nur von Familienplanung geredet wird. Wo aber die Sprache darauf kommt, geschieht es mit einer bemerkenswerten Weitherzigkeit. „Es gibt heute – wie jeder wissen kann – mehrere Methoden zur Geburtenregelung. Sie stimmen alle darin überein, daß sie die Liebe zwischen Mann und Frau ermöglichen wollen, ohne Gelegenheit zur Empfängnis zu geben. – Sind nun alle Methoden der Geburtenregelung vor dem christlichen Gewissen gleich? Auf diese Frage hat das Konzil keine Antwort gegeben. Wohl aber ruft es das Gewissen besonders der Eheleute auf sich zu fragen, ob

[13] Man untersuche in dieser Hinsicht einmal die Philosophie der Theologen, die heute „ankommen".

[14] Schade allerdings, daß die Darstellung der urkirchlichen Bußpraxis, zumindest so global, nicht der Wahrheit entspricht; denn auch in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte fiel nicht nur die bekannte „Trias" (Glaubensabfall, Mord, Ehebruch) unter die Bußpflicht.

[15] M. Müller, Existenzphilosophie (Heidelberg ^{2}1958) 26 f.

die vorgesehenen Mittel nicht oder nicht vollständig die persönlichen Werte berücksichtigen, die im ehelichen Verkehr und in der ganzen Ehe zum Ausdruck kommen müssen." Obwohl es vernünftig und empfehlenswert ist, sich in solchen Fällen den Rat eines Arztes zu holen, „sprechen weder der Arzt noch der Seelsorger hierbei das letzte Gewissensurteil; die Ehrfurcht vor dem Leben verlangt jedoch, daß man keine Methoden wählt, die der Gesundheit und dem Empfinden ernsthaft schaden können" (473).

Die Heilige Schrift, das „Familienbuch der Kirche"

Unleugbar ist, daß eine solche wo nötig von der scholastischen Terminologie und Denkweise abweichende Sprache vielfach auch die Sprache der Heiligen Schrift ist; somit kann die Glaubensverkündigung heute sehr oft genuin biblisch sein. Zum Fortleben des Menschen nach dem Tod wird schlicht festgestellt, daß die völlige Trennung von Seele und Leib ein „ehrlicher Versuch war, sich die biblischen Aussagen vorzustellen", daß aber das Aufgeben dieser Vorstellung keine Veränderung des Glaubens bedeutet. „Warum? Weil die Heilige Schrift selbst nie die Seele völlig losgelöst von jeder Leiblichkeit denkt. Und auch wir moderne Menschen können das nicht. Das Dasein nach dem Tod", heißt es dann im Kernsatz des Abschnitts, „ist schon so etwas wie die Auferstehung des neuen Leibes" (554), wenn auch das konkrete Wie dieser beginnenden Auferstehung unvorstellbar bleibt.

Da „die Heilige Schrift Gottes Wirklichkeit unendlich besser darstellt als dieser Katechismus es vermag" (599) und der Katechismus den Christen von der Lesung der heiligen Schriften nicht dispensieren will, ist – erwartungsgemäß – der Bedeutung, der Auslegung, dem Werden und dem Verständnis der gesamten Heiligen Schrift breiter Raum gewidmet. Denn obwohl die Kirche seit dem Abschluß der Offenbarung „durch die Berührung mit neuen Nöten den Inhalt der Botschaft tiefer verstanden hat, und das gibt oft die Erfahrung von etwas Neuem", gilt doch auch, daß „nichts wesentlich Neues dazugefügt wurde" (248). So haben die Schriften des Alten und vor allem des Neuen Testaments einen unersetzlichen Wert.

Da die korrekte Anwendung exegetischer Forschungsergebnisse für den Bereich des Alten Testaments sich ohnehin durchgesetzt hat, seien hier auch nur einige neutestamentliche Themen gestreift. Leugnet der holländische Katechismus die Geschichtlichkeit der Weihnachtserzählungen? Wird Josef als der leibliche Vater Jesu betrachtet? Die Antwort auf diese erste Frage kann nur ein Nein sein. Vielmehr wird die Heilsbedeutung und der Heilsinhalt dieser Darstellungen hervorgehoben und der Reichtum der Berichte durch Parallelerzählungen aus dem Alten Bund entfaltet, was wiederum die Neuheit und Einmaligkeit des Christusereignisses erst richtig verstehen läßt. Allerdings (und wer die neueren Kontroversen in der holländischen Theologie kennt, wird gerade an solchen Stellen hellhörig sein) heißt es auch, daß die göttliche Herkunft Jesu,

sein ganz aus Gnade Geborensein, bei den Evangelisten Matthäus und Lukas so ausgedrückt ist, daß sie verkündigen, Jesus ist nicht durch den Willen eines Mannes entstanden. Von den Wundern Jesu heißt es, daß man sie nicht als Aufhebung der Naturgesetze verstehen muß, sondern eher gilt: „Das Wunder bringt dem Menschen zu Bewußtsein, was in ihm selbst und in der Welt geschehen kann. Der Mensch wundert sich, wenn die Welt etwas von ihrem eigentlichen Ziel erkennen läßt. Im Wunder spürt der Gläubige das beginnende Wirken der neuen Schöpfung" (128). Wird infolgedessen die Zeichenhaftigkeit solchen Geschehens hervorgehoben, so fehlt doch auch nicht die klare Aussage, daß die Wunder Jesu in ihrer Gesamtheit einen so ursprünglichen Akzent tragen, daß nur eine Erklärung möglich ist: er hat sie tatsächlich gewirkt. Das Bewußtsein Jesu wird wohl absichtlich kurz behandelt. „Es muß auch hier geantwortet werden, daß Vorsicht am Platz ist, damit wir nicht von unseren menschlichen Vorstellungen über Gott ausgehen: als ob wir Gott schon völlig kennen würden ohne Jesus. Jesus ist nicht für die, die schon (meinen zu) wissen, wer Gott ist, sondern für die, die suchen, wer Gott ist. Wir können nur unsere Augen auf den Menschen Jesus richten. Gottes Bewußtsein ist viel lebender und wärmer, als wir uns aus eigener Kraft ein absolutes Bewußtsein vorstellen. Im echt menschlichen Wissen Jesu (worin z. B. die Welt vor ihm aufging wie für jeden Menschen) erstrahlt etwas von seiner Gleichheit mit Gott. In Jesus ist Gott für uns erreichbar geworden" (108–109).

Die Exegese, gerade die neutestamentliche, ist noch nicht am Ende ihrer Forschungen. So stellen sich auch beim Lesen des Neuen Katechismus Fragen (oder sie lassen sich zumindest erahnen), die unbeantwortet bleiben. Aber die so nötige Wende vom Gebrauch der Heiligen Schrift als Geschichts- oder Geschichtenbuch und von ihrem Mißbrauch als Untermauerungsbeweis vorgefaßter Ideen hin zum gläubigen und demütigen Hören auf die Aussagen der Offenbarung ist jedenfalls vollzogen.

Glaubensverkündigung und Glaubenslehre

Pastorale Zielsetzung und das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein lassen die Verbindlichkeit dogmatischer Aussagen nicht so deutlich greifen wie anathematisierende Sätze, wie dies ja auch die teilweise weit auseinanderklaffende theologische Qualifikation des II. Vatikanischen Konzils erkennen läßt, des Konzils also, das bewußt pastoral sein wollte und die Geschichtlichkeit der Kirche erkannte. C. Duquoc berichtet, von einer hohen kirchlichen Autorität gehört zu haben, Aufgabe der Theologen sei es, „die Worte der römischen Päpste weiterzusagen – bis zu solchen, die ohne Belang sind" [16]. Natürlich ist es leicht, und das zu können darf man auch Hollands Theologen zutrauen, sich seine „dogmatische Weste" sauber zu halten, wenn man Probleme nicht sieht oder nicht sehen will und nur die Aussagen der Päpste und Konzilien wiederholt. Aber

[16] C. Duquoc, Theologie und Spiritualität, in: Concilium 2 (1966) 698.

falsch und kurzsichtig wäre es (nach dem Motto: jedem Katholiken seinen Denzinger) zu meinen, daß wörtliche Wiederholungen lehramtlicher Aussagen das Glaubensgut treu bewahren würden. Worte ändern im Lauf der Geschichte ihre Bedeutung; je nach der Situation, in der sie gesagt sind, je nach dem Adressaten, an den sie sich wenden, modifiziert sich ihr Aussagegehalt, so daß auch eine wörtliche und buchstäbliche Wiedergabe lehramtlicher Aussagen der Vergangenheit im Grund genommen eben auch schon eine Übersetzung wäre. Läßt sich daraus folgern, daß die Gütezeichen, mit denen Theologen ihre Artikel zu behängen pflegten, wertlos sind? Daß auch dogmatische Sätze ihren Kairos haben und ihre dogmatische Qualifikation sich ändern kann? Solche Fragen können vorläufig nur gestellt werden; es würde auch nichts schaden, wenn sie den Kern des Problems noch gar nicht genügend treffen. Sie könnten dann immer noch dazu beitragen, die methodologischen Probleme, die sich einer einheitlichen Beurteilung lehramtlicher Aussagen entgegenstellen, aufzudecken. Es fehlen zu einer solchen „Hermeneutik dogmatischer Aussagen" ja schon die profan-wissenschaftlichen Voraussetzungen, die sich mit der immer gegebenen Randunschärfe verbaler Aussagen, ihrem Bedeutungswandel, der nur inadäquaten Reflektierbarkeit existentieller Erfahrungen usw. beschäftigen müßten.

Darüber hinaus stellt aber die Geschichtlichkeit des Menschen selbst das pastorale Problem. Denn es ist eben nicht so (wie eine vom aristotelischen Wissenschaftsbegriff herkommende Theologie vielleicht meinen könnte), daß man mit logisch korrekten Folgerungen und mit dem Rückgriff auf Erkenntnisse und Problemstellungen der Vergangenheit allein schon den lebendigen Glauben vermitteln könnte. Eine lebendige Glaubensverkündigung verlangt neben der Treue zur Offenbarung und ihrer geschichtlichen Tradierung auch immer Übersetzung und Neuaneignung des überlieferten Glaubensgutes. Und eine solche „Übersetzung" wird schon allein dadurch, daß sie von den Erfahrungen der jeweiligen Zeit ausgehend die Sprache dieser Zeit spricht, ein „anderes" und doch auch das immer gleiche Dogma des katholischen Glaubens verkünden. „Der Kirche ist der Auftrag gegeben, diese Gabe (gemeint ist hier die Eucharistie, es gilt aber wohl allgemein) weiterzugeben und zu behüten. Sie ist überzeugt davon, daß Gottes Geist sie darin nicht irren läßt. Darum hat sie auch im Lauf der Jahrhunderte auf Konzilien darüber gesprochen. Es war nicht deren Absicht, die ganze Wahrheit für immer in Worten abgeschlossen festzuklemmen. Oft waren es Formulierungen, die in einer bestimmten Zeit, gegen einen bestimmten Irrtum, ganz bestimmte christliche und evangelische Werte verteidigten. Um sie richtig zu verstehen, muß immer gefragt werden: welche christlichen, evangelischen Werte wollte man damals retten? Und wir müssen diese dann verkünden in der Sprache unserer Zeit" (393).

So wird eine zeitgemäße Glaubensverkündigung (die sich überdies ihre Themen ja nicht nach Schwierigkeitsgrad auswählen kann) immer dem möglicherweise berechtigten, möglicherweise unberechtigten Vorwurf der „Häresie" Angriffsfläche bieten müssen, weil es für den lebendigen Glauben jene satzhaft festgelegte Glaubenssicherheit, die sich mancher vielleicht wünscht, nicht gibt und christlich, nach der Menschwerdung

Gottes in die menschliche Geschichte hinein, nicht geben kann. Mit solchen Gedanken soll natürlich weder die Existenz unfehlbarer Lehraussagen der Kirche geleugnet werden, noch sollen sie die ohnehin schwelende Autoritätskrise gegenüber nicht unfehlbaren, aber dennoch verbindlichen Lehraussagen der hierarchischen Kirche weiterschüren. Aber sie mögen daran erinnern, daß solche hier nur angedeutete Fragen heute bedrängender sind denn je und daß ihre Lösung des ganzen Mutes und der ganzen Geisteskraft der großen Theologen unserer Zeit wert wäre. Es sollte nicht gewartet werden, bis die Gläubigen ganz konfus und die Theologen ganz zerstritten sind[17].

„Es ist denkbar, daß der ‚Wandel' in der Lehre der Kirche in Dogma und Moral auf eine nicht unerhebliche ‚Freigabe' und auf ein ‚Offenlassen' hintendiert." [18]. Es wäre auch denkbar, daß der zugegeben freie Umgang des holländischen Katechismus mit vereinzelten lehramtlichen Aussagen das Glaubensgut der Kirche treuer bewahrt, als die Wiederholung toter Sätze dies vermag.

„Zum Schluß", so die Herausgeber des Neuen Katechismus in ihrem Vorwort, „darf noch eine Bitte an Katholiken und Nicht-Katholiken niedergeschrieben werden. Jedes Wort, das ein Mensch sagt, kann ein Anlaß zu Mißverständnis sein. Ein Buch von so vielen Worten kann viele Mißverständnisse hervorrufen. Möge darum immer danach getrachtet werden, das Geschriebene im Geist der ganzen Frohbotschaft zu verstehen" (VIII).

[17] Ein weiteres Problem, das sich abzuzeichnen beginnt, mit den hier aufgeworfenen Fragen zusammenhängt und die protestantischen Kirchen heute mehr bewegt, wäre auch die Frage nach der Einheitlichkeit der Glaubenslehre und der Einheit der Kirche: wie verschieden können die Theologien der einen Kirche sein, ohne die Einheit im Glauben zu spalten? Wieweit kann es eine holländische Theologie geben, die dennoch die – im weiteren Sinn – römische ist? Es gibt ja auch heute als Erbstück der Vergangenheit innerhalb der katholischen Theologie sehr unterschiedliche, auch wesentliche Glaubensfragen betreffende Schulmeinungen. Geben diese Unterschiede schon den äußersten Spielraum an, innerhalb dessen man katholisch sein kann?

[18] K. Rahner, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 475.

Werner Ross

Gedanken zur auswärtigen Kulturpolitik

Die Fragen beginnen schon beim Namen: auswärtige Kulturpolitik. Dieter Sattler, von 1958 bis 1966 Leiter der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes und jetzt deutscher Botschafter beim Heiligen Stuhl, zugleich der kräftigste Förderer und Verfechter dieser besonderen Form politischer Tätigkeit in der Bundesrepublik, hat versucht, die gängige Bezeichnung durch die Umkehrung „kulturelle Außenpolitik" zu ersetzen. Damit sollte der Vermutung entgegengetreten werden, es gebe so etwas wie einen übergeordneten Begriff von Kulturpolitik, der nach den Anwendungsbereichen Inland oder Ausland zu unterscheiden sei. Gleichzeitig sollte die Umbenennung unterstreichen, daß diese Form der Außenpolitik gleichrangig neben ihren älteren Schwestern stehe: der „klassischen" Macht-, Militär- und Bündnispolitik und der seit langem etablierten Wirtschaftspolitik.

Eine dritte Bühne der Außenpolitik also, nicht ein zweiter Schauplatz der Kulturpolitik. Der erste flüchtige Blick scheint den scharfen Trennungsstrich zu bestätigen. Was landläufig unter „Kulturpolitik" ohne das Spezifikum „auswärtig" verstanden wird, ist: Handhabung, Ausbau, Reform des Bildungs- und Erziehungswesens. Schon die Förderung der Theater, der Filmwirtschaft, der Akademien, die Aussetzung von Preisen, die Veranstaltung von Ausstellungen wird in der Regel nicht unter dem Oberbegriff Kulturpolitik subsumiert. Diese Bereiche sind offensichtlich so sehr Sache der Routine und der Ressorts, der unübersehbar zahlreichen Instanzen von Stadt, Land, Kirchen, Verbänden, daß es sich nicht lohnt, politische Kategorien dafür zu mobilisieren. Umgekehrt scheint die sogenannte auswärtige Kulturpolitik mit dem Erziehungswesen am wenigsten zu schaffen zu haben (zum mindesten entzieht es sich im Ausland irgendeiner inländischen Kompetenz), dafür um so mehr mit den vielfältigen Darbietungen der Künste, mit der „Schauseite" der Kultur.

Auswärtige Kulturpolitik oder kulturelle Außenpolitik?

Man könnte von diesem Punkt aus weitergehen, fragen, ob es sich wirklich um wesentlich Verschiedenes oder nur zufällig Auseinandertretendes handle, also ins Grundsätzliche hinabsteigen. Wir wollen einen anderen Weg versuchen: die Demonstration am Beispiel. Was wir untersuchen wollen, ist das Ineinandergreifen der verschiedenen politischen Wirkungsmöglichkeiten. Wie sieht das Spiel auf den drei Bühnen aus? Un-

ser Musterfall sei *Indien.* Zunächst also die „klassische", die reine Politik. Indien ist „blockfrei", seine erklärte Politik die des „non-alignment". Aber die Blockfreiheit verbirgt eine potentielle Allianz: die Sympathien gehen auf die Solidarität der afro-asiatischen Völker (Antikolonialismus, Anti-Imperialismus) und auf den Sozialismus als deren proklamierte neue Weltanschauung und Wirtschaftsordnung (möglichst ohne zuviel praktische Konsequenzen für die herrschende Schicht). Das machtpolitische Kräftespiel nötigt zur Anlehnung an den saturierten großen Nachbarn Sowjetunion zum Schutz gegen den expansionslustigen, revolutionsdräuenden großen Nachbarn China. Schließlich konkretisiert sich die „Erbfeindschaft" des Hinduismus gegen den abtrünnigen Moslemstaat Pakistan im Streit um Kaschmir, um eine Art Elsaß-Lothringen also, dessen Erwerbung fragwürdig war, dessen Besitz mit allen Mitteln, auch kriegerischen, angefochten bleibt. Auch darum wieder: Anlehnung an Rußland, wie Anlehnung Pakistans an China.

Wenn Politik ein Schachspiel wäre, sähe das Brett so aus. Aber die zweite Dimension tritt hinzu. Indien hat eine Lösung für seine ökonomischen Probleme zu finden: die Bevölkerung wächst explosiv, das alte Agrarsystem funktioniert nicht mehr, Industrialisierung ist Trumpf. Die Wirtschaftshilfe beginnt zu spielen: als Konkurrenzkampf um einen künftigen Fünfhundert- oder Siebenhundert-Millionen-Markt, als humanitäres Entwicklungsrezept, aber auch als unmittelbar wirksames politisches Instrument. Das englische, das russische, das bundesdeutsche Stahlwerk wachsen nebeneinander empor. Zugleich stellt sich heraus, daß man von Stahl allein nicht leben kann. Die permanente Ernährungskrise fordert ihrerseits, daß man sich nach Hilfe umtut. Die USA treten als Nothelfer auf und werfen Millionen Bushel Weizen in die Waagschale des politischen Einflusses. Das ist ein Teil des Gegengewichts gegen die vag sozialistischen und sowjetophilen Tendenzen: der Westen – als die Gesamtbezeichnung für bestimmte weltwirtschaftliche Funktionsweisen und Verflechtungen – ist nicht zu entbehren.

Allerdings: dieses Ringen um Einfluß findet genaugenommen nicht auf einer zweiten Bühne statt, sondern es vervielfältigt nur die Komplikationen des machtpolitischen Spiels. Dessen Regeln setzen die Akzente auch für das ökonomische Kräftespiel: man braucht zwar Hilfe – Waffenhilfe, Industriehilfe, Agrarhilfe, Ernährungshilfe, Ausbildungshilfe – und nimmt sie, wo man sie kriegt; aber die Reaktionen – Verpflichtung, Gegenleistung, Dank – sind sorgfältig abgestuft. Der politischen Tendenz (oder Ideologie) zuliebe wird die Sowjethilfe großgedruckt, warm bedankt, ideell interpretiert. „Westliche" Hilfe wird sozusagen wider Willen und besseres Gewissen akzeptiert, wird getadelt, wenn sie nicht ganz so ausfällt, wie man's erwartet hat, und gerne bagatellisiert.

Die Medien dieser Dosierung und Differenzierung sind gelegentlich direkt politisch: Kommuniqués und Interviews; meist findet sie im Bereich der öffentlichen Meinungsbildung, in Presse, Rundfunk, Fernsehen statt. Genaugenommen haben wir damit schon einen weiteren Schauplatz der Weltpolitik betreten: den der Propaganda, oder wie

man heute in Deutschland verschleiernd sagt: der *Öffentlichkeitsarbeit.* Auch die öffentliche Meinung macht ja Politik – nicht nur in Wahlergebnissen, sondern auch in Sympathie- und Antipathie-Strömungen und -Kundgebungen, die sich bis zu Triumphzügen einerseits, zu Plünderung und Zerstörung anderseits steigern lassen. Nicht nur die tatsächliche Verteilung der Gewichte bestimmt die Politik, sondern auch ihre Spiegelung in der öffentlichen Meinung. Auch die Gefühle der Regierenden selbst sind anfällig, und es wäre naiv, in diesem weiten Reich der Imponderabilien nur an die massiven Mittel des Drucks, der Erpressung und der Bestechung zu glauben. Daß Indien sich in der Anerkennung amerikanischer Hilfe so reserviert zeigt, kann – bei aller Einsicht in die Motive – den USA nicht gleichgültig sein. Das Licht soll nicht unterm Scheffel verborgen sein, sondern voll auf die Fakten fallen. Dem USIS (United States Information Service) fällt diese Aufgabe zu. Es gibt auch andere Gegenmittel: die selbstlose Hilfe des Peace Corps soll den Nachweis liefern, daß nicht mehr der alte böse Onkel Sam des roten Lesebuchs das arme Indien wiederum unters Joch des Kolonialismus zwingen will, sondern daß die uneigennützigen, wahrhaft demokratischen Helfer aus der Welt des Westens kommen.

So weit, so gut. Daß die Presse ein politischer Faktor ist, daß Öffentlichkeitsarbeit sein muß wie Geheimdienst, leuchtet jedermann ein. Noch haben wir Sattlers Dritte Bühne nicht ins Auge gefaßt. Der Kausalzusammenhang ist noch eindeutig, immer noch bewegen wir uns auf dem soliden Boden der „Realpolitik". Erst bei „Kultur" fangen die Fragezeichen an, die Einwände und Vorbehalte alter Berufspolitiker, die an Dollars und Divisionen glauben, und die Sorgen der Haushaltsfachleute, hier könnten Millionen ohne kalkulierbaren und kontrollierbaren Effekt verschleudert werden. Hier setzen die endlosen Diskussionen darüber ein, ob Kammermusik nicht hoffnungslos abfalle gegen Staatszirkus und Massenchor, hier werden Ideologien über die Selbstdarstellung des deutschen Volkes entwickelt, die ihrerseits jeden marktschreierischen Publikumserfolg verdammen, und hier müssen die auswärtigen Kulturpolitiker (oder kulturellen Außenpolitiker) selbst sich wappnen, um ihre Sache, ihr Geschäft mit guten Argumenten zu vertreten.

Wir kehren zu unserem Musterbeispiel Indien zurück. Unter den politischen Tendenzen, die den neuen Staat kennzeichnen und leiten, wurde eine vorsorglich nicht genannt: der *Nationalismus.* Er ist tatsächlich die einzige Triebkraft, die der regionalen Zersplitterung und der landesweiten Lethargie entgegenwirken kann – bei allen Gefahren der Erhitzung, der Rhetorik, der Arroganz doch allein imstande, aus einem amorphen oder historisch erstarrten Konglomerat von Rassen, Kasten, Religionen, Sprachen, Traditionen ein funktionierendes Ganzes zu machen. Wie immer und überall, lebt der Nationalismus von der großen Vorzeit – denn die Gegenwart ist kümmerlich. Bei uns fing es mit den Nibelungen und Meister Erwin an (und endete mit Meister Eckhart und dem Bamberger Reiter). Bei den Indern ist es das religiös-philosophische Erbe, das die Brahmanen verwahren, damit eng verknüpft die Sage, in Epen wie dem Ramayana und dem Mahabharata niedergelegt, von der sich wiederum andere

Künste – Drama, Musik und Tanz – abgezweigt haben. Diese Traditionen dauern fort oder sind durch die nationale Rückbesinnung, das Streben nach nationaler Eigenpersönlichkeit neu belebt worden. In diesem Sinn ist heute die indische Nationalkultur ein Politikum ersten Grades. Der Weg zum Herzen der Inder führt über sie. Sie kennenzulernen, zu schätzen, zu fördern, zu ihrer Verbreitung in der Welt beizutragen, wird – wenn es von Nicht-Indern geschieht – dankbarer empfunden als das lebensnotwendige Getreide-Almosen, das der Staat genauso schnell kassiert wie der Bettler die Scheidemünze.

Aber damit ist es noch nicht getan. Die *nationale* Überlieferung wird gepflegt, zugleich aber der *internationale* Anschluß gesucht. Daß man in der Musik, im Theater, im Film, in den bildenden Künsten den Welt-Standard erreiche, ist wiederum eine Sache des nationalen Prestiges. Die Universitäten, die Schulen, die Zeitungen, der Rundfunk sollen und wollen damit wetteifern, oft mit unzureichenden Mitteln und unzureichenden Kenntnissen, aber immer mit rührendem Bemühen und Stolz auf das Erreichte. Der „Westen" oder „Europa", einerseits die Gegenwelt, gegen die das Nationale hervorgekehrt wird, bietet doch gleichzeitig das Modell, dem nachzueifern ist, und kann die Hilfe geben, derer man bedarf: Bildungshilfe, wie man heute diese Sparte der Entwicklungshilfe überschreibt – „Kulturhilfe" wäre umfassender und deutlicher. Kulturhilfe aber ist wiederum ein Politikum, ein Mittel, Positionen zu besetzen, Einfluß zu gewinnen, Sympathie zu schaffen.

Quod erat demonstrandum. Wirklich? Wir haben nur an einem Modell demonstriert, und vielleicht bezeugen andere ganz andere Relationen. Wir werfen ein paar schnelle Seitenblicke auf andere Beispiele. Die *Sowjetunion* ist ihrer Verfassung nach eine Demokratie, nach ihrer Praxis ein totalitäres Regime. Ihr muß daran liegen, den Zwangscharakter des Systems abzuschwächen oder zu widerlegen. Die großzügig finanzierte Propaganda entledigt sich des Auftrags, indem sie am laufenden Band fröhliche, lachende, strahlende Gesichter von Müttern, Arbeitern, Schulkindern produziert. Aber auch die „Kultur" wird eingesetzt: mit dem Bolschoi-Ballett, das nicht nur mustergültige Disziplin, sondern auch Farben- und Lebensfreude vortanzt, mit dem Staatszirkus und seinem so unwiderstehlich menschlichen Clown, mit chorsingenden Soldaten („böse Menschen haben keine Lieder") und mit dem aufsässigen Dichter, dem zornigen jungen Mann, der ins Ausland reisend den sympathisierenden und den kritischen Intellektuellen nachweisen soll, wie frei man in Rußland ist.

Das ist als „kulturelle Außenpolitik", als Einsatz von Instrumenten, ohne Zweifel wohldurchdacht; im Fall Jewschtuschenkos war es ein kalkuliertes Risiko. Daß er dann mit der Kultur ernst machte, nicht Tauwetter spielte, sondern selber schmolz, nach der Rückkehr erst wieder zur Raison gebracht werden mußte, steht auf einem anderen Blatt. Dürfen wir, an diesen Einzelfall anknüpfend, schon jetzt die Vermutung äußern, daß „Kultur" nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit als Instrumentarium der Politik gebraucht werden kann wie Düsenjäger und Importbeschränkungen? Noch eindrucksvoller ist das Beispiel *China*. Uns ist aus den Zeitungen bekannt, daß dort eine

„Kulturrevolution" stattfindet, geradezu *die* große Kulturrevolution, ganz ohne Zweifel ein Ausfluß inländischer „Kulturpolitik", aber keineswegs auf Jugend und Schulen beschränkt, sondern alle Lebensgebiete umwälzend, von der Religion bis zur Verkehrserziehung. Diese Bewegung ist gleichzeitig west-feindlich, sowjet-feindlich, traditionsfeindlich. Nach außen präsentiert sich die Neu-Kultur als Barbarei, als monomaner Fanatismus wie der frühe Islam. Daß damit alle Öffentlichkeitsarbeit, alle kulturelle Außenpolitik – zu der immerhin Ansätze da waren – durchkreuzt werden, wird leichten Herzens in Kauf genommen. Inder und Pakistani, mit dreijährigen Stipendien nach China eingeladen, um dort als Lektoren für Chinesisch ausgebildet zu werden, fanden sich plötzlich mit wirrem Kopf in ihren Heimatländern wieder, Opfer inländischer Kulturpolitik.

Nun last not least die *Bundesrepublik*. Wie die Sowjetunion an der Hypothek des Stalinismus (der wieder Sündenbock für vieles Frühere ist), so tragen wir an der Hitler-Hypothek. Jedermann draußen traut uns zu, daß wir tüchtig und töricht genug sind, es noch einmal zu versuchen. Die kommunistische Propaganda malt den deutschen Revanchismus und Militarismus wieder als Schreckgespenst an die Wand. Unsere kulturelle Außenpolitik muß das Alibi liefern. Der Nachweis ist wesentlich, daß wir wenigstens „westlich" geworden sind, wenn schon nicht so „progressiv", wie ein Teil der Weltmeinung es gerne sähe. Wir haben ein paar gute Argumente, denn die Schlacht um Brecht wurde gegen einen widerstrebenden Außenminister gewonnen, die bundesdeutsche Intelligenz präsentiert sich ohne Rest als kritisch, nonkonformistisch, antimilitaristisch, und die Gruppe 47 ist stark und laut genug, um die neonazistischen Fanfaren aus der Provinz noch zu übertönen. Wäre das nicht so, bliesen deutsche Dichter und Denker wieder in Siegfrieds Horn, die Große Allianz gegen uns wäre bald wiedergeboren.

Auch dieses deutsche Beispiel macht noch einmal deutlich, wie eng Innen und Außen im kulturellen Bereich miteinander verknüpft sind. Ganz undenkbar wäre es, Brecht draußen als deutschen Exportartikel zu präsentieren, ihn aber von den deutschen Bühnen zu verbannen. Gerade daß Brechts Ruhm im Ausland schon etabliert war, als man im Bundestag über ihn stritt, wirkte als kulturpolitischer Faktor wieder nach Deutschland hinein und half dem Votum derer, die für Freiheitlichkeit und Großzügigkeit eintraten, sich gegen den strikten Antikommunismus durchzusetzen.

Ins Ausland projizierte Kulturpolitik

Zu demonstrieren war: Kultur nicht als Reich des Geistes über den Wassern oder über den Wolken, sondern als Stück verändernder und veränderbarer Lebenswirklichkeit, als Raum und Faktor auch politischer, auch außenpolitischer Einwirkung. Nüchterne Weltbeobachtung lehrt, daß ihre Macht so allgegenwärtig ist wie die des Geldes, daß ihre Motive und Auswirkungen untrennbar eingeflochten sind in den Gesamt-

bereich des Geschehens wie Streben nach Reichtum oder Macht, wie Hunger oder Liebe. Insofern kann man sich ihrer zu politischen Zwecken bedienen, drinnen und draußen, mit Folgeerscheinungen jeweils nach draußen und drinnen. Kulturpolitik war es, wenn Napoleon den Schulen die Lektüre des Heldenklassikers Corneille verordnete, Kulturpolitik auch, wenn er dem großen ausländischen Dichter-Minister Herrn von Goethe durch ein Kolleg über den „Werther" zu imponieren versuchte. Keineswegs politisch beabsichtigt, aber Folge solcher politischen Entscheidungen war es dagegen, daß die Emigrantin Madame de Staël das geistige Deutschland entdeckte und es, dem Kaiser zum Trotz, ihren Landsleuten und dem aufhorchenden Europa vorstellte – eine Tat, auch politisch folgenschwerer als der Sieg bei Jena und Auerstedt.

Man sieht: die Sache ist verzwickt. Sie ist eigentlich nur dialektisch zu fassen. Kultur ist ein politisches Mittel, aber in dem Augenblick, wo sich die Politik dieses Mittels bemächtigt, hört es leicht auf, eines zu sein. Um das indische Beispiel noch einmal anzuführen: Interesse für indische Kultur, um sich politisch Liebkind zu machen, Bildungshilfe, um politische Pluspunkte zu verbuchen, würden sich schnell Lügen strafen. Gewiß sind Strategie und Taktik nie ganz auszuschließen, und es läßt sich durchaus der Fall denken, daß man serielle Musik verabscheut, ihre Vertreter aber zum Auftritt vor der Musik-Elite dieses oder jenes Landes auf Reisen schickt. Auch ist nicht zu übersehen, daß die bloß Kultur-Verliebten, etwa die Veda- und Yoga-Schwärmer, die Ästheten-Bruderschaft in aller Welt, die Italien- oder Irland- oder Israel-Romantiker, wiederum der Politik keine Hilfe zu leisten vermögen – wie jener litauische Geheimagent, den ich während des Krieges kennenlernte, der ein so leidenschaftlicher Briefmarkensammler war, daß er überall in Feindesland als solcher durchging und durchkam. Bloß brachte er keine Informationsbeute heim – nur Briefmarken.

Trotzdem bleibt der Satz bestehen, daß Kultur nicht zuerst ein Medium kultureller Außenpolitik ist, sondern Subjekt und Objekt eines eigenständigen kulturpolitischen Bereichs, ohne daß man Landesgrenzen auch als Begriffsgrenzen anzusehen hätte. Das Bezeichnungsdilemma, von dem wir ausgegangen sind, läßt sich darum am besten durch die Formel lösen: die beste kulturelle Außenpolitik ist aus dem eigenen Kulturbereich erwachsende, ins Ausland projizierte Kulturpolitik. Auch diese These möchte ich mit einem Beispiel belegen. Das Musterland wohlgeplanter, reich finanzierter, voll wirksamer kultureller Außenpolitik ist *Frankreich*. Aber so fing es keineswegs an. Zu Beginn war es nichts als das Streben nach einer französischen Nationalkultur, Abwehr spanischer und italienischer Einflüsse, der Wunsch, das Französische brauchbarer und geschmeidiger zu machen als das Latein. Mit Richelieu kam die Konzentrierung hinzu: die Académie Française war kein Privatklub, sondern eine staatlich geförderte Zentralstelle für die Reinheit und Klarheit der Sprache. Die nächste Stufe bestieg der Sonnenkönig, indem er Genies sammelte und in Versailles den glänzenden Rahmen für sie schuf. Keine kulturelle Außenpolitik war erforderlich, um dieses glanzvolle Modell zu exportieren. Es wurde Mode für Potentaten und Aristokraten, für Bürger und Gelehrte; kleine Versailles entstanden bis nach Preußen und Rußland hinein. Ich vermute,

daß diese ganze gewaltige Kulturexpansion die Franzosen keinen staatlichen Louisdor gekostet hat.

Die königliche Klassik blieb maßgebend, maßstabbildend auch für die Republik, die erste, zweite, dritte, vierte, für Napoleon den Ersten und den Dritten, für Pétain und de Gaulle. Was hinzukam, bis zur Nouvelle Vague und dem Nouveau Roman, wurde integriert. Das Werkzeug dazu ist heute wie früher vor allem die höhere Schule, das Lycée, das mit gründlichem Paukbetrieb das Modell „civilisation française" einbleut, bis es in Fleisch und Blut übergeht – in Marseille oder Rouen, aber auch in Madagaskar und Oran. Auch hier entsprechen sich Innen- und Außenseite. Die französische Kultur, so könnte man es formulieren, ist beliebig präsentabel und transportabel. Mich selbst hat es immer gewundert, wie wenig Rücksicht auf Umstände, andere Voraussetzungen, andere Ansprüche in den französischen Lycées im Ausland genommen wurde; auch im Libanon fangen die kleinen Mädchen gleich welcher Herkunft bei den Franzosen mit den Fabeln Lafontaines – auswendig – an.

Zugespitzt könnte man sagen: Frankreich exportiert wie Filme und Parfüme auch Schulen und Lehrer, Sprache und Literatur. Die staatliche Förderung dabei ist freilich Politik, kulturelle Außenpolitik, betrieben von der „Direction Générale des Affaires Culturelles" im französischen Außenministerium. Nicht erst de Gaulle weiß, welches Kapital damit dem Gesamtprestige Frankreichs als der großen Kulturnation zufließt, bei der man sich keiner häßlich-barbarischen Überraschungen mehr zu versehen hat. Aber er, der die rhetorisch-literarische Tradition Frankreichs so voll beherrscht und verkörpert, weiß es besonders gut. Er reist mit Kulturabkommen im Gepäck, er schickt den Außenminister höchstpersönlich zur Schuleinweihung nach Teheran – und die persische Kaiserin übernimmt das Patronat. Vor einem halben Jahr las man von der Gründung eines Hohen Komitees für die Ausbreitung der französischen Sprache; bald darauf wurde eine „Académie Latine" neubegründet – für hervorragende Vertreter der romanischen Länder, von Bukarest bis Lima. So geht es weiter in unablässigem Bemühen. Die Zeit arbeitet zwar nicht mehr für Frankreich. Englisch ist die erste Welt-Vermittlungssprache geworden, amerikanisch der Lebensstil. Im sprachbewußten Frankreich selbst hat der streitbare Professor Etiemble das neue Misch-Idiom mit seinen angelsächsischen Brocken „franglais" getauft. Auch sind die Entwicklungsländer, die breiten Massen allüberall einer literarisch geprägten Zivilisation nicht mehr so zugänglich wie einst die Gebildeten. Aber der Zauber des Modells bleibt doch bestehen: immer noch ist Französisch „feiner" als Englisch, so wie vor zweitausend Jahren Griechisch „feiner" war als die Sprache des weltbeherrschenden Rom.

Wo steht die Bundesrepublik?

Man wendet den Blick von dieser glänzenden, auch von politischem Sendungsbewußtsein erfüllten Nationalkultur nicht gern zum eigenen Land zurück. Unwillkürlich wird man in das deutsche Lamento verfallen: über unsere so gänzlich unintegrierte, sprich-

wörtlich unbewältigte Vergangenheit, in der wie Stehaufmännchen jeweils Karl der Große oder Widukind, Friedrich der Große oder Maria Theresia, der Turnvater Jahn oder Karl Marx, Mörike oder Büchner, Hans Carossa oder Bertolt Brecht auftreten und verschwinden, – und über unsere so gänzlich unkoordinierte kulturelle Gegenwart, die sich als Kultur-Föderalismus entschuldigt. Nein, es gibt in unserem Deutschland keine Kulturpolitik, sondern nur kulturpolitische Tendenzen. Es fehlt nicht an Richtlinien von Kultusministerien, an Empfehlungen von Gremien, an Sitzungen, Tagungen und gutem Willen, es fehlt vor allem nicht an kultureller Betriebsamkeit, an Foren, Rundgesprächen, Podiumsdiskussionen. Aber es gibt keine Möglichkeit, dieses Kultur-Gewimmel, diese lobenswerte Rührigkeit und Regsamkeit in Spitzen zusammenzufassen, repräsentativ zu machen, nach außen zu übersetzen. Noch ein Glück, daß sich wenigstens die Literaten zusammentaten – in einer originellen, un-deutsch lockeren Form, die im Ausland gefiel und die Gruppe 47 zu einer Art inoffizieller „deutscher Delegation" machte.

Immer noch hängt uns die Etikettierung des alten Goethe an, daß wir als einzelne tüchtig, im ganzen aber miserabel seien – dies wiederum damals geäußert als Einsicht in eine mißlungene Integration. Die unglaubliche deutsche Renaissance von 1770 bis 1830 – diesen Gemeinschafts-Akt epochemachender Denker, Schriftsteller und Musiker –, wer nahm sie denn wahr, außer Madame de Staël, die es von außen sah? Goethe und Schiller wurden im 19. Jahrhundert auf Zitatensammlungen reduziert, Kant brauchte in deutschen Gymnasien nicht gelesen zu werden. Wer hat in Deutschland die enormen Wirkungen notiert, die nach draußen ausstrahlten, die Blüte der Universitäten, die bis zum ersten Weltkrieg und noch in den Weimarer Jahren geniale junge Ausländer nach Göttingen und Marburg, nach Heidelberg und Bonn, nach München und Berlin zog; wer die sich weitenden Wellenkreise um Schopenhauer und Hegel, um Nietzsche und Freud, um Husserl und Heidegger, aber auch so prosaische Fakten wie die Einführung des Deutschen als Fremdsprache in Japan oder Kanada, in Norwegen oder Niederländisch-Indien? Kolonien, Flotte, blitzende Wehr, Germans to the front – das erfüllte damals die Phantasie des Kaisers und seiner Bürger. Und als der Krieg verloren war, in dem es der feindlichen Propaganda gelang, uns mit den Hunnen zu identifizieren (die Stichworte hatte der Kaiser geliefert!), seufzte man dem Verlorenen nach, machte aus Versailles das Trauma der deutschen Seele und betrieb kulturelle Außenpolitik als Pflege deutscher Restposten im Ausland.

Nach dem zweiten verlorenen Krieg haben kritische Köpfe – Bruno E. Werner, Theodor Steltzer, Emil Preetorius – die Bildung eines „Deutschen Rates" vorgeschlagen, einer Parallele zum „British Council", der repräsentativen britischen Einrichtung für Kulturpolitik im Ausland. Es blieb beim Plan, so wie 1912, als der Historiker Karl Lamprecht in einer Rede „Über auswärtige Kulturpolitik" Ähnliches gefordert hatte. Noch immer gilt weitgehend, was Steltzer 1958 in seiner Denkschrift ausführte: „Die Zuständigkeiten sind zersplittert. Die finanzielle Streuung auf eine Unzahl von Organisationen ist so groß, daß sich verschiedene Gesichtspunkte für die Beurteilung ein-

zelner Arbeitsvorhaben ergeben müssen. Die Organisationen selbst stehen nebeneinander und fast ausnahmslos ohne Beziehung miteinander. An manchen Stellen hat sich ein gefährlicher Organisationspartikularismus entwickelt. Es besteht keine Konzeption über die Aufgaben einer internationalen Kulturpolitik, keine Planung auf weite Sicht, keine Schwerpunktbildung." Es wäre höchst engstirnig und einseitig, dafür das Auswärtige Amt oder seine Kulturabteilung verantwortlich zu machen. Ihm fehlt ja – und wird trotz aller guten Vorsätze auch in Zukunft fehlen – das Partner-Ministerium für Erziehung und Unterricht, das Partner-Ministerium für Kultur. Dafür muß es sich das Ausland mit der Konkurrenz des Entwicklungsministeriums teilen. So weiß die rechte Hand nicht, was die linke tut; die Gewerbelehrer in den Entwicklungsländern z. B. werden nach anderen Kriterien bezahlt als die Volksschullehrer oder Studienräte, die das Auswärtige Amt vermittelt. Genauer gesagt: die es bei den Landesministerien ausleiht, ihnen ablistet; denn diese sind mehr am Deutschunterricht in Bad Kissingen und Kulmbach interessiert als an dem in Kuala Lumpur.

Auch die Verbände und Vereine sind weiterhin da, summarisch mit bestimmten Aufgaben betraut: Studentenaustausch, Professorenaustausch, Stipendien aller Art, Pflege deutscher Sprache im Ausland, Tourneen von Künstlern, Ausstellungen, Theater, Film und Buch. Die Kompetenzen sind im Lauf der Zeit besser abgegrenzt worden, aber doch mit dem gebührenden Respekt vor Eigenleben, mit Rücksichtnahme aufs Gewordene und Gewachsene, auf historische Verdienste und Gewohnheitsrechte. In der Musik etwa ist für größere Ensembles die Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes zuständig, für mittlere das Goethe-Institut im Einvernehmen mit dem Auswärtigen Amt, für Solisten und kleine Gruppen das Goethe-Institut allein, für Chöre schließlich der Musikrat. Der wiederum sähe sich gerne als allein zuständig, von der Sache her, wie man in solchen Fällen sagt, und schon ist das Scharmützel im vollen Gange.

Es wäre kummervoll, wenn nicht, wie schon der alte Goethe festgestellt hat, die einzelnen – auch die einzelne Stelle, die einzelne Organisation – so tüchtig wären. Überall wird gewerkelt und gewirkt, geschafft und geschaffen, und die Gesamtbilanz nimmt sich trotz allen Nebeneinanders und gelegentlichen Durcheinanders ganz stattlich aus. Dazu kommt, daß der alte Typus des seiner Behörde oder seinem Amt verschworenen Funktionärs, des knurrenden Ressort-Behüters, des eingefleischten Partikularisten allmählich durch ein jüngeres Geschlecht abgelöst wird, das allerlei englische Fremdbegriffe wie Team-Work und Matter-of-Fact-ness sich zu eigen macht und in die Tat umsetzt.

Aus diesem Geist wird die Zusammenarbeit leichter und lockerer, die Kompetenz verliert ihren Zwangscharakter. Arbeitsabsprachen erzielen schnellere Ergebnisse als umständlich einzuberufende Tagungen. Immer stärker setzt sich auch die Einsicht durch, daß man, um in einem regionalen Bereich bei getrennter Marschroute vereint schlagen zu können, zuerst gemeinsam planen muß. So bleibt der „Deutsche Rat" zwar ein Fernziel, vielleicht eine Utopie, aber wenigstens die Notwendigkeit des Koordinierens drängt sich auf.

Akute Bedrohung

Bescheidene Hoffnungen – aber schon drohen sie zu welken. Da gespart werden muß, wird die Kulturpolitik im Inland und im Ausland daran glauben müssen. Wieviel ist die letztere dem neuen Außenminister, dem neuen Finanzminister und seinen Fachberatern, den Ausschüssen des Bundestags und den Koalitionsparteien wert? Daß der Gesamt-Etat des Goethe-Instituts nicht höher war als die Militärhilfe für Äthiopien, dieses Argument hat vor zwei Jahren seine Wirkung nicht verfehlt. Ob man in diesem Jahr auf irgendeine Kriegsmaschine verzichtet, um der Kulturpolitik im Ausland ihre Bewegungsfreiheit zu erhalten? Die Frage nach den Prioritäten wird unerbittlich gestellt – die Rhetorik kann ihr ausweichen, nicht der zusammenstreichende Rotstift. An ihren Etatkürzungen werdet ihr sie erkennen.

So seltsam es ist, die Welt interessiert sich dafür. Der neue Kanzler, ein vielseitig gebildeter Mann, muß es dulden, daß die Parallele zwischen seinem alten Parteiabzeichen und dem Neonazismus gezogen wird. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung berichtet in ihrer Neujahrsausgabe aus New York: „Ein Phänomen der gegenwärtigen Gereiztheit gegen die Bundesrepublik ist das Hervortreten jener Professionals der antideutschen Prapaganda, die, sonst eher obskure Namen, plötzlich den Rang von Deutschlandexperten erhalten ... Das ‚World Journal Tribune' ... ließ sich dieser Tage eine gehässige Serie über die Bundesrepublik unter dem Titel: ‚Im Schatten des Hakenkreuzes' schreiben ... Das Erstaunliche und Bedenkliche dabei ist weniger das gute Funktionieren der Ost-Berliner Postverbindung als die Tatsache, daß derartig undiskutable Prosa ihren Weg in die Redaktionen respektabler Zeitungen findet."

Erstaunlich und bedenklich gewiß. Auch ärgerlich in seiner Vergröberung und Verzerrung. Auch zweifelhaft in seinem Ursprung, oder vielmehr nicht zweifelhaft, sondern klar erkennbar, als das immer wieder eingehämmerte Lied der östlichen Propagandawalze. Aber vergessen wir nicht: die Stichworte werden aus Westdeutschland selbst geliefert, so wie einst das Hunnenmotiv vom pubertär-pathetischen Kaiser. Gewiß gibt es auch Gegenstimmen, Sympathiekundgebungen. Hannah Arendt und Hermann Kesten setzten ihren Fuß ins Goethe House. Aber alle lauschen sie gespannt, ob die alten Töne wieder aufklingen, ob man den Nationalismus wieder einmal nicht gar so schlimm findet – jede anständige Demokratie hat doch den ihren. Wir putzen unsere Kultur-Schaufenster und stellen Brecht und Tucholski hinein, wir stehen mit Graß und Enzensberger, mit Augstein und Bloch auf gutem Fuß. Niemand vermutet, daß wir sie als trojanische Pferde benutzen – den guten Glauben billigt man Kulturreferenten und Institutsleitern, Schuldirektoren und Orchesterdirigenten gerne zu. Trotzdem ...

De Gaulle hat seine Atombombe, seine force de frappe, seinen altfranzösischen Nationalismus – aber niemand versieht sich bei ihm eines Bösen. Sollte das vielleicht daran liegen, daß seine Politik wirklich Kultur-Politik ist, getragen vom missionarischen Bewußtsein dessen, was die civilisation française war und ist? Es ist schon so: kulturelle Außen- oder auswärtige Kultur-Politik, wie immer man sie nennen mag, ist auf Pro-

jektion der eigenen, eigenständigen Kultur nach draußen angewiesen. Wo nichts ist, hat sie ihr Recht verloren. Die Propagandamaschine der Nazis drehte sich im Leeren, als sie nur noch Blunck und Johst anzubieten hatte. Sollten unsere Universitäten oder unsere großen Firmen eines Tages nicht mehr konkurrenzfähig sein, wird sich niemand mehr bemüßigt fühlen, Deutsch zu lernen. Kontakte sind künstlich, wenn sie nicht auf geistiger Anziehungskraft beruhen.

Die Welt ist voll vom Lärm der Propaganda, und es ist nicht zu leugnen, daß diese ihre Wirkung nicht nur beim Verkauf von Waschmitteln, sondern auch beim Absatz von Ideologien tut. Es liegt nahe, die Arbeit mit der Kultur als eine feinere, unaufdringlichere Spielart davon anzusehen. Große Zuversicht gehört dazu, von einer Kulturpolitik, die uneigennützig Kontakte herstellt, Sympathien pflegt, Austausch ermöglicht, dauerhafte politische Wirkungen zu erwarten. Wollen wir es – nach 1918 und nach 1945 – nicht doch damit versuchen?

Paul Konrad Kurz SJ

Skelette des Sagbaren — Demonstrationen einer Welt

Zu den Vers-Texten von Helmut Heißenbüttel

Beda Allemann, der Schweizer Literarhistoriker, fände es „sehr beunruhigend, wenn es Heißenbüttel nicht gäbe". Er findet „elementare Linien" im „Kraftfeld" seiner Sprache, eine neue „Konstruktivität". Georg Böse signalisiert die „Überschreitung der Grenze des Zumutbaren". „Montage-Effekte", „schärft unser Wahrnehmungsvermögen erheblich", „poetologische Experimente", „Sprachunbefangenheit" mit „selbstquälerischem Einschlag", notiert der kritische K. A. Horst. „Sauber gearbeitet" konzediert D. Hasselblatt; „interessant, aber ohne Notwendigkeit", wendet er ein, „Masche und nicht Stil". Nicht erst bei Franz Mon, „schon bei Heißenbüttel" sei „der Zerfall des Wortes, die Zerlegung in Silben und der Weg zum Lettrismus angelegt", poltert der greise Erich von Kahler. „Heißenbüttel setzt in seinen Textbüchern die Sprache Zerreißproben aus", kontert zustimmend der jüngere Heinrich Vormweg. Der ebenfalls junge Horst Bienek erklärt unumwunden: „Das ist nun wirklich nichts anderes als intellektuelle pop-art; statt leerer Konservendosen werden Vokabeln geklebt." Karl Schwedhelm, ein Schriftsteller-Kritiker der mittleren Generation, als Leiter der Literatur-Abteilung im Stuttgarter Funkhaus dem Schriftsteller Heißenbüttel als Leiter der Abteilung Radio-Essay im gleichen Funkhaus möglicherweise verbunden, sieht trotz eines „fast etudenhaften Verfahrens mit der Sprache Gebilde von einer strengen formalen Logik entstehen. Äußerster Ernst ist hier am Werk, der es sich nicht leicht macht, sich nicht auf Intuitionen hinausredet und nichts der Willkür oder dem Zufall überläßt". Lassen wir dahingestellt, ob jemals einer, der mit Verstand Verse schrieb, es sich leicht machte und etwas der Willkür oder dem Zufall überließ. Jürgen Becker, in seinen Anfängen ein Jünger Heißenbüttels, meint, es gehe in der heutigen Literatur darum, „das subjektive Erkenntnisverlangen einzulösen und Licht ins verstörte Bewußtsein zu bringen. Davon kündet Heißenbüttels Schreiben". „Die veränderten Erfahrungen der zeitgenössischen Realität liegen seiner Schreibweise je schon zugrunde." Heißenbüttel also ein säkularisierter Künder? Kurt Leonhard, ein Kenner gegenwärtiger Lyrik – er wurde von Heißenbüttel mit der Widmung von „Pamphlet IX" beehrt – glaubte beobachten zu können, daß es auf der Stilstufe Heißenbüttels „keine Metaphern mehr gibt, keine Bilder, oder wenigstens, die Bilder und der bildliche Ausdruck verschwinden von Buch zu Buch immer konsequenter aus seinen Arbeiten". Peter Hamm, Lyriker und Herausgeber einer Lyrik-Anthologie der jüngsten Generation,

zählt Heißenbüttel zu jenen „Erstellern von Konstellationen, Kombinationen, Topographien etc.", deren „Texte der realen, mithin der verbalen Umwelt entfremdet" sind. „Die Verabsolutierung der Sprache, wie sie aus den theoretischen Äußerungen der Heißenbüttel, Bremer, Mon, Gomringer, Kriwet etc. ablesbar ist, entsprang und entsprach genau der allgemeinen Kommunikationsunfähigkeit innerhalb der spätbürgerlichen Gesellschaft. Die abstrakt gewordene Welt erscheint in diesen Texten gleichsam als Schattenspiel, das die zusammenhanglos erscheinende Wirklichkeit auch strukturell in sich aufgenommen hat ... Absichtlich zerstörte Syntax und Reduktion allein wiesen eben noch keine Alternative auf, eher führten sie noch tiefer in die Sackgasse." Das sind Stichworte und Urteile aus dem Register der Kritik[1]. Sie bezeichnen ein breites Feld der Teilnahme. Es reicht von der Zustimmung über Vorbehalte bis zum harten Nein. Wer sich den Texten nähert, tut gut, die Affekte an die Leine und dieses Feld zur Kenntnis zu nehmen.

Was spricht aus Heißenbüttels Vers-Texten? Geschärfte Wahrnehmung? Hermetischer Tiefsinn? Teilsinn? Mangel an Sinn? Und wenn Mangel, einer, der zu Lasten des Autors oder zu Lasten der von ihm beschriebenen Welt geht? Oder etwa beides? Reduzierte Wirklichkeit und reduzierte Wahrnehmung? Schrumpfsinn und Schrumpfform in einem komplizierten Ineinander von Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit? Heißenbüttel nennt seine Versgebilde nicht Gedichte, sondern „Texte". Seine Textbücher enthalten auch Prosa-Verdichtungen. Hier soll nur auf die Verse eingegangen werden. Das Wort „Text" ist zunächst neutral gemeint. Es verhindert vorgängige Erwartungen und Kategorien der Lyrik (wie der Epik), distanziert sich von der Tradition, öffnet den Raum der Gattung. Unterziehen wir uns den von den Kritikern und von Heißenbüttel selbst geforderten „Exerzitien" einiger Texte, um so zu kosten und am Ende vielleicht Ansätze zu einem Urteil zu gewinnen.

Das Sagbare sagen

„Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt", konstatiert L. Wittgenstein am Ende seines 1918 abgeschlossenen, 1921 erstmals gedruckten, in den fünfziger Jahren von einigen nach neuer Sachlichkeit

[1] B. Allemann in: litterarium 7. Herbst 1960 (Hauszeitschrift des Walter Verl. Olten, Freiburg); G. Böse, Rechenschaftsbericht in Leinen. Rezension des „Jahresring 59/60", in der Süddeutschen Zeitung; K. A. Horst, Besprechung von „Textbuch 1", „Textbuch 2", „Textbuch 4", in: Merkur 1961 (nr. 158) 389 ff.; 1962 (nr. 169), 294 f.; 1964 (nr. 199), 885 ff.; D. Hasselblatt, Lyrik heute. Kritische Abenteuer mit Gedichten (Gütersloh 1963; sm. 201) 77; E. v. Kahler, Form und Entformung II, in: Merkur 1965 (nr. 206), 424; H. Vormweg, Material und Form. Zur Ästhetik der modernen Literatur, ebd. 434; H. Bienek, Rückseite von Heißenbüttel, Textbuch 5; K. Schwedhelm, Das Gedicht in einer veränderten Wirklichkeit, in: Zeitalter des Fragments. Radio-Essays des Süddeutschen Rundfunks (Herrenalb 1964) 154; J. Becker, Helmut Heißenbüttel, in: Schriftsteller der Gegenwart (Olten u. Freiburg 1963) 146, 148; K. Leonhard, Moderne Lyrik. Monolog und Manifest (Bremen 1963) 187; P. Hamm, Die Wiederentdeckung der Wirklichkeit. Nachwort zu „Aussichten". Junge Lyriker des deutschen Sprachraums (München: Biederstein 1966) 328 f.

und Logik sich streckenden deutschen Schriftstellern neu entdeckten „Tractatus logico-philosophicus" (Satz 6. 53). In der Einleitung schreibt Wittgenstein: „Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen" (vgl. Satz 4. 116 und Satz 7). „Heutige Dichter", schrieb K. Leonhard 1963, „berufen sich auf Wittgenstein: ‚Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt'." [2] Einen Widerhall Wittgensteinscher Sätze im Literarischen findet man auch bei Heißenbüttel. Wittgensteins Grundsatz vom Sagbaren entwickelt er zur logischen Reihe.

das Sagbare sagen
das Erfahrbare erfahren
das Entscheidbare entscheiden
das Erreichbare erreichen
das Wiederholbare wiederholen
das Beendbare beenden

das nicht Sagbare
das nicht Erfahrbare
das nicht Entscheidbare
das nicht Erreichbare
das nicht Wiederholbare
das nicht Beendbare

das nicht Beendbare nicht beenden[3]

Das ist logisch. Das ist klar. Das ist streng gebaut. Zwei parallel gesetzte Strophen, die erste grammatisch positiv, die zweite negativ formuliert. Wortwahl, Wortfolge und Zeilenfolge der zweiten Strophe sind gegenüber der ersten in nichts verändert, ausgenommen die Negation und die Kürzung. Die Negation „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" steht bereits als Schlußsatz in Wittgensteins Traktat. Zuvor heißt es von der Philosophie: „Sie soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare. Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt" (Satz 4. 114 und 4. 115). Die Grundworte „das Sagbare" und „das Unsagbare" des Heißenbüttelschen Textes sind also dort bereits vorhanden. Sprachlich fällt auf, daß den Zeilen der ersten Strophe das Subjekt fehlt und ein finitives Verb, den Zeilen der zweiten Strophe sogar das Infinitiv-Prädikat. Dieses Prädikat wird vom Leser mit jeder Zeile erwartet, vom Autor aber hinausgeschoben bis über das Strophenende. Erst in einer abgesetzten Schlußzeile erscheint es, einem glatten Weiterlaufen von Vers und

[2] Kurt Leonhard a.a.O. 47. Vgl. Helmut Heißenbüttel, Über Literatur (Olten, Freiburg: Walter 1966) 236.

[3] Von Helmut Heißenbüttel sind bisher erschienen: Kombinationen (Eßlingen 1954); Topographien (Eßlingen 1956); Textbuch 1, 2, 3, 4, 5 (Olten, Freiburg: Walter 1960, 1961, 1962, 1964, 1965). „Das Sagbare sagen" erschien bereits in „Kombinationen". Der Text wurde in Textbuch 1 aufgenommen.

Erwartung in der zweiten Strophe Widerstand, Spannung und überraschend eine Pointe entgegensetzend.

Jede Verszeile der ersten Strophe setzt ein Objekt und, in figura etymologica, einen Teil des Prädikats. Wer ist das Subjekt der Sätze? Und um welche Aussageform handelt es sich? Um Indikativ? Konjunktiv? Imperativ? Der über die vermeintliche Verrätselung aufgebrachte Leser wird sich möglicherweise erinnern, daß er diese Art verkürzter Sätze bis zum Überdruß aus dem Alltag kennt. „Rechts gehen", „Auf Vorfahrt achten", „Rauchen verboten", „Nicht aus dem Fenster lehnen" heißen Verkehrsvorschriften dieser hochorganisierten Welt. Obschon Verkürzungen, sind die Aussagen eindeutig. Niemand fragt nach dem grammatikalisch ausgelassenen Subjekt und dem fehlenden verbum finitum. Wer ist gemeint? Jedermann. Wie heißt das dem Infinitiv zugehörige Hilfszeitwort? „Muß" oder „darf nicht". Im Dekalog heißt Herr Jedermann „Du", das Müssen und nicht Dürfen „du sollst" oder „du sollst nicht". Ob man Heißenbüttels Textzeile ergänzt: Jedermann muß (soll) das Sagbare sagen, oder: Du sollst das Sagbare sagen, bleibt sich gleich. Jede Zeile also Anrede und Imperativ – des Autors an sich selbst und des Autors an den Leser. Erfordert die erste Strophe nur eine geringe produktive Ergänzung, so wird es bei der zweiten schwieriger. Ist zu ergänzen:

das nicht Sagbare nicht sagen
das nicht Erfahrbare nicht erfahren
das nicht Entscheidbare nicht entscheiden (usw.)

oder:

das nicht Sagbare nicht beenden
das nicht Erfahrbare nicht beenden
das nicht Entscheidbare nicht beenden (usw.)?

Aus formaler Parallele der zweiten Strophe mit der ersten ergibt sich die erste Möglichkeit, aus der abgesetzten Schlußzeile („das nicht Beendbare nicht beenden") mit Rückbeziehung auf die vorausgehende Strophe (die ja eines Infinitiv-Imperativs bedarf) die zweite. Der Autor muß diese Nicht-Eindeutigkeit gesehen und gewollt haben. Die Textanalyse läßt beide Möglichkeiten offen. Also müssen beide gemeint sein. Was auf diese Weise entsteht, ist ein kunstvolles Ineinander, ein Wortspiel auf zwei Ebenen. Schon auf der ersten muß man fragen: soll, darf oder kann man das nicht Sagbare nicht sagen, das nicht Erfahrbare nicht erfahren? Soll man das nicht Sagbare nicht sagen, weil man es nicht sagen kann? Wenn man es aber nicht sagen kann, darf man nicht so tun als ob man es sagen könnte. Schon auf dieser Ebene ein Spiel mit mehreren Bällen. Es erhebt sich weiter die Frage, ob das nicht Sagbare absolut, das heißt in keinem Fall und zu keiner Zeit sagbar ist – oder aber nur relativ, d. h. für jetzt und unter diesen Umständen für diese Person. Dann gilt die zweite Möglichkeit: das nicht Sagbare nicht beenden; denn die jetzige Nichtsagbarkeit könnte eine spätere Sagbarkeit

werden. Die Grenzen des Sagbaren könnten m. a. W. hinausgeschoben werden. Daß man das Sagbare sagen und das nicht Beendbare nicht beenden soll, ist eindeutig. Die Zweideutigkeit liegt in dem, was man gegenüber dem nicht Sagbaren tun muß und kann. Aus ihr gewinnt der Text Spannung, Dichte und etwas Änigmatisches. Entweder das Sagbare ist überhaupt nicht sagbar – oder es ist später sagbar. In keinem Fall soll man so tun, als ob es hier und jetzt sagbar wäre. Im zweiten Fall soll man sich mit der Nicht-Sagbarkeit nicht zufrieden geben, sondern Anstrengungen zu Möglichkeiten des Sagbaren machen.

Die so formulierte Aussagereihe von Imperativen menschlichen Tuns kann von einem Juden, Marxisten, Christen, Atheisten, von einem Naturwissenschaftler, dem Mann auf der Straße, einem Dichter angenommen werden. Es wird nicht gesagt, was erfahrbar, was entscheidbar, jetzt oder später erreichbar ist. Jeder kann ein Was auf seine Weise interpretieren. Der Text bezieht sich also auf keinen Inhalt. Er ist rein formales Programm, formal-literarisches Credo. Als solches steht er als Eingang zu allen Texten. Man wird fragen, was die Texte als sagbar, nicht sagbar, jetzt nicht sagbar, als erfahrbar, wiederholbar, nicht beendbar usw. zeigen.

Einfache Sätze

Ein Jahr früher, bereits 1953, schrieb Heißenbüttel den Text „Einfache Sätze". Er wurde zuerst in „Kombinationen" veröffentlicht und eröffnet nunmehr Textbuch 1.

einfache Sätze
während ich stehe fällt der Schatten hin
Morgensonne entwirft die erste Zeichnung
Blühn ist ein tödliches Geschäft
ich habe mich einverstanden erklärt
ich lebe

Das ist kein formal-logisches Programm, sondern ein Bekenntnis inhaltlicher Art, die Erklärung eines fundamentalen Einverständnisses[4] und eine Erkenntnis, die als moderne schriftstellerische Parallele zu Descartes' „cogito, ergo sum" zu bezeichnen ist.

Die erste Zeile des Textes ist Überschrift. Die folgenden – jede Zeile ein Satz – sind formal und inhaltlich einfache Sätze. Der Text faßt drei Sinneinheiten, denen das Gewicht von Strophen (im traditionellen Gedicht) zukommt: Die zwei ersten Zeilen enthalten eine Beobachtung und eine Feststellung, die mittlere eine Sentenz, die beiden letzten ein Bekenntnis. Der Text setzt an einem Vorgang, einem Geschehen an. Die übrigen Aussagen resümieren die aus Einzelbeobachtungen und Fakten sich ergebende Erkenntnis. Das sprechende „ich" steht von Anfang an im Geschehen drin. Wo es steht,

[4] Zu vergleichen wäre die Art und Form des Einverständnisses bei Heißenbüttel etwa mit den lyrischen Texten Enzensbergers, Ingeborg Bachmanns, Paul Celans – oder gar einer Nelly Sachs.

wie lange es schon steht, ob es gerade erst aufsteht, wie es sich befindet – das alles wird nicht gesagt und ist offenbar unwichtig. Der Grad der Abstraktion und Reduktion des Textes hat solche Einzelheiten hinter sich gelassen. Der Schatten, den die Morgensonne wirft, ist der des sprechenden Ich. Er macht das Ich auf das eigene Dasein aufmerksam. Die Sonne zeigt dem Menschen seine Gestalt vor. Das Schattenwerfen wird als Entwerfen, der Schatten selbst als Zeichnung bezeichnet, wodurch das Geschäft des Vorzeigens mit dem Prozeß künstlerischen Herstellens verglichen wird und offenbar in eine besondere Beziehung zum Text-Ich tritt. Die nächste Zeile mit der sentenzhaften Feststellung „Blühn ist ein tödliches Geschäft" ergibt sich nicht unmittelbar aus dem Gesagten. Die Zwischenstufen der einzelnen Beobachtungen und Erfahrungen, die zu diesem Satz führten, werden nicht genannt, sowenig wie die Beziehungen der Sonne zum Leben im einzelnen.

Trotz Abstraktion, Reduktion und parataktischer Fügung der Zeilen ist ein ursächlicher Zusammenhang Sonne – Leben – Blühn eingeschlossen. Das Tun der Sonne als „Geschäft" zu bezeichnen, mag zunächst befremden. „Geschäft" hängt etymologisch mit schaffen und Schöpfung zusammen. Schon Schiller gebrauchte es in seiner Jugendhymne „An die Sonne": „Sie aber bleibt in der Höhe ... und erfüllet ihr großes Geschäft, erleuchtet die Sphären." Heißenbüttels Vokabel gehört also wider Erwarten zum klassischen Sprachschatz. Schon mancher hat sich gegen dieses ungeheure Geschäft des Todes aufgelehnt. Aber – und das ist nicht ohne Überraschungseffekt – das Text-Ich protestiert nicht, sondern teilt sein Einverständnis mit, das bereits (in der Vergangenheit) gegebene Einverständnis zum Sosein des Lebens, das heißt zum Tod. Dies geschieht ohne Rhetorik, ohne Pathos, ohne Mitteilung des Gefühls gegenüber wiederholter Schockerfahrung des tödlichen Geschäfts. Der Schlußsatz „ich lebe" ist formal und als Aussage einfacher nicht mehr denkbar. Auch rhythmisch eine Fermate. Der unterkühlte Wahrnehmungs- und Denkprozeß kommt zur Ruhe. Für ein klassizistisches Gedicht wäre eine solche Schlußzeile undenkbar. Hier zeigt sich die veränderte Bewußtseinslage des modernen Autors, eine neue Descartessche Zäsur. Leben versteht sich nicht mehr von selbst. Es muß ausdrücklich erkannt – und angenommen werden. Vielen Lesern scheint das Nein der Schriftsteller in der Literatur nach 1945 zu überwiegen. Genaueres Zusehen entdeckt allenthalben Spuren und Formen des Einverständnisses. So bekennt z. B. in Max Frischs Roman „Mein Name sei Gantenbein" der Erzähler am Ende seiner tragikomischen Ehegeschichten unerwartet: „Leben gefällt mir". Staunen und Zustimmung bei Frisch wie bei Heißenbüttel angesichts des „tödlichen Geschäfts".

Emotional kann man auf Heißenbüttels Text verschieden reagieren. Ein Leser der FAZ tat es so: „In dieser kargen Verknappung ist das Gebilde unfähig, emotionenweckende sinnliche Eindrücke, komplexe Erkenntnisse zu entfachen ... Dem Sprachgebilde fehlen sowohl die spielende Leichtigkeit und Anmut als sinnliche Reize, als auch mit seiner prätentiösen Gebärde ein bemerkenswerter Gehalt." Begründung: „Denn wo dieser Gehalt nicht in ein erregendes Wort gefaßt ist, da fehlt er eben."

Der, wohl ältere, Leser-Kritiker kommt mit seinen klassizistisch-romantischen Maßstäben an diesen spröden, intellektuellen Text offenbar nicht mehr heran. Sein Schlußsatz macht das deutlich: „Ein Gedicht wie das zitierte kann ich nicht schlecht oder gut nennen, es erscheint wesenlos und überflüssig." [5] Es ist zweifellos weder wesenlos noch überflüssig. Voraus ging dieser Ablehnung freilich ein enthusiastisches Eulogium des Gedichts durch den der jüngeren Schriftsteller-Generation angehörigen Gert Kalow. In seiner Ausdeutung müssen die Verse auch als zeitgeschichtliche Schlachtschüssel herhalten: „‚Während ich stehe, fällt der Schatten hin': das ist 1945; die Dunkelheit fällt ab wie ein schwarzer Mantel, wird zum Schatten, der aber zugleich das Ich determiniert; das Ende der Tyrannei kommt wie Morgensonne; aber die Freiheit wird nicht bejubelt, sondern als schwer lastende Aufforderung erkannt", denn „Blühn ist ein tödliches Geschäft" [6].

Der Text „das Sagbare sagen" war ein formales Programm. Die „einfachen Sätze" setzen ein inhaltliches. Hinter solchen Sätzen steht kein geschlossenes Weltbild mehr, keine Weise der Überlieferung und des vororientierten Anschauens, keine selbstverständliche Eingliederung in Kosmos und Welt. Im Text „Pamphlete VI" aus dem folgenden Jahr (1954) wird die einfache Zustimmung aufgehoben:

ich erkläre mich einverstanden
ich erkläre mich nicht einverstanden
ich sage die Wahrheit
ich sage nicht die Wahrheit

Kontradiktorisch, ohne daß eine höhere Synthese gezeigt würde, stehen die Aussagen gegeneinander. Das irritiert. Das provoziert. Man sollte sich dagegen nicht gleich sperren. Wem oder wozu sich das Ich einverstanden und nicht einverstanden erklärt, wird zwar nicht gesagt. Aus dem Zusammenhang der „Pamphlete" betrachtet, ist nicht das Grundeinverständnis gegenüber dem Leben gemeint, sondern das Einverständnis zu Formen und Fakten des öffentlichen Lebens. Mal stimmt das Ich zu, ein andermal nicht. Beides stößt in der gleichen Person zusammen, die sich sehr wohl darüber wundern kann. Ja, es ist sogar ein Sowohl-als-auch denkbar, eine ambivalente Haltung, ein teils-teils. Das gilt besonders für die folgenden Sätze: „ich sage die Wahrheit / ich sage nicht die Wahrheit." Man denke bei diesem Sowohl-als-auch an Luthers „simul iustus et peccator". Luther machte freilich die Aspekte deutlich, unter denen die eine oder die andere Seite der menschlichen Existenz sich Geltung verschaffte. Heißenbüttel tut das nicht. Sein Text nimmt auf diese Weise nicht nur zu an pamphletistischer Provokation. Er wird auch weitmaschiger, ungenauer. Damit macht er es sich leichter, dem Leser schwerer. Möglicherweise ist solche Antithetik und Schwebehaltung von Wittgensteins späterer Philosophie inspiriert. Im „tractatus logico-philosophicus" sagte er noch: „Die Wirklichkeit muß durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein" (Satz 4. 023), ver-

[5] FAZ v. 6. 3. 1964. [6] FAZ v. 4. 3. 1964.

trat „eine Art absoluter Kategorizität". Später setzt er „eine ständige Dialektik von These und Gegenthese" [7].

Daß hinter Heißenbüttels „Pamphleten" und pamphletistischen Texten eine typisch moderne Form der Kritik und Skepsis lauert, steht außer Frage. Exemplarischen Ausdruck verlieh ihnen Robert Musil in seinem „Mann ohne Eigenschaften". Kein Zufall, daß Musil in Heißenbüttels „Pamphlet III" (einem siebenzeiligen Text mit sieben Zitaten aus sieben Autoren) zu Wort kommt: „Haltung: die eines Mannes, der auch mit sich selbst nicht einverstanden ist." Bei Musil brechen die Hydraköpfe eines Intellekts hervor, der die Schwelle der Kritik in Richtung einer totalen Kritik überschreitet. Ein Intellekt, der mit seiner ganzen mathematischen Logizität und Sagazität nicht einsieht, daß er der Mitteilung, der Hinwendung zu einem Du und kleiner, bescheidener schöpferischer Akte der Liebe unfähig ist, zeugt seinerseits eine pathologische Gestalt. Keine Versöhnung mit dem Komischen und Kompromißlichen Mensch. Die Fähigkeit des Verzeihens fehlt. Züge einer totalen Kritik deuten sich in der Gesamtrichtung von Heißenbüttels Texten an. Sie leben und kranken von Kritik.

Topographien

Das sind keine „einfachen Sätze" mehr. Das Vokabular ist schwieriger, die gedanklichen Sprünge sind größer, das Ineinander von Außen und Innen ist komplizierter geworden. Die Verbindung von Bild, Metapher und Begriff, von Name, Zitat und Beschreibung, von Anschauung und Abstraktion, Statik und Bewegung zeigt ein Muster eigener Art. Wer sich diesem Textgebilde vom herkömmlichen Gedicht her nähert, findet es fremd. Verschmelzung von Zitat, Bild und Gedanke einschließlich des Fremdwortzitats gab es freilich schon bei Ezra Pound und T. S. Eliot. Im deutschen Sprachraum artikulierte der Text zur Zeit seiner Entstehung formal und inhaltlich Neues. „Topographie, griechisch Ortsbeschreibung; Örtlichkeit, also eines Landes und seiner einzelnen Gebiete und Orte", zitiert der Verfasser aus dem Brockhaus und stellt die Information, nicht ohne Ironie, seinem Text voran. Er erschien erstmals 1956 im gleichnamigen Versband und wurde wegen seiner grundlegenden Beschreibung einer Örtlichkeit und eines Bewußtseins von Örtlichkeit in „Textbuch 1" aufgenommen. Man kennt Topographien aus der Geographie, heute meist aus Merians Stichen. Im literarischen Bereich gab es sie als Landschafts- und Städtegedichte. Sie wurden in der Renaissance und bei den Humanisten gepflegt, zumal das Lob einer Stadt von den Stadtvätern gebührend honoriert wurde. Landschaftsgedichte beschreibender Art gab es in ungefähr allen europäischen Literaturen. Sie waren reine Natur- oder Natur- und Stimmungsgedichte. Man denke etwa an Goethes „Ilmenau", an Eichendorffs „In

[7] Zur Entwicklung Wittgensteins siehe Wolfgang Stegmüller, Die Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Stuttgart 1965) 526–696.

Danzig" oder „Wer hat dich, du schöner Wald". In der „Trauerklage des verwüsteten Deutschland" aus dem Dreißigjährigen Krieg hat allerdings schon Gryphius eine Topographie gegeben, die über eine bloß abbildende Städte- oder Naturbeschreibung weit hinausreicht. Zu Beginn unseres Jahrhunderts traten an Stelle der Natur bei den Expressionisten die Stadtgedichte. Sie waren nicht Lob der Stadt wie in der Renaissance, sondern Protest, Fluch, Aufzeigen der lebensfeindlichen und dämonischen Mächte der modernen Großstadt (z. B. bei G. Heym, J. R. Becher, A. Wolfenstein, J. van Hoddis). Was Wunder, daß diese Gattung sich neuerdings bedeutsam verändert? Ging nicht auch hier T. S. Eliot mit seinem „Waste Land" (1922) voraus?

Topographien

a
atemlos überqueren die Vögel der Weltgeschichte das ungedeckte Gelände
Irreparables Schocks schamlose Haut Verluste
Big Sid Catlett Art Tatum Fats Navarro
Rückerinnerung an den Untergrund meiner eigenen Landschaft
denn ich ein Roman von Gustav Freytag
einzelne weiße rasch über den sichtbaren Umriß wandernde Flecken
eine weiße Möve löst sich aus dem Profil des Flüchtenden
abgefallene Gesichter auf den Treppen der U-Bahnschächte
die Gesichter der Toten
in rasender Eile vermehren sich die Glühpunkte der Nacht
rostige Kastenformen schaukeln langsam verzweifelt unaufhaltsam in die
stahlblaue Schutzschicht

b
Zeit
Vorzeit nimmt zu Zukunft ab
zwischen den rostgelben Oktoberbäumen bewegen sich die zitronengelben Autos
die schwärzliche Schönheit einer Hortensienmumie
der langsame Schritt der nichts Erwartenden
Zeitverlust
das Aufhören der Identität auf der Brücke
Spuren von Anis in der Luft
Türen von Anis
death is so permanent
die Messingstäbe des Zeitbewußtseins schlagen blind aneinander

c
unaufhörlich begegnen sich in den gegeneinander bewegten Strömen dieselben Gesichter
die Lautsprecher reden ununterbrechbar
das Klavierspiel der kleinen Mädchen gräbt einen Tunnel durch die Jahre
der Schrei der Möve der meinen Frühtraum zerschneidet ist immer noch meine Schwester
aus den Tunneln tauchen die beleuchteten Vorderflächen empor
Holzfeuerhimmel der hinten liegenden Gegenden
offenstehende Türen zu abgestellten Eisenbahnwaggons in der Novembersonne
flachgezogene Rauchgelände über Rangierbahnhöfen

aufgegitterte Spiegelbilder im Wellblech der Kanäle
in diesem Kanal und Brückengeländе
die glitzernden Parallelen des vor mir liegenden Geländes

d
Tage abziehen Ärger zählen exakt funktionieren
interesselos an den Interessen der Interessierten
daß mit dem was erreicht werden kann weniger erreicht wird als wenn
nichts erreicht wird
die Verführung zu immer derselben Sorte von Sätzen
Schlupfwinkel Benjamin Peret und Francis Picabia
stornierte Einfälle
überlebende Gedanken
alles ist anders als seine Hypothese
die Wahrheit ist mein Gedächtnis
ich sammle Passanten die vor sich hin reden
ich bedeute das Fehlen der Gedanken in den abgefallenen Gesichtern

e
inhaltlose Sätze im Nachtdrift
wirklich nächtliche Straßenbahngesprächsfetzen
Stimmen über dem Eis
das menschenleere Gesicht das ich erkenne
ein Tag vor Weihnachten
Nachtland Nachtblau
geflügelte Peripetie der Nacht
die milchbraune Kreisform
jetzt
jetzt jetzt jetzt

Im Streben nach neuer Objektivität (man denke an die Bemühungen des nouveau roman seit den fünfziger Jahren) ist Beschreibung ein typisch modernes Stilmittel. Die dahinterstehende schriftstellerische Haltung hebt sich deutlich ab gegen die „Sturz-und-Schrei"-Poesie der expressionistischen Epoche. Der Ort, der im vorliegenden Text beschrieben wird, ist eine Großstadt. Daß Hamburg Bild steht, ist nicht wichtig, mag aber der Vorstellung des Lesers helfen. Nicht wichtig, weil es um die Individualität dieser oder jener Großstadt nicht geht. Beschrieben wird ein Typisches, das sich von Stadt zu Stadt nur unwesentlich unterscheidet[8]. Dargestellt wird nicht so sehr ein geographischer Ort als ein den Menschen bestimmender, umfassender Lebensraum, in den sich das Text-Ich (wenn man will ein exemplarisch modernes Bewußtsein) eingelassen weiß. Die fünf Textteile beschreiben die eine Örtlichkeit aus Außen und Innen, objektiver Wahrnehmung und subjektivem Bewußtsein unter mehr oder minder verschiedenen Teilaspekten. Eine Art Polyperspektive und Simultaneität ist angezielt. In

[8] Vgl. dazu das „Gedicht von der Übung zu sterben" (Textbuch 3), wo Stuttgart-Heslach, Zürich, Alster-Hamburg und Wilhelmshaven nebeneinander gesetzt sind.

die Beschreibung mischen sich subjektive Elemente der Assoziation, der summierenden Feststellung und Deutung. Äußere Örtlichkeit und inneres Bewußtsein heißen die beiden Pole der „Topographien". Die Polarität Objekt-Subjekt wird deutlich. Was als Struktur zustande kommt, ist nicht etwas Lineares oder eine kausallogisch aufgebaute geschlossene Form, eher ein Zusammentragen von Elementarteilen und -teilchen zu einem (nicht regelmäßig gefügten) Gitter, Raster, Feld des Bewußtseins. Anders ausgedrückt: in ein exemplarisches Bewußtsein trägt sich eine exemplarische Örtlichkeit ein. Aber auch das umgekehrte gilt: in eine exemplarische Örtlichkeit trägt sich ein exemplarisches Bewußtsein ein. Das Ich sucht seinen äußeren und inneren Ort, will sich orientieren in diesem Raum. Die Orientierung gelingt nur zum Teil.

Heißenbüttel selbst unterscheidet „im Prinzip zwei Kategorien von Versen: Sentenzen und Illustrationen. Der Wechsel von einem zum andern bestimmt den rhythmischen Ablauf. Der thematische Zusammenhang läßt sich, wenn man das sagen kann, aus der Abfolge der Sentenzen ablesen. In Topographie a ist das etwas, in dem Reflexion über etwas Allgemeines („Weltgeschichte") sich mit der über Vorindividuelles („Untergrund meiner eigenen Landschaft") deckt. Dies gilt für die Topographien insgesamt ... Zeilenweise aufgeteilt: Zeile 1 Sentenz, 2 gemischt, 3 Illustration, 4 Sentenz, 5 Sentenz, 6/7 Illustration, 8/9 gemischt, 10/11 Illustration. Bei den Illustrationen kann es sich um Bildelemente handeln, um Zitate, um Namen oder um Lautelemente (selten). Um Namen handelt es sich in Zeile 3. Es handelt sich um drei relativ früh verstorbene Jazzmusiker: Big Sid Catlett (Schlagzeug), Art Tatum (Klavier), Fats Navarro (Trompete). Die Folge dieser Namen habe ich allein nach dem Klangwert zusammengestellt." [9]

Mit einer zusammenfassenden Feststellung setzt der Text ein. „Atemlos überqueren die Vögel der Weltgeschichte das ungedeckte Gelände." Eine Art Super-Rahmen für den zu beschreibenden Ort. Was geschieht, was befindet sich in dieser Welt und in dieser Stadt? „Irreparables, Schocks, schamlose Haut, Verluste" (die Satzzeichen seien Lesehilfe). Auch die Assoziation geschieht, das beinahe freie Spiel der Gedanken und die Erinnerung[10]. Assoziation: die drei Jazzmusiker. Erinnerung: „Rückerinnerung an den Untergrund meiner eigenen Landschaft". Auch diese Zeile verkürzt und ohne Verb. Was meint sie? Heißenbüttel gab brieflich Auskunft. „Ergänzt zu einem vollständigen Satz oder vielleicht besser zu einer ausgeführten Überlegung könnte das etwa so heißen: Denn, wenn ich so darüber nachdenke und mir überlege, wie die Hintergründe der Konvention aussehen, in die ich hineingekommen bin, bin ich (oder das, was da bei diesem Ich unten drunter liegt, das, was nachwirkt, nicht vielleicht so etwas wie) ein Roman von Gustav Freytag. Die Abkürzung hat zwei Funktionen. Sie soll einmal Frage und Aussage ambivalent halten und zweitens den Leser zur Ergän-

[9] Brief Heißenbüttels vom 27. 5. 1966 an den Verf.

[10] Vgl. dazu „die Erinnerung an die Stimme Adolf Hitlers im Radio ..." aus dem „Lehrgedicht über Geschichte 1954" (Textbuch 1, 7).

zung reizen, zur, überspitzt gesagt, Assoziationskette zwischen ich und Gustav Freytag.“ [11] Es folgen nun im Verstext Impressionen und Bilder mit Elementen der Deutung, des Sentenzhaften, der Reflexion. In Zeile 8/9 gehören „abgefallene Gesichter“ und „die Gesichter der Toten“ der deutenden Ebene, „auf den Treppen der U-Bahnschächte“ der Bildebene an. Ein zusammenfaßbares, mit einem einzigen Satz greifbares Ergebnis, eine Sinnspitze, auf die der Text zuläuft, ein Ordnungsprinzip oder Ordnungsgefüge, das vom Text-Ich gefunden würde, gibt es nicht, kann der Interpret nicht bezeichnen. Heißenbüttel zitierte im Text zuvor, in „Pamphlet III“, den für ihn wichtigen Wittgenstein-Satz „alle Sätze sind gleichwertig“. „Topographie a“ zeigt das. Was beschrieben wird, ist ein unregelmäßiges, im Bewußtsein sich spiegelndes äußeres und inneres Feld.

„Topographie b“ reflektiert „Zeit“, die verlorengehende Zeit („Vorzeit nimmt zu Zukunft ab“, „Zeitverlust“), die Zeit „der nichts Erwartenden“, die trauerschwarze Zeit der Todesnähe („death ist so permanent“ [12]), das desorientierte Zeitbewußtsein: „die Messingstäbe des Zeitbewußtseins schlagen blind aneinander“. M. Prousts „verlorene Zeit“ und Hofmannsthals „Reitergeschichte“ („das Aufhören der Identität auf der Brücke“) klingen an. Aber keine wiedergefundene und noch weniger eine erlöste Zeit, wie in „Topographie d“ noch deutlicher wird. Noch weniger als der Ort in „Topographie a“ läßt hier in „b“ die Zeit eine sinnvolle Orientierung zu. Das Wissen um die Nähe zum Tod ist zwar unausweichlich. Aber „die Messingstäbe des Zeitbewußtseins schlagen blind aneinander“.

Was geschieht denn weiter in diesem hoffnungsarmen Raum? „Unaufhörlich begegnen sich in den gegeneinander bewegten Strömen dieselben Gesichter. Die Lautsprecher reden ununterbrechbar“ (c). Aber nicht nur die Verkehrsströme, der Lautsprecher-Lärm, die Lautsprecher-Zivilisation, das Lautsprecher-Nonstop, auch „das Klavierspiel der kleinen Mädchen“ geschieht. Und dieses „gräbt einen Tunnel durch die Jahre“. Solches Tun ist sinnvolles Tun, Illustration und Teil einer Gegenwelt wie „der Schrei der Möve, der meinen Frühtraum zerschneidet“ und „immer noch meine Schwester ist“. Die Nähe zum Natürlichen, Unverdorbenen, Lebendigen wird bejaht, eine Wunschbeziehung hergestellt zu etwas wie tierhafter und kindlicher Unschuld. Unter den Großstadteindrücken, die summarisch wiedergegeben werden, überwiegen die Verkehrsbilder: „Aus den Tunneln tauchen die beleuchteten Vorderflächen empor“, „abgestellte Eisenbahnwaggons“, „Rangierbahnhöfe“, „Kanal und Brückengelände“. In der letzten Zeile (ähnlich wie in „b“) eine Art Zusammenfassung: „die glitzernden Parallelen des vor mir liegenden Geländes“. Parallelen der Kanäle, der Schienen, der Fahrzeuge, der offenstehenden Türen abgestellter Waggons. In den Rahmen des „ungedeckten Geländes“ der ersten Topographie werden Bildteile, Elementarteile, Illustrationen von Gelände eingetragen. Durch die Tunnelwelt des Verkehrs und der ver-

[11] Brief Heißenbüttels vom 27. 5. 1966.

[12] Das Zitat ist Teil des amerikanischen Slogans: „drive carefully, death is so permanent“.

lorenen Zeit „gräbt das Klavierspiel der kleinen Mädchen" einen anderen, eigenen Tunnel. Im Leben der Erwachsenen zeigt sich ein solches Positives, zeigen sich Spuren sinnvollen und erfüllten Daseins nicht.

Das beweist in neuem Ansatz „Topographie d". „Tage abziehn. Ärger zählen. Exakt funktionieren." Unsere Interpunktion ist bereits Interpretation. Auch „Ärger, Zählen" wäre denkbar. Heißenbüttel läßt dem Ambivalenten, dem nach mehreren Seiten hin Offenen, Nicht-Eindeutigen bewußt Raum. Das Assoziationsfeld soll sich auf diese Weise verdichten. So ist es auch nicht eindeutig, ob der von dieser technischen Welt unter Vertrag Genommene die Tage abzieht (von sich aus), weil sie nicht wirklich zählen, oder abziehen muß auf seinem Terminkalender, damit er funktioniert. Das oberste Prinzip, der Imperativ und Slogan dieser Welt heißt „exakt funktionieren". Der Mensch ein Funktionsteilchen innerhalb einer funktionierenden Welt. Das hat G. Benn schon in seinem Gedicht „Verlorenes Ich" gesagt. An diesem ganzen funktionalen Betrieb ist Heißenbüttels Text-Ich interesselos, „interesselos an den Interessen der Interessierten". Mehr noch. Es weigert sich – wenn und soweit möglich – mitzumachen. Der Mangel an Sinn dieser Welt mit ihrer „Verführung zu immer derselben Sorte von Sätzen" ist offenkundig. Das protestierende Ich führt seine Flucht, führt eine Art Gegenwelt ins Feld: „Schlupfwinkel Benjamin Péret und Francis Picabia". Die beiden Namen evozieren und illustrieren die Welt des Surrealismus und Dadaismus. Péret (1899–1959), konsequentester Anwender surrealistischer Theorien, war u. a. Redakteur der Zeitschrift „La Révolution surréaliste"; Picabia (1879–1953), Maler, Graphiker und Dichter, war Herausgeber mehrerer avantgardistischer Zeitschriften. Hier also, im Bereich des Surrealismus, meint das der Funktionswelt sich entziehende Text-Ich, ist Freiheit von „exakt funktionieren", Freiheit von der „Verführung zu immer derselben Sorte von Sätzen". Dort, im „Schlupfwinkel" gibt es „stornierte Einfälle" und „überlebende Gedanken". „Stornieren", ein Wort aus der kommerziellen Fachsprache, besagt die Aufhebung einer falschen Buchung durch eine richtige Gegenbuchung. Surrealistische Einfälle also die Gegenbuchung gegen die falsch buchende Geschäftswelt? Mehr negativ als positiv markiert das Text-Ich durch sentenzhafte Feststellungen den eigenen Standort.

> alles ist anders als seine Hypothese
> die Wahrheit ist mein Gedächtnis
> ich sammle Passanten die vor sich hin reden
> ich bedeute das Fehlen der Gedanken in den abgefallenen Gesichtern

Ein doppelter Anspruch also aus eigener Erfahrung. „Alles ist anders als seine Hypothese". Das wird nicht eigentlich begründet oder gezeigt, sondern summarisch behauptet. Die Behauptung wird zur eigenen Standortbeziehung einbezogen in das topographische Feld. Summarisch auch der zweite, persönliche Anspruch: „die Wahrheit ist mein Gedächtnis". Welche Wahrheit? Die der Naturwissenschaft, Geschichte, Gesellschaftslehre, Theologie? Der Kontext gibt nur eine persönliche Erfahrungswahrheit

her. Die Formulierung geschieht aber in provozierender Weise allgemein und undifferenziert. Oder ironisiert das Text-Ich seine eigene Aussage? Nicht denkbar. Dafür nimmt es sich zu wichtig und ernst. Die „abgefallenen Gesichter" sind die „Gesichter auf den Treppen der U-Bahnschächte" aus (a) und immer „dieselben Gesichter" aus (c). Das Text-Ich – ein moderner Lynkeus – hat als Beobachter solche Passanten-Gesichter bis zum Überdruß angeschaut. Seine Erkenntnis bedeutet, daß „das Fehlen der Gedanken in den abgefallenen Gesichtern" wahrgenommen, seine Darstellung im Text, daß die Wahrnehmung gezeigt wird. Was aber hat das enttäuschte Ich durch solche Registrierung wirklich gewonnen? Baut das Wahrnehmungs-Gedächtnis eine Brücke der Kommunikation? Oder isoliert es sich weiter? Es tut das letztere.

In „Topographie e", dem letzten Versuch der Ortsbeschreibung und Ortsfindung, sehen wir ein zurückgezogenes, meditatives Text-Ich bei Nacht. Mit Ausnahme eines Nebensatzes („das ich erkenne") fehlen Prädikate und Ich-Nennung als wahrnehmendes Bewußtseins-Zentrum. Sie sind abstrahiert, doch deutlich gegenwärtig durch Implikation. Was erinnert, assoziiert, betrachtet das nächtliche Ich? „Sätze", „inhaltslose Sätze", die vorbei treiben, „Straßenbahngesprächsfetzen", „Stimmen über dem Eis" (Eis kann Beschreibung und Bildmetapher sein). Was „erkennt" das Ich aus allem? „Das menschenleere Gesicht", nicht ein bestimmtes, individuelles Gesicht, sondern das menschliche Gesicht der „inhaltlosen Sätze", „der nichts Erwartenden", der „exakt Funktionierenden" schlechthin, das Gesicht der Gattung Mensch in dieser beobachteten und beschriebenen Welt: der Mensch sich selbst entfremdet, der Nichtmensch-Mensch. Feststellung, Klage, Urteil, Protest in einem. Mitgeteilt ohne Wallung des Gefühls, dargeboten unter dem Schutzblech des Sachlichen. Nun geschieht wieder der Übertritt aus der Welt der anderen zur eigenen. Dazu wird in das Topographische das Chronologische eingeführt. Die Kalender-Chronologie reicht in den „Topographien" von „Oktober" (b) über „November" (c) bis in den Dezember: „ein Tag vor Weihnachten" (e). Das ist mehr als bloße Kalenderzeit. Wurde nicht bereits in (b) „der langsame Schritt der nichts Erwartenden" topographisch festgestellt? Nun auf einmal doch eine Erwartung (denn ohne Erwartung kann kein Mensch leben). Nun auf einmal soll die Nacht umschlagen. Aus der Welt des Nichtigen und der Erkenntnis des „Menschenleeren" soll magisch „die geflügelte Peripetie der Nacht" ein Etwas, ein Zeichen von Ankunft zeitigen. Die Erwartung staut sich, wird zu einem viermal wiederholten, auf zwei Zeilen verteilten „jetzt" hochgetrieben. Allein, es geschieht nichts „ein Tag vor Weihnachten". Der Advent bleibt aus – muß ausbleiben im „Schlupfwinkel Benjamin Péret und Francis Picabia", muß ausbleiben in der extremen Isolierung eines isolierten Beobachters. Demonstriert hier das Text-Ich gegen seinen Willen die eigene Ohnmacht? Es hat den Beweis nicht nur für die Heillosigkeit des von ihm beschriebenen Orts der anderen, sondern auch für die Heillosigkeit des eigenen „Schlupfwinkels" und Beobachtungspostens erbracht. „Die milchbraune Kreisform der Nacht" öffnet sich nicht. Zyklische Zeit ist keine steigende, eschatologische, christliche. Formal betrachtet ist der Text der „Topographien", im Gegensatz zu den klassisch meist geschlossenen Gedich-

ten, ein äußerst „offener“ [13]. Inhaltlich und gehaltlich hingegen ist das Bewußtseinsfeld des Ich gänzlich geschlossen, unfähig zum Kontakt, unfähig zu schöpferischen Akten mitmenschlichen Verstehens, unfähig zu einer den inneren Frieden schenkenden, heilsträchtigen Begegnung. Demonstration des einsamen Ich in einer Welt der „abgefallenen Gesichter“.

Eine positive Orientierung ist nicht gelungen. Das um seine Selbstbehauptung von Anfang an bemühte Ich fand kein Verhältnis zu dem von ihm beschriebenen Ort und der von ihm beschriebenen Zeit, es sei denn das Verhältnis radikaler Distanzierung. Ob nicht vielleicht wichtige Aspekte des Wirklichen in dieser Topographie ausgelassen wurden? Sind die „abgefallenen Gesichter“ die einzigen Menschen, denen das Beobachtungs-Ich begegnete, und tragen alle Menschen die Prägungen „abgefallener Gesichter“? Wenn der mit wissenschaftlich-logizistischem-konkretistischem[14] Anspruch auftretende Verfasser sich selbst die Frage nicht stellt, muß sie der Kritiker stellen. H. Vormweg, ein dem Autor Heißenbüttel zugetaner Kritiker, bemerkt zu „Topographie e“: „Er (d. i. der Absatz) enthält eine Folge von Konstatierungen, Gehörtes, Gesehenes und endet offen in einer Art Erwartung. Das ist nicht syntaktisch geordnet, sondern gleichsam vom Augenblick zusammengewürfelt – Ordnung wäre etwas, das hinzugetan werden müßte, und die Sprache läßt es noch nicht zu. Die Vielheit drängt sich vor.“ [15] Ordnung wäre ohne Zweifel etwas, das hinzugetan werden müßte. Und nun soll die Sprache daran schuld sein? Eine modische Ausrede mit quasi-wissenschaftlichem Anspruch. Als ob die Sprache erstens keine Ordnungsprinzipien in sich trage und zweitens andere Ordnungsprinzipien habe und nicht habe als jene, die der Mensch in sie hineingelegt hat und hineinlegt. Wie sagte der alte Goethe in seinen „Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan“? „Die Besonnenheit des Dichters bezieht sich eigentlich auf die Form, den Stoff gibt ihm die Welt nur allzu freigebig, der Gehalt entspringt freiwillig aus der Fülle seines Innern.“ Die Ordnung müßte m. a. W. aus dem Bewußtsein des Schriftstellers kommen. Sie ist zugegebenermaßen in einem Text wie den „Topographien“ um einige Grade schwieriger geworden als in Goethes „Römischen Elegien“ oder „Venetianischen Epigrammen“, die ja auch ein Stück Topographie enthalten. Aber daß das Positive beim „Klavierspiel der kleinen Mädchen“ mit dem „Schrei der Möve“ und im „Schlupfwinkel Benjamin Péret und Francis Picabia“ aufhören soll, bei Elementen einer zurückgenommenen Wirklichkeit und dünnbrüstig neuen Romantik, das können wir, trotz aller Beteuerungen einer neuen

[13] Vgl. dazu Volker Klotz, Geschlossene und offene Form im Drama (München 1960).

[14] Das Stichwort „Konkrete Poesie“ wurde von Eugen Gomringer 1953 aus dem Bereich der Malerei, wo es Reduzierung der Bildelemente auf Punkt, Linie, Fläche, auf geometrische Einteilungsprinzipien der Bildfläche und die Verhältniswerte der eingetragenen Grundfarben bedeutet, auf die Literatur übertragen. Es geht hier wie dort um Reduzierung auf rational faßbare Grundelemente. Vgl. dazu Heißenbüttel, Über Literatur 71 ff.

[15] Vormweg a.a.O. 435. Topographie c wurde von Kurt Leonhard interpretiert (a.a.O. 31 f.), Topographie e von Peter Horn, in: NDH nr. 100 (Juli-August 1964) 78–80. Methodisch betrachtet ist das nicht ganz statthaft, da jede einzelne Topographie Teil eines größeren Ganzen ist.

Aufrichtigkeit, nicht annehmen. In den lyrischen Texten einer Nelly Sachs, der doch wohl auch einige Zeugenschaft zukommt in dieser Zeit, ist anderes nachzulesen. „Denn die Elemente trieben geschwisterhaft die Segnung der Schrift . . . Und Israel, der Horizontenkämpfer / schläft mit dem Sternensamen / und den schweren Träumen zu Gott!" „Wenn die Propheten einbrächen / durch Türen der Nacht / und ein Ohr wie eine Heimat suchten – / Ohr der Menschheit / du nesselverwachsenes, / würdest du hören?" Bei ihr gibt es noch eine ganz andere Intensität der Nacht und der Einsamkeit als bei Heißenbüttel. Aber „nach Mitternacht reden nur Geschwister". Immer ist bei Nelly Sachs das lyrische Ich bereit, das Leben und Sterben neu zu erlernen. Und: „Die innere Sprache erlöst / welch ein Sieg" [16].

Eine solche Konfrontation scheint uns sinnvoll und notwendig, um dem durchaus einseitigen und anspruchsvollen Gerede einiger moderner Text-Autoren und Autoren-Theorien seine eigenen Grenzen anzudeuten. Worin unterscheiden sich die Topographien eines Autors wie Heißenbüttel von denen einer Nelly Sachs? Mehr noch als sprachlich vom Gehalt her, vom Erkennen einer Richtung der Ordnung, des Sinnvollen, des Heils. Die von Heißenbüttel gezeigte Welt – das gilt für seine Texte insgesamt – ist gnadenlos. In der Welt der Nelly Sachs geschieht die Gnade. Und sie erweist ihre Mächtigkeit dadurch, daß sie Wirklichkeit verwandelt. In Heißenbüttels jüngsten „Hypothesen über Literatur und Wissenschaft als vergleichbare Tätigkeiten" steht programmatisch zu lesen: „Literatur und Wissenschaft sind vergleichbar in zwei grundsätzlichen Verhaltensweisen: a) sie erkennen als Beweis und Grund nicht mehr Offenbarung, Mythos, Versenkung, höhere Einsicht usw., sondern allein die Erfahrung, die als prinzipiell jedermann zugänglich gedacht wird; b) sie versuchen, den Lebensraum und die Lebensbedingungen des Menschen sowie die Gesetze der Natur und Welt, in der er lebt, vorurteilsfrei soweit wie möglich zu erhellen." [17] Es ist hier nicht der Ort zu fragen, ob es Vorurteilsfreiheit überhaupt geben kann, was sie bedeuten und nicht bedeuten soll. Daß Heißenbüttel sich selbst und seine Erfahrung als vorurteilsfrei betrachtet, verwundert und verwundert nicht.

[16] Nelly Sachs, Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961) 142, 93, 149, 380.
[17] H. Heißenbüttel, Über Literatur 206 f.

UMSCHAU

Vater Bischof?

Die Frage des bischöflichen Titels oder der Anrede des Bischofs hat seit kurzem wieder stärkere Beachtung gefunden. Es hängt wohl mit der Diskussion um das Bischofsamt auf dem Konzil zusammen, daß nun auch dem Verhältnis des Bischofs zu seinem Kollegium, den Priestern, und zu den Gläubigen seiner Diözese vertiefte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Mancherorts hat man empfunden, die allgemein übliche Anrede des Bischofs mit Exzellenz, einer weltlichen Titulatur, sei dem geistlichen Verhältnis zwischen Episkopat und den seinem Amt anvertrauten Gläubigen weder angemessen noch förderlich. So wird seit einiger Zeit ein Kardinal einfach mit „Herr Kardinal", werden Bischöfe mit „Herr Bischof" angesprochen; ja, darüber hinaus ist neuerdings die Anrede „Vater Bischof" ins Gespräch gekommen und befürwortet worden.

Der Dillinger Neutestamentler Engelbert Neuhäusler hat in einer kleinen Studie über die Tradition vom Bischof als geistlichem Vater in den frühchristlichen Schriften zu zeigen versucht, daß die persönliche Anrede „Vater Bischof" aus theologischen Gründen naheliege[1]. Wenn die Anrede „Vater" für den Bischof in der frühen Zeit der Kirche auch kaum nachgewiesen werden könne, so habe man doch schon in der Kirche der ersten drei Jahrhunderte um die geistliche Vaterschaft des Bischofs gewußt. Insbesondere habe sich der Apostel Paulus als geistlicher Vater seiner Gemeinden verstanden, er habe seine väterliche Autorität, ohne die es keine Kirche gebe, mit seiner geistlichen Vaterschaft begründet; ja, Paulus habe sich als der Hausvater der neuen Gemeinde Gottes verstanden, wie der Hausvater im alten Israel als Mittler der heiligen Überlieferungen des Gottesvolkes.

Neuhäusler sieht den Zusammenhang der Diskussion um die Vater-Anrede des Bischofs mit der Krise der Autorität heute; er weiß auch um die geschmacklichen Bedenken, die man gegen eine allzu menschlich-intime, allzu familiäre Anrede des Bischofs geltend machen könnte. Er hat aber recht, wenn er zunächst auf der entscheidenden Frage beharrt: Ist eine solche Anrede, ist ein solcher Titel theologisch möglich?

Wer eine Antwort auf diese Frage geben will, muß sich vor allem anderen mit einem Text aus dem Matthäus-Evangelium auseinandersetzen, wo als ein sehr klares Wort Jesu an seine Jünger überliefert ist: „Ihr aber laßt euch nicht Rabbi nennen; denn einer ist euer Meister, ihr aber seid Brüder. Auch Vater sollt ihr niemand unter euch auf Erden nennen; denn einer ist euer Vater, der im Himmel" (Mt 23, 8 f.).

Dieser Doppelspruch verlangt von den Jüngern Jesu, deren Verhältnis untereinander als ein Verhältnis von Brüdern bestimmt wird, den Verzicht auf alle Ehrentitel, die einen religiösen Vorrang ausdrücken. Nimmt man den Kontext der vorhergehenden Verse noch hinzu, wo vom obersten Platz bei den Gastmählern und von den ersten Sitzen in den Synagogen die Rede ist, so wird ganz deutlich, daß hier, wie Joseph Ratzinger schrieb[2], „ein falscher Hierarchismus und Hochwürdigkeitskult" abgewehrt wird, der nicht nur im Judentum, sondern offensichtlich auch schon in der frühen Kirche auftauchte, der sich zumindest, wird man sagen müssen, im Kirchenbereich des Matthäus-Evangeliums breit zu machen suchte.

Der Tübinger Neutestamentler Karl-Hermann Schelkle kam in seiner Studie über

[1] Der Bischof als geistlicher Vater. Nach den frühchristlichen Schriften (München 1964).

[2] Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 82.

„Jüngerschaft und Apostelamt" im Anschluß an diesen Spruch aus dem Matthäus-Evangelium zu einem beträchtlich anderen Ergebnis als sein Kollege Neuhäusler. Schelkle schrieb: „Das Herrenwort lehnt es ab, daß ein Mensch in der Kirche als geistlicher Vater angeredet werde. Und wenn das Wort im Evangelium aufbewahrt wird, so beweist es doch wohl, daß die damalige Kirche den Namen Vater niemand zuerkannte als Gott ... Wenn aber Paulus wie andere Väter sich doch als Vater der Gläubigen empfindet und wenn das Wort Titulatur wurde und ist, ... so erfährt eine solche Übung durch Mt 23, 9 ihre Deutung, Beurteilung und Beschränkung. Darf ein Mensch beanspruchen, im Verhältnis geistiger Vater- oder Mutterschaft zu einem anderen zu stehen?" [3]

Will man keiner biblizistisch-gesetzlichen Auslegung dieses Herrenwortes verfallen, wird man freilich zugestehen müssen, daß es wohl nicht auf dessen wörtliche Befolgung: „Ihr sollt euch nicht Vater nennen" ankommt, sondern auf dessen Sinn: „Ihr alle seid Brüder". Aber erlaubt die Befolgung des Sinnes dieses Wortes dem christlichen Bruder, der mit dem Amt des Bischofs in der Kirche betraut ist, den Titel Vater zu führen? Ist uns die Anrede „Vater Bischof" erlaubt?

Ihr sollt euch nicht Meister, nicht Vater nennen lassen! Dieses Herrenwort muß sicher da wörtlich gelten, wo mit dem Vater-Titel irgendwelche Amts- und Herrschaftsansprüche verbunden werden, wie sie die Geschichte der Kirche sehr wohl gekannt hat. Denn das Amt in der Kirche ist Dienst, diakonia, nicht väterliche Herrschaft. Und der Anspruch der Amtsträger ist der Anspruch der Nachfolger und Stellvertreter Christi, des Sohnes und Bruders; ihr Anspruch ist nicht direkt Anspruch des Vaters; Anspruch des Vaters ist er gerade und erst in der brüderlichen Vermittlung Jesu Christi.

Die Laien in der Kirche haben heute für diese Struktur des Amtes eine merkliche Empfindlichkeit entwickelt. Walter Dirks hat erst kürzlich um der Überwindung des innerkirchlichen Antiklerikalismus willen entschieden gegen die „Übertragung des Vateranspruchs auf kirchliche Strukturen" Einspruch erhoben. Dirks wußte dabei sehr wohl zwischen einem herrischen Anspruch und einer persönlichen väterlichen Haltung, einer „liebenden, durch Weisheit und Erfahrung geleiteten Fürsorge" zu unterscheiden, wie sie etwa aus den Briefen des heiligen Paulus spreche: „Solche geistliche Vaterschaft ... ist und bleibt kostbar ... Väterlichkeit und geistliche Zeugung sind unbestreitbare geistliche Strukturen, aber selten hat man sich darauf beschränkt ... Fast immer ist der Vateranspruch mitgemeint gewesen, sei es der (heidnische) Anspruch des Erzeugers auf Verfügungsmacht über das Gezeugte, sei es die väterliche Autorität gegenüber den unmündigen (oder im eigentlich patriarchalischen Kulturbereich sogar gegenüber den mündigen) Kindern." [4] Und solcher Vateranspruch, darin hat Walter Dirks sicher recht, hat das Evangelium, die Lehre der Apostel und die brüderliche Autorität des Herrn Jesus gegen sich. Ein solcher Anspruch stünde im Widerspruch zur Sendung des Amtes, dessen Sendungsbewußtsein in der Nachfolge und Stellvertretung Christi Dienstbewußtsein bleiben muß.

Wir sehen also, die Anrede beziehungsweise der Titel „Vater" kann in der Kirche gar nicht eigentlich auf das bischöfliche Amt bezogen werden, sofern dieses wirklich als brüderlicher Dienst verstanden werden muß. Wie steht es aber mit der Möglichkeit, „Vater Bischof" als Titel oder Anrede vom Gedanken solcher geistlicher Vaterschaft herzuleiten, die sich als stellvertretende Vaterschaft, als brüderliche Fürsorge versteht? Nun, man wird fragen müssen, ob der Vater-Titel heute vor dem Mißverständnis eines damit verbundenen paternalistischen Anspruchs geschützt werden kann. Zunächst wird überdies zu beden-

[3] Jüngerschaft und Apostelamt (Freiburg 1957) 44.

[4] Walter Dirks, Laienprivilegien? Überlegungen zur psychologischen Überwindung des innerkirchlichen Antiklerikalismus, in: Interpretation der Welt, Festschrift R. Guardini (Würzburg 1965) 272–285, hier 276. Vgl. auch W. Dirks, Fragen an die Kirche, in: Kritik an der Kirche (Stuttgart und Freiburg 1958) 140–144.

ken sein, ob dieser Titel als Ausdruck stellvertretender Väterlichkeit und als Verpflichtung dazu, als Ausdruck brüderlichen Dienstes überhaupt allgemeine Anerkennung finden kann. Wird nicht der Kreis derer, die Zugang zu einer solchen Anrede haben könnten, notwendig auf die brüderliche Gemeinschaft derer eingeengt, denen der Bruder im Amt väterlich dient? An einen Ersatz politischer, in der Öffentlichkeit gebräuchlicher Titel dürfte also überhaupt nicht zu denken sein; „Vater Bischof" kann nicht jedermann sagen, wie jedermann „Exzellenz" oder „Herr Bischof" sagen kann.

Aber, wäre die Anrede „Vater Bischof", so könnten deren Befürworter fragen, in der Gemeinde der christlichen Brüder nicht angezeigt? Müßte sie nicht wenigstens hier den geistlich inhaltsleeren Titel ersetzen? Könnte nicht wenigstens hier echte Väterlichkeit eines Bischofs in einer Umwelt „ohne Väter", in einer „vaterlosen Gesellschaft" durch die Anrede und den Titel „Vater" ausgezeichnet werden? Vorauszusetzen wäre freilich eine Väterlichkeit des Bischofs, die sich im Opfer des brüderlichen Dienstes, im Vollzug je neu herzustellen hätte; die sich im Gespräch unter Brüdern zu bewähren und die in der Hinführung aller zur Mündigkeit ihre „Anspruchslosigkeit" zu erweisen hätte!

Man wird auf eine solche Frage der Befürworter der Vater-Bischof-Anrede nicht kurzum mit Nein antworten können; man wird den Fragestellern jedoch noch eine andere Überlegung zu bedenken geben müssen.

Auf dem Weg in die „vaterlose Gesellschaft" – einem gesellschaftlichen Prozeß, in den auch die Katholiken gewollt oder ungewollt einbezogen sind und dessen sozial-psychologische Auswirkungen sie mitbetreffen –, in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation also stellen sich der Einführung einer auch nur innerkirchlich benutzten Vater-Bischof-Titulatur unverkennbare Schwierigkeiten in den Weg.

Solange die Ablösung vom „Vater Bischof" alter Art durch die Erlangung ungeteilter Mündigkeit aller christlichen Brüder nicht gelungen ist, unterliegt der Titel zumindest in der Anrede der Gefahr der Verfälschung; er könnte die vielen Laien schmerzliche, aber notwendige Lösung aus der falschen Abhängigkeit von einem in ihrer Vorstellung notwendig klerikal-autoritären Vater aufhalten oder verhindern. Solange ferner der innerkirchliche Antiklerikalismus nicht überwunden ist, wird auch der bloße Schein eines herrscherlichen Anspruchs in der Vater-Titulatur andere „irritieren" und „womöglich aufsässig machen" (Dirks). Solange sich das Volk Gottes nicht im ganzen als das sündige, wandernde Volk von Brüdern zu begreifen gelernt hat, das zwar des ihm verordneten Amtes zur Führung bedarf, dessen Führer aber mit allen in brüderlicher Solidarität verbunden sind, solange gerät eine Vater-Bischof-Titulatur leicht in Verdacht, eine einseitig erstarrte Ekklesiologie künstlich zu stützen und dadurch das Volk Gottes auf dem Weg zu einem neuen Selbstverständnis zu hemmen.

Wenn schließlich die Kirche als soziales Gebilde stets zwangsläufig auch ein Abbild der Gesellschaft ist, wenn die „vaterlose Gesellschaft" im Grund auch schon in ihr Einzug hält und verschiedentlich eine der Dynamik der Industrie- und Massengesellschaft analoge, wenn auch charakteristisch verwandelte Mobilität hervorgerufen hat, dann darf mit Recht gefragt werden, ob das „historische Gesetz der Verschränkung von Kirche und Gesellschaft", wie es Clemens Bauer kürzlich formulierte[5], nicht auch künftig gültig sein wird. Und man wird dann auch fragen müssen, ob in einer „vaterlosen Kirche" – in der zwar die Pflicht zu echter stellvertretender „Väterlichkeit" nicht aufgehoben ist, deren „vaterlose" Gestalt auch nicht den Vollzug wahrer Väterlichkeit zu lähmen braucht –, ob in einer solchen Kirche die Vater-Titulatur nicht unpassend und unglaubwürdig erscheinen muß.

Rudolf Pesch

[5] Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile (Frankfurt 1964) 27.

Die französische Bischofskonferenz

Die 7. Vollversammlung des französischen Episkopats fand vom 17.–22. Oktober 1966 in Lourdes statt. Die Zahl ihrer Zusammenkünfte zeigt schon, daß die französische Bischofskonferenz viel jünger ist als die anderer Länder, vor allem die deutsche. Erst 1951 gestattete der Hl. Stuhl dem französischen Episkopat, sich auf gemeinsamer Tagung zu treffen. Auch das war nur eine Erlaubnis für ein einziges Mal, noch nicht die Errichtung eines ständigen Gremiums. Dennoch konnte von 1951 bis 1960 alle drei Jahre eine ähnliche Versammlung stattfinden, bis sie 1964 zu einer endgültigen, ständigen und jährlich tagenden Institution wurde.

Warum geschah dies alles so spät? Ohne Zweifel befürchtete der Hl. Stuhl die Wiedergeburt eines gallikanischen und antirömischen Partikularismus, obwohl jede Spur des Gallikanismus in Frankreich längst verschwunden war. Die drei französischen Nationalkonzilien in der Zeit der Monarchie (1395, 1398, 1406) waren alle gegen Rom gerichtet. Die schismatische Kirche in der Revolutionszeit hielt zwei Nationalsynoden. Napoleon I. berief im Jahr 1811 ein Konzil des ganzen Empire, um dadurch – allerdings vergeblich – die kanonische Einsetzung der von ihm ernannten Bischöfe zu erreichen; dieser Versuch wurde von Pius VII. zurückgewiesen. Mit Ausnahme des fehlgeschlagenen Konzils von 1811 haben die Regierungen während der Geltung des napoleonischen Konkordats (von 1802 bis zur Trennung von Kirche und Staat 1905) weder eine Vollversammlung des katholischen Episkopats noch eine Nationalsynode der ebenfalls unter dem Konkordatsrecht stehenden protestantischen Kirchen zugelassen. 1906 und 1907 gestattete Rom ausnahmsweise eine Plenarkonferenz der Bischöfe; damals mußten die Probleme gelöst werden, die sich aus der Trennung der Kirche vom Staat ergaben.

Nach dem ersten Weltkrieg begann eine Entwicklung, die es allmählich ermöglichte, die Kirche auf der Ebene des ganzen Landes zu organisieren und die Autonomie der Bischöfe abzubauen, die für die gesamte Seelsorge ein Unglück bedeutete und auch nicht mehr der für Frankreich charakteristischen Zentralisierung in der Politik, der Wirtschaft und im Leben des Geistes entsprach.

1919 entstand zunächst eine Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe, die sich zuerst jährlich, von 1947 an halbjährlich traf. Diese Konferenz besaß keine Jurisdiktion. Ihre Erklärungen hatten nur den Wert von Empfehlungen oder Orientierungshilfen für die Ortsbischöfe. Dennoch bildeten sich in ihrem Umkreis eine ganze Reihe von Institutionen zur Koordinierung der Seelsorge, vor allem Nationalsekretariate der verschiedenen Organisationen der allgemeinen und spezialisierten katholischen Aktion. Die Gründung der „Mission de France" durch Kardinal Suhard nach dem zweiten Weltkrieg brachte eine völlig neue Institution, eine zwischendiözesane „Praelatura nullius". Sie hatte die Aufgabe, für die am meisten entchristlichten Gebiete Priester auszubilden und einzusetzen. 1945 wurde schließlich ein ständiges Sekretariat des Episkopats geschaffen, das immer größere Bedeutung gewann.

Die 1951 erlaubten Dreijahresversammlungen des ganzen Episkopats hatten ebenfalls keine Weisungsbefugnis über die Diözesen. Aber sie ermöglichten eine fruchtbare Zusammenarbeit der Bischöfe und schufen mit 15 beratenden Kommissionen eine außerordentlich wichtige Organisation. Die weniger repräsentative Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe setzte unterdessen ihre Tätigkeit fort.

Während des Konzils konstituierte sich die Vollversammlung des Episkopats als ständige Organisation und gab sich ein Statut, wie es die Lehre von der Kollegialität und die Vorschriften des Konzilsdekrets über die Bischöfe verlangten. Dieses Statut wurde im Mai 1964 von der Bischofskonferenz in Paris fast einstimmig angenommen. Es handelte sich zunächst um eine vorläufige Regelung, der die römische Approbation noch fehlte. 1966 überprüfte die Konferenz in Lourdes das Statut nach den Wünschen des Hl. Stuhls. Wesent-

liches wurde dabei nicht geändert. Man nahm lediglich einige Bestimmungen (etwa über die Zusammensetzung der Kommission) aus dem Statut im eigentlichen Sinn heraus und in die Geschäftsordnung hinein. Dadurch erreichte man eine größere Beweglichkeit; jede Änderung des Statuts bedarf nämlich der Zustimmung des Hl. Stuhls, während für die Geschäftsordnung die Bischofskonferenz allein zuständig ist. Der Wortlaut des Statuts wurde noch nicht veröffentlicht. Doch hat die Pressestelle des Sekretariats der Bischofskonferenz offiziell eine vollständige Übersicht gegeben[1].

Alle residierenden Bischöfe, Koadjutoren und Weihbischöfe haben von Rechts wegen Sitz und Stimme in der Bischofskonferenz, ebenso die Exarchen (sofern sie Bischöfe sind) und die Bischöfe, die eine nicht diözesangebundene Aufgabe im Dienst der Kirche in Frankreich ausüben (z. B. Rektoren katholischer Universitäten). Mit beratender Stimme sind eingeladen: die Bischöfe der Departements und Territorien in Übersee (Antillen, Réunion, Ozeanien, Saint-Pierre und Miquelon), die Administratoren und Kapitularvikare, sowie die zurückgetretenen Bischöfe.

Die höheren Ordensobern wurden nicht zugezogen. Die Bischofskonferenz zieht es vor, die notwendige Zusammenarbeit des Episkopats mit den Orden weiterhin durch das schon bestehende Koordinationskomitee besorgen zu lassen, wo sich Vertreter des Episkopats und der Ordensobern regelmäßig treffen.

Den Vorsitz in der Bischofskonferenz führt der Rat der Kardinäle, aber – eine bezeichnende Tatsache – ohne Weisungsbefugnis. Dieser Rat hat eher die Stellung eines Ehrenvorsitzenden und notfalls eines Schiedsgerichts, ähnlich wie das Konzilspräsidium seit der Ernennung der Moderatoren mit Beginn der zweiten Sitzungsperiode. Die Leitung der Bischofskonferenz hingegen liegt in Händen eines Ständigen Rates. De facto leitet der Vizepräsident des Ständigen Rates, der nicht Kardinal ist, die Diskussion der Konferenz. Zur Zeit hat Erzbischof Marty von Reims dieses Amt inne. Er ist darin Nachfolger von Erzbischof Garonne, jetzt Propräfekt der römischen Kongregation für Seminarien und Universitäten. Der Ständige Rat besteht aus einem Kardinal als Ehrenpräsident, je einem Erzbischof oder Bischof aus den neun Seelsorgsgebieten[2], den Kommissionspräsidenten und dem Erzbischof von Paris.

Der Ständige Rat hat ein Büro von fünf Mitgliedern errichtet, das der Vizepräsident des Rates leitet. Außerdem gehören dem Rat noch zwei andere Büros an: eines für Fragen der Lehre, „das keine Überwachungsfunktion im negativen Sinn hat, sondern eine positive, ja planende Aufgabe, damit die Kirche in unserer Zeit gegenwärtig ist", und ein Büro für Pastoralstudien, „für sämtliche Fragen der Zusammenarbeit und der Forschung auf dem Gebiet der Seelsorge" [3].

Alle Entscheidungen werden in geheimer Abstimmung getroffen, mit Zweidrittelmehrheit für Entscheidungen und Richtlinien, mit absoluter Mehrheit für die Wahlen. Die Ämter werden für drei Jahre verliehen und können nur zweimal erneuert werden. Ämterhäufung soll grundsätzlich vermieden werden.

Die Bischofskonferenz tagt einmal jährlich eine Woche lang, und zwar in der dritten Oktoberwoche als festem Datum. Der Ständige Rat kann sie zu einer außerordentlichen Sitzung berufen. Dieser trifft sich wenigstens dreimal jährlich, sein Büro mindestens alle zwei Monate. Es kann auch das Generalsekretariat des Episkopats zur Teilnahme einladen. Ist der Generalsekretär Bischof, gehört er von Rechts wegen dem Büro an.

Seit 1960 bestehen 14 Kommissionen für folgende Arbeitsgebiete: 1. Arbeiter, 2. Landbevölkerung, 3. Unabhängige (Bürgertum), 4. Schulen, 5. Kinder und Jugend, 6. Aposto-

[1] Documentation catholique, 6. September 1966, Nr. 1431, 1123–1130.

[2] Da die Kirchenprovinzen mit ihren Metropolitansitzen weder der soziologischen Wirklichkeit noch den seelsorglichen Bedürfnissen entsprachen, teilte die Versammlung der Kardinäle und Bischöfe 1960 Frankreich in neun Seelsorgsregionen ein. Sie sollen die Kirchenprovinzen nicht ersetzen, aber durch eine andere Struktur ergänzen. Jede Seelsorgsregion wählt einen Vertreter für den Ständigen Rat der Bischofskonferenz.

[3] Documentation catholique a.a.O. 1129.

lat des Meeres, 7. Auswandererseelsorge, 8. andere christliche Gemeinschaften, 9. Klerus und Seminarien, 10. Caritas und soziale Aktion, 11. religiöse Unterweisung, 12. Ordensfrauen, 13. Liturgie und 14. Information und öffentliche Meinung. Die Praelatura nullius der „Mission de France" bildet faktisch eine 15. Kommission, hat aber keinen Vertreter im Ständigen Rat. Auf Bitten der Kardinäle selbst ist seit 1950 kein Kardinal Kommissionspräsident. Deswegen gehört zum Ständigen Rat nur ein Kardinal (Kard. Feltin bzw. sein Nachfolger als Erzbischof von Paris).

Die Bischofskonferenz von 1964 hatte vor allem die Aufgabe, das Statut zu erarbeiten. Die Konferenz von 1965 fand während des Konzils in Rom statt. Sie gab keinen Bericht an die Öffentlichkeit. Doch wurde dort die wichtige Entscheidung der Wiederaufnahme der Tätigkeit der Arbeiterpriester getroffen. Die Konferenz von 1966 hatte ein umfangreiches Programm. (Vgl. Études 325 [Dezember 1966] 708–715.) Neben der bereits erwähnten Revision des Statuts befaßte sie sich mit der Durchführung der Dekrete des Konzils und mit Problemen der Kirche in Frankreich. Die Aufhebung des Abstinenzgebots am Freitag braucht dabei nur am Rand erwähnt zu werden. Wichtiger ist, daß man sich im Prinzip für die Schaffung eines Diakonats für verheiratete Männer entschied. Für die Seminarien wurden die Grundsätze einer neuen Studienordnung beschlossen. Auch die Reform der Katechese ist ins Auge gefaßt. Ein neu gegründetes Studiensekretariat soll Vorschläge für eine bessere Verteilung der Priester erarbeiten. Ausführlich diskutierte die Bischofskonferenz die Probleme des Laienapostolats und ein Referat des Lyoner Weihbischofs Ancel über die missionarische Gegenwart der Kirche in der Welt. Hier wurde vor allem die Frage erörtert, ob alle kirchlichen Institutionen heute noch sinnvoll sind, wo man um einer wirksameren Seelsorge willen Veraltetes aufheben oder Neues schaffen müsse. Schließlich stand das Schreiben Kardinal Ottavianis vom 24. Juli 1966 und der Entwurf einer Antwort auf der Tagesordnung. Die dort genannten Gefahren sind nach Meinung der Bischöfe in Frankreich nicht virulent. Das Hauptproblem der Kirche sehen sie nicht sosehr in falschen Lehren über einzelne Dogmen als in dem heute herrschenden Atheismus und Agnostizismus, von dem auch die Gläubigen, Laien wie Priester, nicht unberührt sind.

Robert Rouquette SJ

Kontroverse um Jacques Maritain

Der greise Philosoph, der in Toulouse an der Garonne die Armut der Kleinen Brüder Jesu teilt, hat, wie er selber meint, sein letztes Buch[1] geschrieben: es sei denn, das leidenschaftliche Für und Wider, das dieses Werk in Frankreich ausgelöst hat, zwingt ihm noch einmal die Feder in die Hand. Das widersprüchliche Echo wird Maritain nicht überrascht haben, er hat es provoziert. Wollte er doch „die Dinge beim Namen nennen", die „einem eingefleischten Laien" über achtzig „Anno Domini 1966" auf der Seele brennen.

[1] Jacques Maritain, Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent. Paris: Desclée 1966. 406 S.

Der Leser, der Maritain als Bahnbrecher eines christlichen Humanismus im Gedächtnis hat und nun als geistiges Vermächtnis dieses gläubigen Philosophen das „Hohe Lied" des Konzils erwartet, wird von vornherein durch das chinesische Sprichwort, das Maritain als Motto gewählt hat, gewarnt: „Nimm die Dummheit nie zu ernst!"

Welche Dummheiten? Die ersten Seiten, obwohl sie eine „Danksagung" sein wollen „für alles, was das Konzil dekretiert und vollbracht hat", sind bereits voller Seitenhiebe gegen „die Schafe des Panurge" (nach Rabelais), wie Maritain die „Neo-Modernisten" und „Progressisten" bezeichnen möchte.

Wenn sich trotzdem diese originelle Bezeichnung für den „Archetypus des Linksextremismus" im Buch nicht durchsetzt, wenn statt dessen immer häufiger von den „Teilhardiens" und den „Professoren" die Rede ist, drängt sich spontan die Frage auf: Wem verdanken wir eigentlich jenes Konzilsdokument, dessen Lob Maritain fast uneingeschränkt singt („Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute")? Wem die beiden übrigen Dokumente, die Maritain ausdrücklich behandelt, aber mit deutlicher Reserve gerade gegenüber dem, was sie an neuen Einsichten in die alten Wahrheiten enthalten (Konstitution über die Kirche; über die Liturgie)? Wem verdanken wir die restlichen Konzilstexte, die Maritain nicht oder kaum erwähnt, obwohl sie so typisch sind für die Problematik des Zweiten Vatikanum, etwa die Konstitution über die Göttliche Offenbarung? Nach dem Heiligen Geist und den mit dem Papst einigen Bischöfen doch wohl vorzüglich, wenn auch nicht ausschließlich, gerade jenen „Professoren", die Maritain ein Dorn im Auge sind. Freilich hütet er sich, Namen zu nennen, aber schließlich geschieht es doch (277 ff.): So unmöglich es ist, die reformfreudigen Konzilstheologen auf einen Nenner zu bringen oder die Meinung eines einzelnen von ihnen allen anzulasten, und so richtig es ist, daß P. Schoonenberg in der Erbsündenfrage eine besondere Position einnimmt, – es läßt sich nicht leugnen, daß er die Fragen in jenem Geist und in jener Methode angeht, die bereits in den Konzilsdokumenten ihren Niederschlag gefunden hat. Maritains Bekenntnis zum Konzil ist nicht ohne schmerzliche Zweideutigkeit[2].

Er weiß jedoch, daß ein gewisser französischer „Rechtsextremismus" nur darauf wartet, ihn für seine Zwecke einspannen zu können, weshalb er mit beißendem Spott für diese „Wiederkäuer der Heiligen Allianz" nicht spart. Wenn er sich mit ihnen im übrigen weniger abgibt als mit den „Neuerern", so ist das keine Parteinahme: er hält ihren Einfluß mit Recht für gering.

Neben scharfen Attacken gegen den Teilhardismus, wobei Maritain sich verzweifelte Mühe gibt (vgl. S. 176 mit S. 386!), Teilhard von den harten Urteilen auszunehmen, mit denen er dessen Anhänger belegen zu müssen glaubt; neben wohl nicht ganz ernst zu nehmenden Exkursen über die Philosophie seit Descartes, wonach Philosophen, die sich nicht zum thomistischen Realismus bekennen, diese ehrende Berufsbezeichnung schlechthin abgesprochen wird (es sind nur noch „Ideosophen"); neben einem eindrucksvollen Bekenntnis zu Thomas von Aquin und berechtigten Klagen über gewisse Thomisten; neben heute sicher notwendigen Hinweisen auf die Bedeutung der Kontemplation, wobei Maritain seiner vor nicht langer Zeit heimgegangenen Gefährtin Raïssa gedenkt, deren Aufzeichnungen uns allen teuer sind; neben noch manchen anderen anfechtbaren oder überzeugenden Reflexionen finden sich jedoch einige Kapitel, für die wir Maritain von Herzen danken, gerade weil sie von einem so „kritischen" Philosophen geschrieben sind. Im Kapitel „Christen und Nicht-Christen", ferner im Abschnitt über „Die Eine und Heilige Kirche" und schließlich im Anhang IV „Über die Einheit und die Sichtbarkeit der Kirche" gelingen ihm Formulierungen, die in ihrer theologischen Einsicht über die Art und Weise der Zugehörigkeit der Nichtchristen zur Kirche, in der Einfachheit und Schönheit des sprachlichen Ausdrucks und in ihrer Freude über diese vom Konzil erstmals so deutlich ausgesprochene tröstliche Wahrheit kostbar sind.

Französische Kritiker haben bedauert, daß Maritains Freunde das Erscheinen dieses Buches nicht verhindert haben; sie meinen, es sei ihres verehrten Lehrers nicht würdig[3]. Sie hätten nicht ganz unrecht, gäbe es nicht jene bewegenden Seiten über die „anonymen Christen". Sie versöhnen wieder mit dem altersweisen, aber auch störrischen „Bauern von der Garonne".

Günther Schiwy SJ

[2] In diesem Sinn urteilt auch Y. Congar: Une certaine peine, in: Le Monde, 28. 12. 1966, S. 10.

[3] Zum Beispiel F. Biot, Le maître désavoue ses disciples, in: Témoignage Chrétien, 15. 12. 1966, S. 15.

Gemeinsame Bibelübersetzung in den Niederlanden

Die Heilige Schrift, sagt das Konzilsdekret über den Ökumenismus, ist „beim Dialog unter den Christen ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet" (Nr. 21). Die Offenbarungskonstitution konkretisiert diese Aussage: „Wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit auch mit den getrennten Brüdern zustande kommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden" (Nr. 22).

Solche Kontakte wurden inzwischen aufgenommen. Papst Paul VI. ernannte den amerikanischen Jesuiten Walter M. Abbot zum Konsultor des Einheitssekretariats und beauftragte ihn mit der Leitung der Studien für eine gemeinsame Bibel. Pater Abbot nahm bereits im Mai 1966 an der Tagung der Vereinigten Bibelgesellschaften teil und hat dort die ersten Verbindungen zur Planung gemeinsamer Bibelübersetzungen in den einzelnen Ländern aufgenommen.

Es ist klar, daß in dieser kurzen Zeit gemeinsame Bibelübersetzungen im eigentlichen Sinn noch nicht zustande kommen konnten. In England und den USA haben zwar die katholischen Bischöfe den Katholiken den Gebrauch der schon seit Jahren bestehenden „revidierten Standard-Fassung" (Revised Standard Version) erlaubt, nachdem dort einige Änderungen vorgenommen worden waren. Hier handelt es sich jedoch nur um die Übernahme einer bereits bestehenden Übersetzung, nicht um die gemeinsame Erarbeitung eines neuen Textes. In ähnlicher Weise nahm die evangelische Bibelgesellschaft in Südafrika auf Bitten der Katholiken auch die „deuterokanonischen" oder „apokryphen" Bücher auf, die für die meisten Protestanten nicht zum Kanon der Heiligen Schrift gehören.

In den Vereinigten Staaten ist eine Kommentarreihe („The Anchor Bible") im Erscheinen, an der Exegeten verschiedener Konfessionen mitarbeiten. Die Reihe bietet nicht sosehr einen eigentlichen Kommentar als neue Übersetzungen mit ausführlichen Erläuterungen. Jeder Autor trägt für seinen Beitrag die Verantwortung. Deswegen ist die Reihe als ganze interkonfessionell, die einzelnen Teile sind es nicht. Es wäre freilich nicht überraschend, wenn die Anchor-Reihe zu einer neuen gemeinsamen Übersetzung führen würde. Da aber mehrere Kommentare sehr kühne Thesen vertreten, kann man kaum erwarten, daß auf dieser Grundlage die notwendige Übereinstimmung einer gemischten Kommission erreicht werden kann. Diese Schwierigkeiten sind natürlich mehr wissenschaftlich als kirchlich bedingt.

Den größten Fortschritt hat man wohl in Frankreich erreicht. Man ist bereits an der Arbeit, um die führende katholische Bibelausgabe, die „Bible de Jérusalem", zusammen mit orthodoxen, evangelischen und jüdischen Exegeten neu zu bearbeiten. Daneben plant man, durch katholische und evangelische Exegeten die gesamte Heilige Schrift neu übersetzen zu lassen, um dadurch zu einer „ökumenischen Bibel" zu kommen. Ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, sich auf ein einziges Projekt zu einigen?

Die Niederlande stehen im Bemühen um gute Bibelübersetzungen mit in erster Linie. 1961 veröffentlichte die „Katholische Bibelstiftung" eine neue Übersetzung des Neuen Testaments, die „Willibrordusfassung", die auch von Nichtkatholiken benutzt wird und schon mehrmals neu aufgelegt werden mußte. Die Stiftung gab auch einen guten, allgemeinverständlichen Kommentar zum Galaterbrief und zum Ersten Johannesbrief heraus. Die evangelische „Niederländische Bibelgesellschaft" arbeitet mit zwei Kommissionen an einer Revision der 1949 vollendeten Bibelübersetzung. Wie bei der Katholischen Bibelstiftung sind auch hier Kenner der niederländischen Sprache als gleichberechtigte Mitarbeiter beteiligt. Daneben sucht man in einer Reihe von Übersetzungen das Wort Gottes dem heutigen Menschen in einer Form darzubieten, die dem modernen Sprachgebrauch entspricht und die er deswegen als normaler

und ungekünstelter empfindet als die älteren Texte.

Zu einer ersten Zusammenarbeit von katholischen und evangelischen Exegeten ist es bei der Durchführung des Plans der Niederländischen Bibelgesellschaft gekommen, die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments durch eine gemischte Kommission übersetzen zu lassen. Da aber die katholischen Mitarbeiter als einzelne, auf Grund ihrer persönlichen Fachkenntnis, eingeladen wurden, kann diese Übersetzung offiziell noch nicht „gemeinsam" genannt werden. Sie ist aber ein deutliches Zeichen für den Geist brüderlicher Zusammenarbeit.

Die Schwierigkeiten, die einer gemeinsamen Bibelübersetzung im Weg stehen, sind eigentlich kaum theologischer Natur. Bei der Wiedergabe umstrittener Begriffe (wie „Älteste" oder „Priester", „Vorsteher" oder „Bischof") hat schon die Willibrordusfassung eine auch für die anderen Christen annehmbare Lösung gefunden. Da jetzt auch die evangelischen Christen die Notwendigkeit von Einführungen und Anmerkungen anerkennen, wird dies kein Hindernis für das Zustandekommen einer ökumenischen Bibel sein können. Die konkrete Gestalt dieser Erläuterungen ist natürlich eine andere Frage. Ob man bei der Deutung, ja schon bei der Übersetzung dogmatisch wichtiger Texte immer zu einer Einigung finden wird?

Wohl noch größere Schwierigkeiten liegen auf einem anderen Gebiet. Jahrhundertelang haben die niederländischen Protestanten im Gottesdienst und zu Hause ihre Bibel, die „Statenbijbel", gelesen und gehört. Wie in Deutschland die Luther-Übersetzung hat auch die Statenbijbel die Sprache tiefgehend beeinflußt. Sie wird von allen verehrt, häufig sogar als unfehlbar und endgültig angesehen. Auf Grund ihres kraftvollen Stils gilt sie als ein klassisches Denkmal der niederländischen Sprache. Die (evangelischen) Autoren eines vor kurzem erschienenen Artikels über „Die Möglichkeiten und Schwierigkeiten einer gemeinsamen Bibelübersetzung" meinen sogar, der evangelische Übersetzer sei mehr gebunden als der katholische. Dieser könne freier und sachgemäßer arbeiten und habe deswegen viel eher die Möglichkeit, der niederländischen Sprache in ihrer heutigen Gestalt gerecht zu werden[1].

Einiges wurde jedoch bereits erreicht. So hat man sich über die Schreibweise der biblischen Eigennamen geeinigt (wobei man die Autorität der alten griechischen Übersetzung des Alten Testaments vielleicht zu gering angeschlagen und das späte Entstehen der masoretischen Vokalisierung zu wenig beachtet hat). Außerdem wurde eine ökumenische Fassung des Gebetes des Herrn angenommen, wobei man die nicht authentische Doxologie am Schluß beibehielt.

Die Arbeit an einer gemeinsamen Bibelübersetzung im eigentlichen Sinn begann 1965 mit einer Konferenz in Zeist, zu der auch Vertreter der Katholischen Bibelstiftung eingeladen waren. Dort wurde die Niederländische Bibelgesellschaft von vierzehn nichtkatholischen niederländischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften beauftragt, mit der Katholischen Bibelstiftung wegen einer gemeinsamen Bibelübersetzung in Verbindung zu treten. Dabei sollte auch der Beitrag von jüdischer Seite nicht vernachlässigt werden. In einem folgenden Gespräch der beiden Vereinigungen wurden die Möglichkeiten des Planes erörtert. Da die katholischen Bischöfe ihre Genehmigung gaben, kann jetzt eine Kommission von je zwei Vertretern der Niederländischen Bibelgesellschaft und der Katholischen Bibelstiftung folgende Aufgaben in Angriff nehmen:

1. Eine Probeübersetzung eines oder mehrerer Bücher, eventuell auch des ganzen Alten Testaments. Der Text soll in Sprache und Stil dem kirchlichen und liturgischen Gebrauch angemessen sein.
2. Eine Probeübersetzung des Neuen Testaments, beginnend mit den Briefen des Jakobus und des Petrus.
3. Die Weiterführung der gemeinsamen Arbeit an den deuterokanonischen Büchern.

[1] A. F. J. Klijn, P. J. Meertens, M. E. Duyverman und J. J. Kijne, Mogelijkheden en moeilijkheden van een gemeenschappelijke bijbelvertaling, in: Oecumene 5 (1966) Heft 3, 2–10. Vgl. auch: Naar eenheid in de bijbelvertalingen, in: Central Weekblad (Utrecht) 14 (6. August 1966) 6.

4. Eine gemeinsame Übersetzung der Bibel in die friesische Sprache. Bei dem geringen Umfang dieses Sprachgebiets läßt sich diese Arbeit ohnedies nur gemeinsam leisten.

Der eigentliche Grund einer neuen Übersetzung ist, wie schon erwähnt, die Entwicklung der Sprache, der die bisherigen Texte nicht mehr entsprechen. Da der offizielle Auftrag von einem zum liturgischen Gebrauch geeigneten Text redet, darf man von beiden Seiten Schwierigkeiten erwarten. Man hätte jedoch schon viel erreicht, wenn die Christen verschiedener Konfessionen eine bestimmte Übersetzung als authentische Wiedergabe der Bibel anerkennen würden, wie es in England und den USA geschah. Es wäre schade, würde dieses Unternehmen an der Forderung liturgischer Brauchbarkeit scheitern. Die Anerkennung eines gemeinsamen Textes als wahres Gotteswort überbrückt grundsätzlich die Kluft zwischen den Konfessionen, weil es sie in ihrem Fundament einigt. Es ist aber gerade aus diesem Grund wichtig, daß diese Gemeinsamkeit auch im Gottesdienst zum Ausdruck kommt.

Man darf jedoch das Prinzip der gemeinsamen Übersetzung nicht verabsolutieren. Die Verfasser des bereits zitierten Artikels „Möglichkeiten und Schwierigkeiten" sagen mit Recht, daß ein einheitlicher Text nicht die Absicht haben darf, andere Fassungen zu ersetzen oder abzuschaffen. Der Vergleich mehrerer Fassungen hilft zu einem besseren Verständnis des Textes. Verschiedene Übersetzungen ergänzen einander in vieler Hinsicht. Der Dogmatiker ist auf eine wörtliche Wiedergabe angewiesen. Wer nicht zu wissenschaftlichen Zwecken die Bibel liest, braucht einen verständlichen und lesbaren Text. Doch darf die Verschiedenheit der Texte nicht in der Vielfalt der Konfessionen gründen. Sie muß dem Reichtum der Bibel selbst entstammen. Nur dann ist sie nicht mehr Zeichen der Spaltung, sondern zeugt von der Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Formen.

Nikolaus Tromp MSC

BESPRECHUNGEN

Theologie

Was ist Theologie? Hrsg. von Engelbert NEUHÄUSLER und Elisabeth GÖSSMANN. München: Hueber 1966. 449 S. Lw. 34,–.

Der Titel des Buches gibt den Inhalt nur ungenau wieder. Es handelt sich nicht um eine Reflexion über das Wesen der Theologie als Wissenschaft, sondern um eine Selbstdarstellung der einzelnen theologischen Disziplinen mit dem Ziel einer ersten Einführung. Die 18 Beiträge wenden sich hauptsächlich an Theologiestudenten, wollen jedoch auch „einer kontinuierlichen Erwachsenenbildung" dienen und „den Eindruck zerstören, als handle es sich bei der Theologie um eine esoterische Wissenschaft, deren Probleme unverständlich sind" (7). Ob freilich diese letztere Absicht gelingen kann, solange die Theologie den Rahmen ihrer traditionellen Thematik und Methodik nicht überschreitet (was in einem Buch, das über die derzeitige Theologie informieren will, von vornherein unmöglich ist), bleibe dahingestellt.

Im Rahmen ihrer eigentlichen Zielsetzung jedoch kann man die Aufsatzsammlung nur begrüßen. Die Beiträge stehen auf einem erstaunlich gleichmäßig hohen Niveau, sind knapp geschrieben, enthalten alles für eine erste Einführung Notwendige und machen ausführlich mit der weiterführenden Literatur bekannt. In einer Zeit, in der sich auch die theologische Arbeit immer mehr spezialisiert und von einem einzelnen kaum mehr überblickt werden kann, sind solche Versuche einer zusammenfassenden Orientierung von unersetzbarer Bedeutung. *W. Seibel SJ*

STOECKLE, Bernhard: *Ich glaube an die Schöpfung.* Einsiedeln: Benziger 1966. 194 S. (Licht vom Licht. III 4.) Lw. 12,–.

Die Herausgeber der bekannten Serie wollen mit diesem Bändchen den durch das Konzil in Gang gekommenen theologischen Aufbruch auch spirituell fruchtbar machen. Es ist keine Frage, daß eine Vertiefung und zeitgerechte Erneuerung des ursprünglichen Schöpfungsglaubens zu den dringlichsten Aufgaben zählt. Der Autor bietet zuerst eine kritische Bestandsaufnahme (traditioneller Dualismus Welt - Heil, naturoptimistische Bewegungen, „Weltlichkeit der Welt", Teilhardismus), dann eine theologisch-dogmatische Fundamentalanalyse (Schöpfung - Offenbarung, protologische und eschatologische Sicht) und schließlich eine allgemeine Normenlehre konkreten christlichen Weltverhaltens (Ja und berechtigtes Nein zum „natürlichen Wert", Momente des personalen Reifungsprozesses). Positiv auffallend ist die breite bibeltheologische Fundierung der Aussagen und der kritische Spürsinn des Autors. In diesem Sinne tut das Büchlein in der heutigen Diskussion um den Weltauftrag des Christen gute Dienste und setzt mit Recht gegenwärtig vielleicht etwas ungewohnte Akzente.

Im ganzen darf man aber bezweifeln, ob auf der Ebene wirklicher theologischer Reflexion die Urteile sorgfältig genug überlegt sind. J. B. Metz und besonders K. Rahner sehen die „Weltlichkeit der Welt" doch viel differenzierter und nicht so abstrakt (vgl. schon den zweideutigen Titel: Die Wandlung der Schöpfung zur hominisierten Welt – als ob diese keine Schöpfung mehr wäre!). Es ist schade, daß B. Stoeckle hier etwas zu rasch den z. T. sicher berechtigten, geistreichen, aber darin gerade überpointierten und konkret auch ungerechten Attacken Hans Urs v. Balthasars erliegt, indem er die polemische Spitze und die für den Streit selbst wiederum unfruchtbare Antithetik v. Balthasars übersieht. So verfehlt er nicht bloß auf der Ebene der

theologischen Problematik einen gesunden Ausgleich, der wirklich durchdacht wäre (und nicht von der Kritik relativ extremer Richtungen her als „goldene Mitte" nur abstrakt postuliert), sondern kommt wohl auch noch nicht zur wirklichen Fragestellung, die der heutigen Problemlage ganz angemessen ist. Diese „Kritik" freilich trifft leicht jeden konkreten Versuch, weil sie zur ehrlichen Selbstkritik unserer theologischen Arbeit gehört. Von diesen Wundmalen bleibt notwendig auch diese „Zwischenbilanz" gezeichnet. Als solche ist der Versuch aber unvermeidlich, zumal der Fortschritt nur auf der Straße der kleinen Schritte möglich ist. *K. Lehmann*

SEEBER, David Andreas: *Das Zweite Vaticanum.* Konzil des Übergangs. Freiburg: Herder 1966. 413 S. (Herder-Bücherei. 260/61.) Kart. 4,95.

Seeber, Verfasser der Konzilsberichte der „Herder-Korrespondenz" und jetzt deren Chefredakteur, deutet schon durch den Untertitel seines Konzilsbuchs an, daß er nicht nur zu berichten, sondern auch zu werten beabsichtigt. Er sucht das Konzilsgeschehen, über das er genau und ausführlich orientiert, in den Gang der innerkirchlichen Entwicklung einzuordnen und es von seiner Bedeutung für die Zukunft der Kirche her zu verstehen. Er spricht vom „Konzil des Übergangs" hauptsächlich deswegen, weil das Zweite Vatikanum den Weg zu einer „neuen kirchlichen Ära" zwar gezeigt, aber den Schritt dorthin noch nicht getan habe. Die Zukunft bleibe deswegen ambivalent, und es sei noch nicht entschieden, welche Ideen sich auf die Dauer durchsetzen werden. Obwohl die „Bemühungen um institutionelle Reformen" gegenüber den Versuchen einer „strukturellen Erneuerung der Kirche" (375) noch vorherrschten, fehle es doch an Ansätzen für diese nicht. So habe das Konzil vor allem den „Übergang von einer einseitig hierarchisch verstandenen und monarchisch geleiteten zu einer synodal geführten und gemeinschaftlich geformten Kirche" eingeleitet (376). Damit ist tatsächlich ein wesentlicher Punkt des Konzils getroffen. Daß vieles „unberücksichtigt oder lückenhaft" blieb, worauf Seeber im letzten Teil aufmerksam macht (bes. 357 ff.), war gerechterweise nicht anders zu erwarten. Die Möglichkeiten eines Konzils decken sich mit den Möglichkeiten der Kirche als ganzer in der jeweiligen Zeit. Was in dieser nicht lebendig ist, kann auch auf einem Konzil kaum Gestalt gewinnen. *W. Seibel SJ*

RAHNER, Karl - VORGRIMLER, Herbert: *Kleines Konzilskompendium.* Alle Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Freiburg: Herder 1966. 762 S. (Herder-Bücherei. 270–273.) Kart. 9,90.

Die bisherigen deutschen Ausgaben der Konzilstexte gaben meist nur die Übersetzung wieder, die noch in Rom vor der Verabschiedung der Dokumente in aller Eile hergestellt war und deswegen notwendigerweise zahlreiche Fehler und Unachtsamkeiten enthielt. Eine Überarbeitung in einigermaßen endgültiger Form wurde verzögert, weil die amtlichen lateinischen Texte auf sich warten ließen. Die von K. Rahner und H. Vorgrimler besorgte Ausgabe bringt als erste alle Konzilstexte in der von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegebenen Übersetzung, hat also gewissermaßen offiziellen Charakter, obwohl über die Interpretation mancher Stellen Meinungsverschiedenheiten vorhanden sind und auch bleiben werden. Kurze Einleitungen führen in das Konzil als ganzes und in Geschichte und Bedeutung der einzelnen Dokumente ein. Ein ausführliches Register erschließt die Themen hauptsächlich unter theologischen Gesichtspunkten. Obwohl die Auswahl der Stichworte dabei immer gewissen subjektiven Bedingtheiten unterliegt, läßt sich das Gesuchte meist ohne Schwierigkeiten finden – ein nicht geringer Vorzug einer so wichtigen Publikation. *W. Seibel SJ*

Bilanz des deutschen Katholizismus. Hrsg. v. N. GREINACHER und H. T. RISSE. Mainz: Grünewald 1966. 511 S. Kart. 19,80.

„Bilanz des deutschen Katholizismus" ist ein anspruchsvoller Titel. In der Einleitung

heißt es bescheidener, das Buch wolle zu einer Bestandsaufnahme „einladen und anregen" (7). Dies allerdings ist den Herausgebern und den Autoren der 19 Beiträge in weitem Maß gelungen. Seit langem ist kein Werk mehr erschienen, in dem die religiöse und gesellschaftliche Situation der deutschen Katholiken so gründlich, kenntnisreich und kritisch zugleich untersucht wurde. Vorzüglich sind vor allem die religionssoziologischen Untersuchungen, die mit umfassendem statistischen Material arbeiten und deswegen – ein Hauptvorzug des Buches – hervorragend informieren. Nirgends findet man im Augenblick so genaue Angaben und Zahlen über die Seelsorgsorganisation, den Diözesan- und Ordensklerus, die theologischen Fakultäten, die kirchliche Sozialhilfe, die Werke des „weltkirchlichen Lastenausgleichs", die Kirchenpresse oder die kirchlichen Finanzen, um nur einige Beispiele zu nennen.

Man hat dem Buch gelegentlich einen „Trend in den Linkskatholizismus" vorgeworfen. Von der Fragwürdigkeit solcher Qualifizierungen einmal abgesehen, kann man nicht leugnen, daß hier auch Autoren zu Wort kommen, die den „inoffiziellen, minderheitlichen, untypischen" Katholizismus, wie es Walter Dirks nennt, repräsentieren und den von Karl Rahner im Nachwort diagnostizierten Übergangsprozeß von der Volkskirche zu einer „Kirche des persönlichen Glaubens in einer pluralistischen Gesellschaft" (490) eher beschleunigen als verlangsamen möchten. Darin jedoch einen Nachteil des Buches zu sehen, erscheint seltsam. Gerade in der Vielzahl seiner Autoren und der Gegensätzlichkeit mancher Auffassungen stellt es selbst das Phänomen dar, das es untersucht. Es ist daher höchst empfehlenswert, auch und besonders für solche, die nicht mit allen Thesen einverstanden sind.

W. Seibel SJ

GEISELMANN, Josef Rupert: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung.* Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule. 2. Aufl. Freiburg: Herder 1966. 603 S. Kart. 62,–.

Geiselmanns grundlegende Studie über Möhlers Traditionslehre, die hier in unverändertem Neudruck vorliegt, war bereits 1942 erschienen, wurde aber unmittelbar danach durch einen Bombenangriff fast vollständig vernichtet. Wer die späteren Werke des Verf. über die Tübinger Schule kennt, findet hier bereits die Thematik in allen wesentlichen Ansätzen vorgezeichnet. Auch die Methode ist die gleiche: die breite Wiedergabe der Thesen Möhlers (und seines Lehrers Drey) und – eine Stärke der Arbeiten Geiselmanns – der Versuch einer Deutung aus dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang, hier aus Möhlers Auseinandersetzung mit der Romantik und besonders mit dem Deutschen Idealismus. – Mit diesem Neudruck ist die vom Verf. herausgegebene Monographienreihe über die Entwicklung der Traditionslehre von Möhler bis zum Ersten Vatikanum („Die Überlieferung in der neueren Theologie") abgeschlossen. Auch für die Erforschung der Tübinger Schule dürfte damit eine gewisse Abrundung erreicht sein, über die hinaus kaum mehr Neues zu Tage gefördert werden kann.

W. Seibel SJ

ZAHRNT, Heinz: *Die Sache mit Gott.* Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München: Piper 1966. 512 S. Lw. 24,–.

Das bemerkenswerte Buch stellt einen seltenen Glücksfall dar: Es ist ebenso das Werk eines wissenden evangelischen Theologen wie das eines brillanten Journalisten. Der Verf. nimmt sich zur Erzählung der Geschichte der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert diesen Leitfaden: Wie kann Gott glaubwürdig in der Welt von heute erfahren werden? Er beginnt mit einer Darstellung der Theologie Karl Barths. Dieser habe die „große Wende" in der protestantischen Theologie in seiner Auseinandersetzung mit dem Neuprotestantismus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg heraufgeführt. Diese Wende wird mit Recht als Umkehr des Schleiermacherschen theologischen Ansatzes dargestellt, ihre Entfaltung in der „Kirchlichen Dogmatik" beschrieben und ihre „Geschichtslosigkeit" ent-

schieden kritisiert. Eindrucksvoll wird im Kapitel „Trennungen und Scheidungen" geschildert, wie sich die Freunde der ersten Stunde über der Frage entfremden, ob Gottes Offenbarung einen „Anknüpfungspunkt" in der Verfaßtheit des Menschen voraussetze oder nicht.

Einen zweiten Höhepunkt erreicht das Werk in seinem Bericht über die Theologie von Rudolf Bultmann. Es geht hier bekanntlich um die Beziehung von „Offenbarung und Geschichte". Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch die Darlegung der theologischen Situation des „nachbultmannschen Zeitalters": auf der einen Seite die Radikalisierung der Bultmannschen Position etwa durch Herbert Braun, auf der anderen die „Wiederentdeckung des historischen Jesus" bei E. Käsemann und W. Pannenberg.

Mit ganz persönlichem Engagement ist die Person und das Werk Paul Tillichs vergegenwärtigt worden. Es handelt sich um die Erörterung eines „dritten Wegs" in der Theologie, um einen Standort, der weder Gott und Welt radikal auseinanderreißt, noch den Wesensunterschied von Gott und Welt nicht genügend durchhält. Tillich ging es bis zuletzt um eine angemessene Synthese von Christentum und Kultur. Von daher fand er den Mut zu einer Ontologie.

Noch manche andere Namen werden genannt: Paul Althaus, Dietrich Bonhoeffer, Emil Brunner, um nur Verstorbene zu nennen. Andere fehlen: Rudolf Stählin, Peter Brunner, Edmund Schlink. Ein Werk wie „Leiturgia" wird nicht genannt, ebenso nicht die „Morphologie des Luthertums" von W. Elert. Vielleicht wird dadurch der theologische Standort des Verf. ein wenig charakterisiert. Bedauerlich ist, daß jede Konfrontation mit der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts vermieden wird; denn es hätten sich Perspektiven eröffnet, die für ein ökumenisches Gespräch nicht unwichtig wären. Innerhalb der angedeuteten Grenzen ist das Buch meisterhaft geschrieben. *H. Wulf SJ*

Cox, Harvey: *Stadt ohne Gott?* Stuttgart: Kreuz-Verl. 1966. 310 S. Lw. 19,80.

Die (gute und flüssige) Übersetzung dieses außerordentlich wichtigen Buches bedarf hier nur eines kurzen Hinweises. Es wurde bereits nach dem Erscheinen der amerikanischen Ausgabe in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen (177 [1966] 383–388). Man hat bis jetzt noch nicht den Eindruck, daß die Thesen des Verf. über die moderne Welt der „säkularen Stadt" und die Situation des Christen in ihr mit der Intensität diskutiert werden, wie sie es verdienen. Vielleicht gibt die deutsche Ausgabe den Anstoß. *W. Seibel SJ*

Priestertum und Gottesdienst

Duquesne, Jacques: *Die Priester.* Struktur, Krise und Erneuerung. Wien: Molden 1966. 360 S. Lw. 22,–.

Ein französischer Laie (!) stellt in diesem Buch die Frage nach dem „französischen Priester heute". Seine Ausführungen werfen aber auf deutsche Verhältnisse Licht. „Der Priester weiß" heute, schreibt der Autor, „was er nicht mehr sein will" (46): nicht mehr Standesperson, nicht mehr Experte in Jugenderziehung, nicht mehr Almosenverteiler, nicht mehr „Beruhiger und Tröster". Weniger genau weiß er, was er sein soll und daher sein will. Viele Laien finden sich mit dem neuen Stil der Priester nicht mehr zurecht. Und auch im französischen Klerus selbst gibt es zwei gegensätzliche Richtungen. Die eine Auffassung: der Priester selber hat dem verlorenen Schaf (in dessen Milieu hinein: Arbeiterpriester!) nachzugehen; die andere: der Priester hat die Laien religiös so zu fördern, daß diese dann die eigentlich missionarische Aufgabe übernehmen können; denn sie stehen ihren nichtchristlichen Brüdern im Leben viel näher als

der Priester. Die Priester fühlen sich oft als „nicht mit von der Partie" (107), isoliert, einsam. Darum brauchen sie den Dialog untereinander (Priesterequipes!) und suchen das persönliche Gespräch mit ihrem Bischof. Das Buch berichtet vom Strukturwandel der Seelsorge: die geographisch strukturierte Pfarrei kann viele Seelsorgsaufgaben nicht mehr lösen. Der Autor untersucht die Nachwuchskrise im priesterlichen Beruf: Statistiken werden sorgsam analysiert und Gründe der Krise aufgedeckt. Das Problem der Priesterausbildung – auch der Weiterbildung älterer Priester! – wird ausgewogen diskutiert. Vom Ordenspriester ist in einem Kapitel ebenfalls die Rede. Ein Ausblick auf den „Priester morgen" mit einer sehr vorsichtigen Zukunftsprognose schließt das Buch ab: der Priester der Zukunft werde stärker überpfarrlich tätig sein, spezialisierter wirken, mehr Weiterbildung erfahren und weltoffener leben.

Wir haben im deutschen Sprachraum kein anderes, ähnlich umfassendes, methodisch so sauber, ausgewogen und dazu geschickt geschriebenes Buch über die Priester wie diese Übersetzung aus dem Französischen. Eine gut orientierende und für manchen erregende Lektüre. *B. Pfeifer SJ*

RAHNER, Karl - HÄUSSLING, Angelus: *Die vielen Messen und das eine Opfer.* Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit. Freiburg: Herder 1966. 144 S. (Quaestiones disputatae. 31.) Kart. 13,80.

Rahners „Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit", 1949 in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" und 1951 als Buchveröffentlichung erschienen, ist sicherlich noch heute der wichtigste Beitrag zur Meßopfertheologie. So einleuchtend, ja überzeugend Rahner seine These begründete, so brauchte es doch lange Zeit, bis sie sich gegen die eingewurzelte, aber deswegen nicht richtigere Auffassung durchsetzen konnte, nach der jedem Meßopfer an sich, unabhängig von der Opfergesinnung der Teilnehmenden, ein übernatürlicher Wert und damit eine Gnadenwirkung zukommt. Noch ist freilich die Praxis dieser Einsicht nicht gefolgt. Selbst der neue Ritus der Konzelebration beruht im Grund auf der alten Theorie.

Schon aus diesen Gründen ist die Neuausgabe der seit langem vergriffenen Schrift höchst bedeutsam. Der alte Text wurde fast unverändert übernommen. Doch hat Angelus Häußling einige Ausführungen verdeutlicht, die Ergebnisse der Diskussion und die Entwicklung der letzten Jahre eingearbeitet und Hinweise auf die Liturgie- und Theologiegeschichte hinzugefügt. Von ihm stammen vor allem die Abschnitte über die Opferannahme (27 f.), die Aufgabe und Funktion des Priesters (70–73), die Messe für die Armen Seelen (96 f.), die Meßopferfrüchte (99–102), die Norm der Meßhäufigkeit (103–106, teilweise auch 106–112), die tägliche Messe (112–114) und die Konzelebration (122–127). Diese Ergänzungen führen nicht nur Rahners Thesen in einer glücklichen Weise weiter, sie stellen auch eine Reihe neuer Gesichtspunkte heraus. Es ist deswegen bedauerlich, daß Häußling nur als Mitherausgeber des Ganzen, nicht aber als Verfasser dieser Abschnitte zeichnen konnte. *W. Seibel SJ*

NUSSBAUM, Otto: *Liturgiereform und Konzelebration.* Köln: Bachem 1966. 47 S. Kart. 3,80.

Diese Antrittsvorlesung des Bonner Liturgiewissenschaftlers gibt einen Überblick über die Geschichte der Konzelebration und interpretiert die entsprechenden Abschnitte der Liturgiekonstitution des Konzils. Nußbaum stellt mit Recht fest, daß das Konzil hier auf dem Boden der scholastischen Sakramentenlehre bleibt und daß deswegen für die gemeinsame Feier des Meßopfers durch mehrere Priester zwar ein erster Schritt getan, aber noch keine befriedigende Lösung gefunden ist. Da der jetzige Ritus noch zu sehr an eine „Synchronisation mehrerer Messen" (33) erinnere, empfiehlt der Verf. die „stille Konzelebration", in der vor allem die Wandlungsworte nur vom Hauptzelebranten gesprochen werden. Weil in der Konzelebration nicht allein die Einheit des Priestertums (wovon der Kon-

zilstext allein spricht), sondern die „hierarchisch gegliederte Einheit der Kirche" (27) zum Ausdruck kommen solle, müßten auch aktive Teilnahmemöglichkeiten der Laien geschaffen werden; sonst würde die Konzelebration „dem Geist der ganzen Reform widersprechen" (29) und eine „neue Kluft zwischen Priester und Gemeinde aufreißen" (29). Diese und andere wichtige Hinweise geben der kleinen Schrift für die weiteren Überlegungen zum Problem der Konzelebration eine besondere Bedeutung. *W. Seibel SJ*

KIRCHGÄSSNER, Alfons: *Der Mensch im Gottesdienst.* München: Ars Sacra 1966. 191 S. Geb. 13,80.

Der Verf. versucht eine allseitige Hinführung zur Eucharistiefeier vom äußeren Geschehen her. Das Gewöhnliche, Selbstverständliche in den Begriffen, im Verhalten und Erleben, in den Zeichen und Äußerungen des Gottesdienstes wird ihm Anlaß, religionsgeschichtlich, anthropologisch und theologisch weit auszugreifen.

So gelingt es dem Verf., das Ganze im Teil, das Wesentliche auch im Kleinen und Alltäglichen zu zeigen. Ganz beiläufig kommt das Gesamt des christlichen Glaubens und Mysteriums, die Einheit und Einfachheit des Ganzen immer wieder zum Durchbruch. In dieser Weise wird z. B. die Sinnverschiebung, die in dem vor allem um die Anbetung zentrierten eucharistischen Kult liegt, erhellt und zurechtgerückt. Es wird aber auch vor einer ähnlichen „verdinglichenden" Entwicklung gegenüber der Schrift gewarnt; denn Christus sei eben nicht im Buch, sondern im Wort gegenwärtig. In den Überlegungen zu Tradition und Fortschritt wird der Unbeweglichkeit ebenso gewehrt wie unerprobten, wechselnden Einfällen. Denn es gäbe keinen Neubeginn ohne Vergangenheit und auch kein Zurück in eine zu romantisch gesehene urchristliche Situation.

Die richtige Aussage vom „sakramentalen Charakter des Wortes" könnte theologisch etwas mehr differenziert werden. Zum Priestertum der Frau wird beim gegenwärtigen Stand der Frage wohl nicht jeder Fachmann der Meinung sein, aus dem Neuen Testament und aus dem Dogma ergäbe sich kein zwingendes Argument dagegen und es ginge dabei nur um Überlieferung und Zweckmäßigkeit.

Wenn der Verf. sagt, daß Menschen, die zu leicht feststellen, der Gottesdienst sage ihnen nichts, wohl selber nichts zu sagen haben; wenn er auf die Frage, wieviel wohl ein Teilnehmer vom Gottesdienst „mitnimmt", antwortet: soviel als er beiträgt, soviel wie er vom Gottesdienst „auf sich nimmt", stellt er die Forderung nach der lebendigen und aktiven Teilnahme – und dazu kann das Buch wirklich helfen. *E. Maier SJ*

Frömmigkeit

WALTER, Eugen: *Vom heilbringenden Glauben.* München: Ars Sacra 1966. 128 S. Geb. 12,80.

Der Verf., als theologischer Schriftsteller bekannt, greift aus zeitgemäßen Themen das „vom heilbringenden Glauben" heraus. Im I. Teil behandelt er „die äußeren und inneren Dimensionen des Glaubens" und versucht eine „Synthese des biblischen Glaubensverständnisses": Glaube ist mehr als ein intellektuelles Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten, wozu uns Gott durch seine Gnade hilft; glauben heißt „eintreten in eine Geschichte", die mit Abraham begann und in der Kirche gipfelt; „eintreten in einen Bund", in dem der Glaube immer neue geschichtliche Bindungen eingeht, deren durchgehende Gestalt eben der Bund ist, die persönliche Bindung an Gott.

Im II. Teil wird das biblische Glaubensverständnis erweitert durch praktische „Erfahrungen in und mit dem Glauben". Hier wer-

den „das Wachstum des Glaubens" genannt, der nicht nur durch das Gebet, sondern auch durch die Gemeinschaft der Glaubenden gefördert wird; „Entwicklungsgestalten des Glaubens" der verschiedenen Altersgruppen; „die Helle und das Dunkel des Glaubens", die einander ablösen und durchdringen; „der Glaube an die Freude", die das eigentliche Sinnziel des Glaubens ist; „der Glaube der Heiligen", die uns den radikalen Glauben vorgelebt haben; „Schwierigkeiten des Glaubens heute", der älteren Generation, die den notwendigen Wandel aller geschichtlichen Gegebenheiten zu wenig sieht, aber auch der jüngeren Generation, die bei aller Weltoffenheit der Entscheidung aus dem Weg gehen möchte.

Auf jeder Seite des Bändchens spürt man den biblisch orientierten Gelehrten und zugleich den wachen Seelsorger, der genau um die Schwierigkeiten des modernen Menschen weiß, aber mit Takt ihm den Weg zum heilbringenden Glauben zeigt. Das unternimmt er in einer Sprache, die sachliche Klarheit mit gewinnender Anschaulichkeit verbindet.

W. Gemmel SJ

Bolkovac, Paul: *Glauben wozu?* Kevelaer: Butzon und Bercker 1965. 157 S. Kart. 3,80.

Die großen Fragen des Lebens, vor die sich jeder einmal in irgendeiner Weise gestellt sieht, werden hier kurz, aber leicht verständlich und eindringlich behandelt. Es wird gesprochen vom Sinn des Lebens, von der Begegnung mit Gott, mit Christus und mit seiner Kirche und von dem Vollzug der erkannten Wahrheit in Beruf, Ehe, Schuld, Leiden und Prüfung. Überall spürt man die lange Erfahrung im Umgang mit suchenden und leidenden Menschen wie auch den gütigen, aber unaufdringlichen Willen, zu helfen.

A. Brunner SJ

Dumoulin, Heinrich: *Östliche Meditation und christliche Mystik.* Freiburg: Alber 1966. 340 S. Lw. 38,80.

In diesem Werk legt der Verf. das Ergebnis seines langjährigen Mühens um die Ortsbestimmung der östlichen Meditation und ihr Verhältnis zur westlichen Mystik vor. Die meisten Kapitel des Buches sind seit mehr als 20 Jahren in den verschiedensten Fachzeitschriften veröffentlicht, zum Großteil aber für das vorliegende Buch neubearbeitet worden.

Das Buch möchte nicht so sehr als vergleichende religionswissenschaftliche Studie gelesen werden, sondern will „vielmehr eine Hilfe beim Gespräch des christlichen Abendlandes mit Asien bieten".

Auf die beiden einführenden Kapitel „Begegnung mit der Weisheit Asiens" und „Die christliche Universalität in ihrer Bedeutung für Asien" folgen die drei großen Teile „Östliche und westliche Mystik im Vergleich", „Welt und Selbst in Beziehung zum meditativen Weg" und „Buddhistische Meditation in christlicher Sicht". Den leichtesten Einstieg in das Verständnis der vielschichtigen Problematik bietet wohl die abschließende Betrachtung über „die Existenz in der Mystik von Ost und West". Das Bewußtsein, daß der menschliche Lebensweg zu gehen ist, nicht aber zu be- und zerreden, ist im Osten überaus stark. Daher die Betonung der Übungen, daher am Anfang des Buddhismus die Verweigerung der Aussagen und die Ablehnung der Metaphysik. Diese Betonung der Existenzerfahrung hält sich auch dort durch, wo in späteren Generationen entgegen der Mahnung des Buddha metaphysische Spekulationen einsetzen und philosophische Lehrsysteme entstehen.

Die Stärke des neuen Werkes von D. liegt darin, daß er die Mystiker in Ost und West selbst zu Wort kommen läßt. Eine große Zahl alter und neuer Erfahrungsberichte hat er im Lauf der Jahre durchgearbeitet und aus dem Japanischen übersetzt. Im Anhang des Buches bringt er die deutsche Übersetzung des „Merkbuches für die Übung des Zazen des Zen-Meisters Keizan" (1268–1325) sowie eines Berichtes, den eine noch lebende japanische Ordensfrau über eine Erfahrung ihrer vorchristlichen Zeit niedergeschrieben hat. Er beachtet auch die Methoden, die in der östlichen Meditation bei ihrer Betonung der Ganzheitlichkeit des Menschen und somit auch des körperlichen Vollzugs stärker in den Vordergrund treten.

D. ist es mit seinem Werk nicht nur gelungen, die Fragestellung um das Verhältnis von östlicher und westlicher Mystik wesentlich zu vertiefen, sondern auch bereits eine große Zahl von Richtungen einer Antwort deutlich zu machen. Für jedes weiterführende Studium in Fragen der Mystik wird sein Werk daher eine notwendige Lektüre sein und bedarf deshalb keiner weiteren Empfehlung.

H. Waldenfels SJ

Das Leben des hl. Johannes Chrysostomus. Hrsg. u. übers. v. Lothar SCHLÄPFER, eingel. von Walter Nigg. Düsseldorf: Patmos-Verl. 1966. 240 S. (Heilige der ungeteilten Christenheit.) Lw. 14,80.

Waren schon manche früheren Bände dieser Reihe authentischer Heiligenleben keine leichte Kost, so scheint sich W. Nigg der vermehrten Schwierigkeit des vorliegenden zeitgenössischen Berichts bewußt zu sein: „Auch Chrysostomus gehört zu den Gestalten, die errungen sein wollen, und wer sich anstrengt, der wird reichlich belohnt werden" (10).

Zunächst jedoch zeichnet sich diese bedeutendste Biographie des hl. Johannes Chrysostomus aus seiner Zeit, von Bischof Paladius von Hellenopolis verfaßt, durch eine kräftige und bilderreiche Sprache aus. Sie ermangelt auch nicht menschlich packender Szenen. Insofern hat Nigg recht, wenn er meint, die Kirchenväter müßten uns erst einmal als Menschen nahegebracht werden, bevor wir ihre Lehre annehmen (9); doch treten zu viele und verschiedenartige Gestalten auf, als daß sie der patrologisch ungeschulte Leser – auch mit Hilfe der sehr sorgfältigen Anmerkungen – überschauen könnte. Schließlich bleibt auch durch die schon vom Herausgeber (41) bedauerte Schonung der eigentlichen Drahtzieher der Verurteilung des Chrysostomus am kaiserlichen Hof (vor allem der Kaiserin Eudoxia selbst) der geschichtliche und psychologische Hintergrund verworren und undurchsichtig.

Mit zum Besten zählt sicher die Einleitung W. Niggs (7–38), der auch die Schwächen seines Helden nicht verschweigt (13) und in gut ausgewählten Zitaten uns den Patriarchen als einen Mann weniger der Orthodoxie als der Orthopraxis nahebringt. Die Meinung freilich, Chrysostomus sei der letzte Verfechter der Freiheit der Kirche gegenüber dem byzantinischen Staatskirchentum gewesen, entspricht wohl mehr dem persönlichen Engagement des Autors (30, 36) als der geschichtlichen Wahrheit.

G. Podskalski SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Beitrag KARL RAHNERS stellt die nochmals überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags dar, den er bei der 4. Plenarkonferenz des Kulturbeirats beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken am 2. 12. 1966 in München gehalten hat.

WERNER ROSS ist Direktor des Goethe-Instituts.

RUDOLF PESCH ist wissenschaftlicher Assistent an der Neutestamentlichen Abteilung des Exegetischen Seminars an der Universität Freiburg (Prof. Anton Vögtle).

ROBERT ROUQUETTE gehört der Redaktion der von französischen Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift „Études" an.

NIKOLAUS TROMP doziert alttestamentliche Exegese am Gemeinsamen Institut für Theologie in Tilburg (Niederlande).

Karl Osner

Von der Hilfe zur Partnerschaft

Misereor 1967

Zum neuntenmal schon wiederholen die deutschen Bischöfe in diesen Tagen ihren Aufruf an die katholischen Christen zu einem Fastenopfer gegen Hunger und Krankheit in der Welt. Die ansehnlichen Sammelergebnisse und die bisherige Tätigkeit von Misereor sind Anlaß genug, um eine Zwischenbilanz zu versuchen und danach zu fragen, was seit der ersten Fastenaktion im Jahr 1959 erreicht wurde und wo Misereor heute steht.

Ziele und Motive

„Das Werk hat kein anderes Fernziel als die Beseitigung von Hunger und Aussatz", stellte Kardinal Frings fest, als er 1958 vor der Fuldaer Bischofskonferenz das Werk Misereor begründete und die wesentlichen Grundsätze für die Aktion entwickelte. Es stehe heute in der Macht des Menschen, den Hunger als Massenerscheinung zu beseitigen. Daher könne und müsse dieses „Abenteuer im Heiligen Geiste", wie der Kardinal die neue Aktion bezeichnete, gewagt werden. Es solle geholfen werden, ohne nach dem Erfolg zu fragen, auch ohne Unterschied der Rasse und Religion; denn Misereor sei schlicht die Betätigung der christlichen Barmherzigkeit.

Diese Motivierung ermöglicht es Misereor, sein Verhältnis zur Mission zu präzisieren und sich gegenüber politischen Aktionen abzugrenzen. Misereor verfolgt keine politischen Ziele, es ist vor allem keine antikommunistische Kampagne. Misereor ist aber ebensowenig ein Mittel der Mission. Seelsorgerische Vorhaben werden daher nicht gefördert. Misereor hofft auf die Wirkung: „Wenn es Gott gefällt, das Werk auch missionarisch zu segnen, so wird", wie der Kölner Kardinal bemerkt, „die Freude um so größer sein."

Das Wirksamwerden von Misereor und seine Glaubwürdigkeit vor allem in der nichtchristlichen Öffentlichkeit der Dritten Welt beruht ohne Zweifel ganz wesentlich darauf, daß der Standort der Aktion in diesen beiden Punkten von Anfang an unmißverständlich klar war und auch in den Förderungsgrundsätzen seinen Niederschlag gefunden hat. Vielleicht kann die solidarische Hilfe europäischer Christen das kollektive Mißtrauen abtragen helfen, das der Kirche wegen ihrer schicksalhaften Verflechtung mit der kolonialen Vergangenheit der Entwicklungsländer auch heute noch entgegenschlagen kann.

Diese auf die Empfänger der Hilfe bezogene Zielsetzung ist im allgemeinen bekannt und wird auch anerkannt. Anders verhält es sich mit dem *pastoralen* Zweck der Aktion in bezug auf die Spender. Ihnen bietet Misereor nach den Worten von Kardinal Frings in der erwähnten Grundsatzerklärung die Chance, die Hilfestellung vom Evangelium her zu verstehen und mit einer religiösen Erneuerungs- und Bußbewegung zu verbinden. Es kann nicht bezweifelt werden, daß in diesem Punkt die Bilanz bisher im ganzen negativ ist. Weder in der Verkündigung noch in der kirchlichen Publizistik wurde dem seelsorgerischen Aspekt bisher, anders als etwa in der evangelischen Kirche, genügend Beachtung geschenkt. Es muß aber jedem klar sein, daß nur eine religiöse Bewegung bei den Spendern Misereor auch die Dauerhaftigkeit geben kann, die es benötigt, um die draußen gesteckten Ziele zu erreichen.

Einen entscheidenden Ansatzpunkt für die Erfüllung auch der religiösen Zielsetzung von Misereor kann die neue Fastenordnung bieten. Sie sieht vor, daß ein Teil dessen, worauf die Gläubigen in der Fastenzeit verzichten, dem Kampf gegen Hunger und Krankheit zugute kommen soll. Viel hängt davon ab, ob die Seelsorge diesen Punkt aufgreifen wird.

Das Ausmaß der Hilfe und bisherige Wirkungen

Die katholischen Christen folgten dem Aufruf der Bischöfe. In acht Fastenaktionen spendeten sie bis 1966 386 Millionen Mark, ein Ergebnis, das selbst die kühnsten Erwartungen weit übertrifft, das aber nach Meinung vieler in Anbetracht der unermeßlichen Not eben doch nicht mehr ist als ein Tropfen auf dem heißen Stein.

Kein Zweifel: Misereor setzte mit den 35 Millionen Mark der ersten Aktion im Jahr 1959 für die kirchlichen Kollekten einen neuen Maßstab. Die „Groschenmauer" wurde durchbrochen, die bis dahin selbst die großen überdiözesanen Sammlungen für karitative Zwecke auf höchstens 3 Millionen Mark begrenzt hatte. Diese einmal erreichte Größenordnung dürfte bei einigermaßen stabilen Verhältnissen auch von Dauer sein. Die Aktion konnte nämlich, aufs Ganze gesehen, die Ergebnisse ständig steigern: 1966 wurden für Misereor 57 Millionen Mark gespendet, der bislang höchste Betrag.

Der Erfolg von Misereor ermutigte auch zu ähnlichen Schritten auf anderen Gebieten kirchlicher Tätigkeit. *Adveniat* und *Juvate* wurden ins Leben gerufen, zur Unterstützung seelsorgerischer Zwecke. Auch die traditionellen Werke zur Unterstützung der Missionsarbeit der Kirche erhielten Auftrieb. Am Weltmissionssonntag nach der ersten Fastenaktion wurden für Missionszwecke 3,2 Millionen Mark gespendet, d. h. etwa 50 v. H. mehr als im Vorjahr.

Der Überblick über das in acht Jahren erreichte Ausmaß der kirchlichen Hilfe im Kampf gegen Hunger und Krankheit wäre nicht vollständig ohne die Erwähnung von drei weiteren, mit Hilfe von Misereor bewirkten oder zumindest von ihm mitbeein-

flußten Ergebnissen: Der Erfolg und mehr noch das schnelle und überzeugende Wirksamwerden der Aktion Misereor und der entsprechenden evangelischen Aktion *Brot für die Welt* in den Notgebieten der Welt schufen die Voraussetzungen für eine sehr weit gehende Berücksichtigung der Kirchen bei den für die Entwicklungshilfe bereitstehenden öffentlichen Haushaltsmitteln. Mit 55 Millionen Mark, einem Betrag, der der Hälfte der Technischen Hilfe im engeren Sinn entspricht, unterstützt die Bundesregierung jährlich zu gleichen Teilen Vorhaben, die ihr von den Kirchen über die eigens dazu geschaffenen Zentralstellen für Entwicklungshilfe vorgeschlagen werden. Seit 1962 wurden für kirchliche Entwicklungsvorhaben insgesamt 267 Millionen Mark aus Bundesmitteln zur Verfügung gestellt.

Misereor wirkte aber auch über die Grenzen Deutschlands hinaus und ermöglichte eine Entwicklung, die noch in voller Entfaltung ist und deren Bedeutung noch nicht entfernt übersehen werden kann. Schon bestehen in England, Österreich, Belgien, Holland, Frankreich und in der Schweiz katholische Hilfsaktionen oder Einrichtungen gegen Hunger und Not in der Welt, die – so verschieden ihre organisatorischen Formen, Zielsetzungen und Arbeitsmethoden im einzelnen auch sein mögen – ebenso wie Misereor auf dem Fastenopfer der Gläubigen beruhen. Mehr als 100 Millionen Mark sind schätzungsweise von diesen Werken bisher aufgebracht worden. Weitere Aktionen sind in Italien, Schottland, Kanada und Australien in Vorbereitung.

Ihre volle Dynamik wird die Idee Misereor allerdings erst dann zeigen, wenn es gelingt, ähnliche Aktionen auch in den sogenannten *Nehmerländern*, also in den Notgebieten selbst, heimisch zu machen und einzuwurzeln. Erste hoffnungsvolle Ansätze, die nicht zuletzt auch durch das Konzil nachdrücklich begünstigt wurden, sind in Hongkong, in der Südafrikanischen Republik, in Brasilien und in Indien zu verzeichnen. Es darf erwartet werden, daß diese Ansätze einen kräftigen Auftrieb erhalten, wenn es endlich gelingt, die *Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozialökonomische Entwicklung* in Gang zu bringen. Zu dieser Arbeitsgemeinschaft haben sich die bestehenden Fastenaktionen zusammengeschlossen, um vor allem drei Ziele zu erreichen: eine Abstimmung der Hilfen, die Erhöhung der Mittel durch die Gründung von weiteren Aktionen in anderen entwickelten Ländern und schließlich vor allem die Bildung von kirchlichen *Hilfsaktionen in den Entwicklungsländern* selbst. Diese Werke, die in den Entwicklungsländern entstehen werden, sollen gleichberechtigt mit den Aktionen der Geberländer in der Internationalen Arbeitsgemeinschaft zusammenarbeiten.

Der Idee der Entfaltung eigenständiger Hilfsaktionen in den Notgebieten der Welt selbst kommt auch eine außerordentlich große entwicklungspolitische Bedeutung zu. Auf diese Weise kann der Öffentlichkeit in den Entwicklungsländern beispielhaft und unübersehbar vor Augen geführt werden, daß es möglich ist, die eigenen sozialen und wirtschaftlichen Kräfte zur Entfaltung und Mitarbeit zu bringen. Hier bietet sich auch eine Chance zur Überwindung der bisherigen, mit mancherlei Komplexen belasteten Geber-Nehmer-Beziehung zwischen Spendern und Empfängern der Hilfe und damit ein realer Ansatzpunkt für ein *partnerschaftliches* Verhältnis.

Eine überschlägige Rechnung ergibt den Betrag von nahezu einer halben Milliarde Mark, den katholische Christen in Europa im Rahmen der Fastenaktionen gegen den Hunger gespendet haben. Zählt man die Mittel der Zentralstelle für Entwicklungshilfe hinzu, sind es 650 Millionen Mark, die in nicht einmal zehn Jahren in den Notgebieten der Welt allein von katholischer Seite aus Europa, und nur von den zentralen Einrichtungen, investiert wurden. Auf diese für kirchliche Verhältnisse sehr große Summe, die sich bei gleichbleibenden Verhältnissen um jährlich etwa 100 Millionen Mark erhöhen dürfte, kann nicht nachdrücklich genug aufmerksam gemacht werden. Nicht so sehr, um voller Stolz auf das Erreichte hinzuweisen, obwohl die Bilanz insofern als erfreulich beurteilt werden kann. Wichtig sind vielmehr die Konsequenzen, die sich in grundsätzlicher, personeller, fachlicher, finanzieller und in organisatorischer Hinsicht für die Kirche in den Entwicklungsländern und in besonderem Maße für die Mission, die heute noch in den weitaus meisten Fällen den Projektträger stellt, ergeben: Gesichtspunkte, denen bisher bedauerlicherweise nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet worden ist.

Schließlich entwickelten sich in mehr oder weniger enger Verbindung mit den Spendenaktionen sowohl in Deutschland als auch in den meisten anderen europäischen Ländern, in denen Fastenaktionen entstanden, *personelle Dienste.* Sie stellten neben die bis dahin allein üblichen Missionshelfer Fachkräfte, Laien, die ohne spezielle religiöse Bindungen, jedoch aus religiösen Motiven für meist drei Jahre bereit sind, bestimmte fachliche Aufgaben zu übernehmen, in der Regel im Rahmen der von der jeweiligen Fastenaktion geförderten Vorhaben. Bei vernünftiger sozialer Sicherung arbeiten sie zu finanziell bescheidenen Bedingungen. Die einschlägige deutsche Organisation, die *Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe,* entsandte bisher 650 Fachkräfte. Für ganz Europa dürfte die Zahl nach vorsichtigen Schätzungen zwischen 1500 und 2000 liegen.

Formen und Methoden der Hilfe

Der anfänglich vorgesehene Katalog der möglichen Hilfen war entsprechend der Bewußtseinslage zum Zeitpunkt der Gründung von Misereor und auch im Hinblick auf die voraussichtlichen Geldmittel beschränkt. Er sah lediglich drei Formen vor: Direkthilfen in der Form von Sachspenden (Medikamente und Lebensmittel), Einrichtungen der Caritas (Krankenhäuser, Armenapotheken, Volksküchen) und den Einsatz von Helfern.

Vergegenwärtigt man sich demgegenüber, daß Misereor bisher nahezu 300 landwirtschaftliche und mehr als 300 gewerbliche und handwerkliche Ausbildungsstätten, 50 Krankenpflegeschulen und 250 Hauswirtschaftsschulen gefördert hat, daß ferner, um nur zwei Beispiele herauszugreifen, 25 v. H. der Mittel in Selbsthilfemaßnahmen, vor allem Genossenschaftsprojekte, und nahezu 10 v. H. für die Ausbildung von einheimischen Führungskräften aller Art investiert wurden, dann wird deutlich, wie

weit der Sprung über den traditionellen Rahmen kirchlicher Liebestätigkeit hinaus gewagt wurde. Von den ursprünglich geplanten Formen der Hilfe bildet zwar nach wie vor die Gesundheitshilfe einen wichtigen Schwerpunkt (etwa ein Drittel der Gesamtmittel). Von einiger Bedeutung ist auch die personelle Hilfe. Der Anteil der Direkthilfen blieb jedoch unter 2 v. H.

Der gewaltige Strom von Anträgen, der unmittelbar nach dem Bekanntwerden der Ergebnisse der ersten Fastenaktion einsetzte und seither nicht mehr abriß – das Volumen der bisher bei Misereor eingereichten Anträge kann auf insgesamt etwa 2 Milliarden Mark geschätzt werden – zwang von Anfang an und – glücklicherweise – bevor eine andere Praxis, wie etwa die der amerikanischen Wohlfahrtsorganisationen, dem Werk eine völlig andere Richtung geben konnte, zur Entwicklung bestimmter Kriterien für die Auswahl der Projekte und die Vergabe der Mittel.

Zwei Gesichtspunkte, die heute zu den tragenden Gesichtspunkten jeder guten Entwicklungshilfe gehören, standen bei Misereor von Anfang an im Vordergrund: die Not darf nicht nur vorübergehend gelindert werden, wie dies bei den meisten Direkthilfen der Fall ist. Sie muß auf *Dauer* beseitigt werden. Zweitens, die Vorhaben müssen den Selbsthilfewillen der Bevölkerung wecken und nach Möglichkeit mit deren aktiver Mitarbeit durchgeführt werden. Sie müssen also die Idee der *Hilfe zur Selbsthilfe* in sich tragen und verwirklichen helfen.

Kriterien der Misereor-Projekte

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit soll an dieser Stelle der Versuch gemacht werden, einige der wichtigsten *Kriterien,* wie sie sich im Laufe der Jahre herausgebildet haben, unter entwicklungsfachlichen Gesichtspunkten systematisch zusammenfassen. Sie bilden nämlich die Grundlage für die Entscheidung über die Anträge durch die Bischöfliche Kommission von Misereor und für die Anerkennung von Prioritäten.

Ein gutes Misereor-Projekt entspricht einem authentischen Bedürfnis. Es wird nicht als fremde Idee von außen herangetragen. Es ist *auf eigenen Initiativen* aufgebaut oder beruht zumindest auf dem Entwicklungswillen der Bevölkerung. Hinter dem Vorhaben steht also eine sozialdynamische Gruppe.

Ein gutes Misereor-Projekt wird *mit einheimischen Kräften* durchgeführt. Es ist von vornherein so geplant und angelegt, daß einheimisches Personal, vor allem auch einheimische Laien, in ausreichender Zahl so bald als möglich zur Verfügung stehen, auch für die leitenden Positionen und für die organisatorische und sogar für die finanzielle Verwaltung der Vorhaben. Ein gutes Misereor-Projekt fasziniert und bindet die Führungskräfte des Volkes.

Ein gutes Misereor-Projekt mobilisiert den Willen, sich selbst zu helfen. Das Ziel ist eine Änderung der Einstellung der Menschen zu ihrem Schicksal. Ein gutes Misereor-

Projekt provoziert also vor allem anderen die Änderung der Mentalität der Menschen, denen die Hilfe gilt.

Ein gutes Misereor-Projekt hat das *richtige Entwicklungstempo* und schätzt die erreichbare Entwicklungsstufe zutreffend ein. Es berücksichtigt also die ganz konkrete und individuelle Situation der Bevölkerung. Es überfordert nicht, sondern ist so angelegt, daß zwar die Empfänger der Hilfe alle Energien werden entfalten müssen, um „mitzukommen". Aber es läuft den Menschen nicht davon und entmutigt sie daher auch nicht. Misereor macht die Menschen glauben, zumindest hoffen, daß eine Änderung möglich ist.

Ein gutes Misereor-Projekt wird *sach- und fachgerecht durchgeführt*, keinesfalls dilettantisch. Es ist nicht isoliert, sondern soweit als möglich programmiert und abgestimmt auf die gesamte sozial-ökonomische Entwicklung. Es ist verwaltungsmäßig übersichtlich organisiert und hat eine einwandfreie Kassen- und Buchführung. Ein gutes Misereor-Projekt gibt nur soweit und solange Hilfe, wie es unbedingt erforderlich ist, auch in personeller Hinsicht.

Ein gutes Misereor-Projekt ist weiter *beispielhaft*, ohne daß es unbedingt auch nach hiesigen, „entwickelten" Maßstäben mustergültig sein müßte; es ist aber in jedem Fall im Entwicklungsland nachahmbar. Es ist deswegen in finanzieller, organisatorischer, personeller und fachlicher Hinsicht so angelegt und dimensioniert, daß andere, die in vergleichbaren sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen leben oder eine entsprechende Ausbildung haben, ähnliches versuchen und erreichen können. Ein gutes Misereor-Projekt vermeidet die Gefahren zu hoher finanzieller und auch personeller Investitionen, die die Eigeninitiative hemmen oder gar ersticken können. Es ist in den Folgekosten gesichert. Es will sich auch an anderen Stellen ausbreiten. Es hat also eine Multiplikationswirkung und gibt anderen Versuchen Auftrieb. Es ist ein *Kristallisationspunkt für weitere Entwicklungen.* Es lenkt Hilfen auch von anderen Organisationen heran und bietet Ansatzpunkte, Ideen, Lösungen. Es steuert so Investitionen, ohne daß es notwendig oder gar Bedingung ist, daß es davon selbst profitiert.

Ein gutes Misereor-Projekt beseitigt ferner, wie erwähnt, in seinem Wirkungsbereich den bekämpften Notstand nicht nur vorübergehend, sondern auf *Dauer.*

Ein gutes Misereor-Projekt regt auch den Empfänger der Hilfen zu sozialem Verhalten an. Es schärft sein soziales Gewissen und führt ihn dazu, daß er das Empfangene nicht nur für sich nützt, sondern weitergibt an andere, die ärmer sind oder weniger Kenntnisse haben als er. Ein gutes Misereor-Projekt hat eine *sozial integrierende Wirkung.* Es ist nur dann ein gutes Misereor-Projekt, wenn von ihm auch Impulse ausgehen zum Aufbau einer gesunden Gesellschafts- und Sozialordnung.

Ein gutes Misereor-Projekt ist schließlich vor allem andern ein *Beispiel der christlichen Barmherzigkeit.* Es ist daher keine Missionsfalle. Es hat das „Missionsfarmdenken" überwunden und spendet seine Erträgnisse allen, ohne Ansehen der Rasse und Religion. Es ist bescheiden, nach guter kirchlicher Tradition im Aufwand sparsam und wuchert mit dem erhaltenen Talent.

Es liegt auf der Hand, daß keineswegs alle von Misereor geförderten Vorhaben dieser Idealvorstellung entsprechen. Dennoch muß anerkannt werden, daß diese scharfen Bewertungsmaßstäbe von Misereor bewußt angestrebt und nach Möglichkeit angewendet werden. Sie haben Misereor auch in der internationalen Fachwelt die Anerkennung als einer der führenden Entwicklungseinrichtungen eingebracht.

Chancen und Erfordernisse der kirchlichen Entwicklungsarbeit

Hier ist allerdings ein kurzer Hinweis darauf angebracht, daß die kirchliche Entwicklungsarbeit von Voraussetzungen ausgehen kann, die ihr im Unterschied zur staatlichen Entwicklungshilfe etwa den Start der Projekte erheblich erleichtern und außerdem die Dauer des Engagements von außen abkürzen helfen. In aller Regel findet sie nämlich eine „structure d'accueil" an Ort und Stelle vor, d. h. die personellen und organisatorischen Ansatzpunkte sind bereits gegeben. Erfahrungsgemäß ist ein Zeitraum von drei bis sechs Jahren oder sogar noch mehr zu veranschlagen, wenn diese Voraussetzungen erst zu schaffen sind. Auf diese unterschiedlichen Startbedingungen ist es zurückzuführen, daß die für kirchliche Vorhaben verfügbaren Mittel sehr viel schneller eingesetzt werden können, als dies bei der staatlichen Technischen Hilfe möglich ist.

Wenn Misereor bei einer großen Zahl von Vorhaben eine überdurchschnittlich hohe Qualität erreichen konnte, so kann dennoch nicht übersehen werden, daß alle bisherige Hilfe noch nicht ausgereicht hat, um in einem Land oder auch nur für einen größeren Bevölkerungsteil ein System von Entwicklungsstützpunkten zu schaffen und eine umfassende und strukturelle Verbesserung der Verhältnisse auf allen Gebieten, also einen globalen Entwicklungserfolg, zu erreichen.

Hierzu sind, worauf mit Recht immer wieder hingewiesen wird, erheblich mehr Mittel erforderlich, auch von kirchlicher Seite. Ebenso wichtig ist jedoch, daß auch die personellen Voraussetzungen geschaffen werden, einmal in den Entwicklungsländern selbst, dann aber auch bei den ausländischen Entwicklungsfach- und Führungskräften. Allerdings dürfen auch die Gefahren nicht übersehen werden, die sich aus den für kirchliche Verhältnisse enormen Investitionen an Menschen und Mitteln ergeben können, nicht zuletzt für die Kirche selbst. Es scheint jetzt der Zeitpunkt gekommen, eine allgemeine *Strategie der kirchlichen Hilfe* zu entwickeln, die ein gesundes Verhältnis zwischen den materiellen und den intellektuellen Investitionen herstellen hilft und die es allen Beteiligten (den nationalen Fastenaktionen und der einheimischen Kirche in den Ländern der dritten Welt ebenso wie den Missionsgesellschaften und den internationalen kirchlichen Organisationen und Hilfseinrichtungen) zumindest möglich macht, die eigenen Anstrengungen unter Anwendung gleicher Förderungsgrundsätze und Durchführungsmethoden auf gemeinsame Zielvorstellungen hin auszurichten und mit den Bemühungen der anderen zu koordinieren.

Die Wirksamkeit von Misereor darf sich jedoch nicht auf den kirchlichen Bereich beschränken. Vielmehr sollte die Aktion nunmehr damit beginnen, die Erfahrungen systematisch auszuwerten, die Ergebnisse allen in der Entwicklungshilfe Beteiligten zur Verfügung zu stellen und mit ihnen zu diskutieren. Dies wäre die Voraussetzung für die Erfüllung eines Auftrags, den Kardinal Frings dem Werk in der ersten Stunde seiner Existenz stellte, als er darauf hinwies, daß es Misereor gelingen müsse, den außerkirchlichen Bemühungen vom Evangelium her zu begegnen und ihre Motive zu überhöhen. Misereor muß also, wenn es seinem Auftrag gerecht werden will, den Versuch unternehmen, die Entwicklungsbewegung von den Motiven her richtig zu lenken und ihr – fachlich und methodisch – Impulse zu geben. Hierzu ist es notwendig, den begonnenen Dialog und die konstruktive und partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den anderen privaten Trägern von Hilfsprogrammen, in erster Linie mit der evangelischen Kirche, aber auch mit den staatlichen und internationalen Stellen fortzusetzen und zu vertiefen. Das Klima hierfür ist insgesamt erstaunlich gut.

Die Organisation und das Verhältnis zu den Partnern

Es war ein weitreichender und, rückblickend, richtiger Entschluß, die Opferbereitschaft der deutschen Katholiken für die Hungernden in der Welt in einer zentralen Aktion zusammenzufassen. Dieser Entschluß war die entscheidende Voraussetzung dafür, daß ein erhebliches Mittelvolumen nach einheitlichen Grundsätzen eingesetzt werden konnte. Es zeugt auch von der Weitsicht der katholischen Verbände, auf eigene Aktionen zu verzichten. Die Wirksamkeit von Misereor beruht nicht zuletzt auch darauf.

Andererseits besteht jetzt die Gefahr, daß die Spender der Aktion gegenüber im Grund gleichgültig bleiben oder sogar das Interesse verlieren, wenn die Hilfe anonym bleibt und nur abstrakt wirkt. Das gilt sowohl für die einzelnen Gläubigen wie auch für Gruppen und Verbände. Misereor sollte mit Nachdruck Methoden der Information entwickeln, damit die Spender einen möglichst lebendigen Eindruck von dem erhalten, was draußen mit ihrem Opfer bewirkt wird.

Die Aktion sollte darüber hinaus auch Formen dafür anbieten, daß sich – ohne Beeinträchtigung der Ergebnisse der Fastenkollekten – zusätzliche Initiativen entfalten können. Allerdings gehen, wie die bisherigen Erfahrungen lehren, derartige Sonderaktionen, wenn sie ohne Abstimmung mit der zentralen Aktion durchgeführt werden, größtenteils ins Leere oder gefährden sogar die Arbeit von Misereor; am Ende steht oft auch die nachhaltige Enttäuschung von viel gutem Spenderwillen. Misereor sollte für die Verwendung der auf diese Weise aufgebrachten Mittel Vorschläge machen und Projektideen bereithalten. Es sollte seine guten Dienste anbieten und von außen kommende Verwendungsvorschläge prüfen und Anregungen geben. Ein Erfolg wird aller-

dings vor allem davon abhängen, ob diese guten Dienste auch in Anspruch genommen werden und ob man bereit ist, sich rechtzeitig mit Misereor abzustimmen.

Die Kosten für die Prüfung der Hilfsanträge und für die Abwicklung der bewilligten Mittel in der Zentrale sind vergleichsweise sehr gering. Der Aufwand sollte keinesfalls nur der Optik wegen niedriger gehalten werden, als es im Interesse einer sachgerechten Erledigung der Aufgaben gerechtfertigt ist. Gute Mitarbeiter, die für die Prüfung der Anträge die erforderlichen fachlichen Voraussetzungen mitbringen und wenigstens die wichtigsten Projekte und die Projektverantwortlichen an Ort und Stelle kennengelernt haben, erhöhen die Wirksamkeit und helfen beträchtliche Mittel sparen. Das Sach- und Fachwissen, das sich im Lauf der Jahre auf den verschiedensten Gebieten bereits angesammelt hat – etwa auf dem Bausektor, im Bereich des Genossenschaftswesens, der Sozialdienste, der Erwachsenen- und Jugendbildung, der Landwirtschaft, um nur einige wenige Beispiele zu nennen –, die weltweiten Informationen, die dem Werk tagtäglich zufließen: über die Erfolge und Mißerfolge bei der Ausführung der Vorhaben, über die Projektträger, über ihre Schwierigkeiten und Vorstellungen, all dies bildet einen Aktivposten, der heute schon in Geld kaum mehr zu bewerten ist, der aber andererseits auch die Notwendigkeit und den Sinn einer kontinuierlich arbeitenden und angemessen ausgestatteten Zentrale deutlich macht.

Die Zentrale überweist die bewilligten Mittel dem Projektträger nicht automatisch mit der Bewilligung, sondern erst dann, wenn sie tatsächlich benötigt werden, d. h. wie dies auch hierzulande etwa beim Hausbau üblich ist, entsprechend dem Fortschreiten der Projekte. Die Projektträger haben daher in Deutschland Guthaben, über die sie nach Bedarf jederzeit verfügen können. Dieses Vorgehen bei dem Einsatz der Mittel hatte einmal den erfreulichen Nebeneffekt, daß bisher für die Kosten der Zentrale keine Spendenmittel angegriffen werden mußten; hierfür standen die Zinsen zur Verfügung, die nicht einmal alle beansprucht werden mußten. Darüber hinaus ist es aber schon wegen der Geldentwertung in zahlreichen Entwicklungsländern sinnvoll und den Spendern wie auch den Empfängern der Hilfen gegenüber nur zu verantworten, daß die Mittel erst dann dem Projektträger zufließen, wenn dieser sie auch zweckentsprechend einsetzen kann. Die Ersparnisse, die aus dem zeitgerechten Einsatz der Mittel und aus der genauen Kenntnis und der Ausnutzung der günstigsten Transfer- und Überweisungswege resultieren, sind geldwerte Leistungen von Misereor, die bereits hoch in die Millionen gehen; sie können nur von einer zentralen Stelle, die die Erfahrungen und auch die erforderlichen Verbindungen hat, erbracht werden.

Misereor ist, was häufig nicht genügend beachtet wird, niemals Projektträger. Die Verantwortung und die Durchführung der Vorhaben obliegen in jedem Fall einem Partner im Entwicklungsland. Auf der anderen Seite versteht sich Misereor keinesfalls als Geldverteilungsstelle oder gar als Bank. Es kann entsprechend den dargelegten Prinzipien den Einsatz von Mitteln unter entwicklungsfachlichen Gesichtspunkten steuern. Misereor will jedoch nicht einmal den Versuch machen, seinem Partner, dem Projektträger, auf dessen Initiative das Vorhaben beruht, eine Projektkonzeption aufzureden.

Es kann höchstens anregen, Argumente liefern, auf andere Erfahrungen hinweisen und überzeugen.

Für die Mission bedeutet allerdings selbst diese subsidiäre Rolle von Misereor einen erheblichen Eingriff, denn die Mission verfügte früher über die ihr zufließenden Spenden ausschließlich selbst. Heute werden ihre Ideen und Vorschläge geprüft, kritisiert (auch von Laien), es werden Verträge geschlossen, auf deren Einhaltung bestanden wird. In den Projekten arbeiten Laienfachkräfte, die Selbständigkeit und Verantwortung beanspruchen. Die Verwendung der Mittel wird kontrolliert und der Erfolg wird begutachtet. Die Einsicht, daß dieses Vorgehen richtig und letztlich auch vorteilhafter ist, hat sich zwar noch nicht überall durchgesetzt, sie wächst jedoch stetig.

Für die Wirksamkeit von Misereor ist es von großer Wichtigkeit, daß die Mission „mitspielt". Es kann der Aktion daher nicht gleichgültig sein, wie sie von der Mission eingeschätzt wird. Eine reibungslose Zusammenarbeit liegt im Interesse beider. Der Pflege guter Beziehungen sollte daher von beiden Seiten besondere Sorgfalt gewidmet werden. Hierzu zählen auch eine bevorzugte Information der Missionare und Missionsschwestern und die Weiterführung des Meinungs- und Erfahrungsaustauschs, wie er etwa bei den Regionalkonferenzen mit den Bischöfen aus den Entwicklungsländern während des Konzils oder bei Urlaubertagungen für Missionare schon begonnen wurde.

Misereor in der deutschen und internationalen Öffentlichkeit

Misereor ist in der *deutschen Öffentlichkeit* und auch bei den Katholiken ungenügend bekannt. Die Aktion ist kein Gegenstand leidenschaftlicher Diskussionen, weder bei Akademiegesprächen noch in der allgemeinen oder kirchlichen Publizistik. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, hat die Wissenschaft die Fragen, die mit der kirchlichen Entwicklungsarbeit zusammenhängen, noch kaum aufgegriffen. Wie eine kürzlich von Misereor in Auftrag gegebene Repräsentativumfrage ergab, bringen die Spender das Werk Misereor viel mehr mit der unmittelbaren Linderung der Not, also der Direkthilfe, in Verbindung als mit der dynamischen konstruktiven Idee, die die weltweite Wirksamkeit und das Prestige des Werkes – auch für den deutschen Namen – draußen ausmachen.

Die Antwort aus den *Entwicklungsländern* ist positiver, vielfach sogar begeistert, wie das Konzil gezeigt hat. In Lateinamerika beispielsweise ist Misereor weithin zur Idee geworden, die für soziale Gerechtigkeit, Selbsthilfe und Selbstverantwortung steht. Das hat beispielsweise schon mehrfach dazu geführt, daß Hilfsprojekte, die ihrem Typ nach den von Misereor geförderten Maßnahmen entsprechen, mit der Aktion in Verbindung gebracht werden, auch wenn die Hilfe gar nicht von Misereor gekommen ist.

Das etwas blasse Bild von Misereor in der deutschen Öffentlichkeit ist nicht zuletzt auch auf die *Öffentlichkeitsarbeit* des Werkes selbst zurückzuführen. Um an den Spen-

der heranzukommen, hat die Aktion bislang betont das Elendsmotiv in den Vordergrund gestellt. Im übrigen beschränkte sie sich im wesentlichen auf die unmittelbare Vorbereitung der Fastenkollekten. In der Zukunft sollten die Ziele und Erfahrungen von Misereor jedoch auch darüber hinaus in das Bewußtsein der allgemeinen Öffentlichkeit, nicht nur der katholischen, getragen werden. Misereor braucht den Dialog mit allen, die in der Entwicklungshilfe beteiligt sind. Die Aktion sollte diesen Dialog suchen und auch selbst mit anregen.

Misereor sollte auch sein Verhältnis zum deutschen *Klerus* aktivieren. Nicht nur weil die Mitwirkung der Pfarrer in den Gemeinden für den Sammelerfolg unentbehrlich ist, sondern besonders auch im Hinblick auf die oben erörterte pastorale Zielsetzung von Misereor. Die Gestaltung der Fastenpredigten etwa ist ein Thema, das gemeinsam aufgegriffen werden könnte.

Schließlich braucht die Entwicklungshilfe überhaupt, also auch die staatliche, eine stärkere Unterstützung von kirchlicher Seite. Nur wenn alle Kräfte zusammenwirken, kann die Entwicklungshilfe, wie dies der frühere Entwicklungsminister Scheel einmal forderte, zur Sache des ganzen deutschen Volkes werden. Dies braucht keineswegs zu einer Vermischung oder gar Gleichschaltung der Motive und Zielsetzungen der staatlichen Entwicklungspolitik mit der kirchlichen Tätigkeit in den Entwicklungsländern zu führen. Befürchtungen sind nach den bisherigen Erfahrungen unbegründet. Staat und Kirchen haben ihre Bereitschaft und Fähigkeit, trotz unterschiedlicher Motive und Zielsetzungen konstruktiv und partnerschaftlich zusammenzuarbeiten, im Rahmen des aus Bundesmitteln geförderten kirchlichen Entwicklungsprogramms bereits unter Beweis gestellt. Es geht vielmehr um die Verankerung der Entwicklungshilfe im Bewußtsein des deutschen Volkes, um ein besseres Verständnis von der Bedeutung der Entwicklungshilfe und auch von ihren Schwierigkeiten. Dies alles sind Aufgaben für die Öffentlichkeitsarbeit von Misereor.

Misereor kann ein Erfolg werden, wenn es mehr ist als eine Geldsammelaktion, mehr als eine Entwicklungsorganisation. Dann, wenn es zur *Idee* wird. Zu einer Idee, die Menschen, Geber wie Empfänger, in Bewegung bringt und sie, um Christi willen, zu Partnern macht.

Walter M. Abbott SJ

Auf dem Weg zu einer ökumenischen Bibel

Im Bericht des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen für das Jahr 1966 befindet sich unter dem Titel „Zusammenarbeit mit den Bibelgesellschaften" folgender Text:

> Der Heilige Vater hat das Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen mit dem Studium der Frage der Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Bibelgesellschaften bei der Verbreitung der Heiligen Schrift beauftragt, so wie dies in der Konstitution des II. Vatikanums „Über die göttliche Offenbarung" vorgesehen ist. Die Bischofskonferenzen wurden in der Sache befragt. Kontakte mit den Bibelgesellschaften wurden aufgenommen[1].

Hinter diesen kurzen Angaben liegt eine lange Geschichte der Bemühungen um eine gemeinsame Bibel.

Vierhundert Jahre lang, seit der Zeit der protestantischen Reformatoren bis zur Mitte unseres Jahrhunderts, betrachteten die getrennten Gruppen der Christen die Bibelübersetzungen der anderen mit Mißtrauen – nicht immer ohne jeglichen Grund. Jedoch wurde im 20. Jahrhundert die Bibelforschung bei Katholiken und Protestanten so sachlich, daß die Wissenschaftler eine Übereinstimmung darüber für möglich hielten, welche hebräischen und griechischen Handschriften die beste Grundlage für eine Übersetzung abgeben könnten. Nach dem zweiten Weltkrieg sahen sie auch die Möglichkeit, zu gemeinsamen Übersetzungen in moderne Sprachen zu kommen.

Es war nicht das erste Mal, daß ein solcher Gedanke unter den Christen auftauchte. Im Jahr 1669 veröffentlichte das Haus Elzevier in Amsterdam eine Übersetzung der Bibel. Von 1676 an bat Richard Simon die französischen Protestanten, mit katholischen Exegeten an einer gemeinsamen Durchsicht dieser Übersetzung zusammenzuarbeiten. Aber die Zeit war noch nicht reif. Simon mußte sein Projekt wegen der heftigen Polemiken zwischen Schweizer Protestanten und französischen Ordensleuten aufgeben.

Im Jahr 1866 machten drei Franzosen einen neuen Versuch in der gleichen Richtung: ein protestantischer Pastor, Emmanuel Petabel, ein katholischer Priester, Etienne Blanc, und ein jüdischer Gelehrter, Lévy Bing. Sie gründeten eine „Nationale Gesellschaft für eine neue Übersetzung der Heiligen Bücher in die französische Sprache". Sie wollten eine für alle Kirchen annehmbare Übersetzung schaffen. Jedoch waren die Zeiten jetzt

[1] Der Bericht wurde verfaßt für das Anfang 1967 erscheinende Jahrbuch „Attività della Santa Sede".

nicht viel besser als 200 Jahre vorher. Auch dieses Projekt mußte den Angriffen von allen Seiten geopfert werden.

Heute ist alles ganz anders. In 17 Sprachen gebrauchen Katholiken in der ganzen Welt mit Erlaubnis ihrer Bischöfe Übersetzungen, die von den traditionell protestantischen Bibelgesellschaften herausgegeben wurden. Darüber hinaus arbeiten Katholiken und Protestanten miteinander an 20 anderen Projekten der Bibelgesellschaften, um Bücher der Heiligen Schrift zu übersetzen oder Übersetzungen zu verbessern[2].

Das Zweite Vatikanum und die Bibelgesellschaften

Während des 19. Jahrhunderts wurden die Katholiken mehrmals durch römische Verlautbarungen vor den Veröffentlichungen der Bibelgesellschaften gewarnt. Zum Teil waren diese traditionell protestantischen Vereinigungen an den Schwierigkeiten selbst schuld; denn die Verbreiter ihrer Bibeln rekrutierten sich gewöhnlich aus jenem Typ von Fanatikern, die unter dem katholischen Volk Bekehrungsversuche machten oder sich zu antikatholischer – oder genauer: antirömischer – Propaganda hinreißen ließen, um „ihre Nachbarn für das Evangelium zu gewinnen", wie sie sich ausdrückten.

Glücklicherweise standen die Bibelgesellschaften in den Spitzen ihrer Organisation in enger Verbindung mit der sachgebundenen Bibelwissenschaft auf katholischer wie auf protestantischer Seite. Die Leiter der Gesellschaften waren sich ständig bewußt, daß ihre Organisationen in jedem Fall zu dem Zweck gegründet waren, „der Kirche" oder „den Kirchen zu dienen". Deswegen wurde auch ihr Interesse wach, als die katholische Kirche der Bibel immer größere Aufmerksamkeit zuzuwenden begann. Als schließlich auf dem Zweiten Vatikanum eine Konstitution vorbereitet wurde, die erklären sollte: die Kirche wünsche, daß alle die Bibel besitzen und kennen, da stellte sich den Bibelgesellschaften wie von selbst die Frage, ob sie nicht auch der katholischen Kirche ihre Dienste zur Verfügung stellen sollten. Durch die Konzilsdiskussionen wie auch durch die Entwicklung der Bibelwissenschaft ermutigt, richteten die Leiter der Bibelgesellschaften den 1964 auf ihrer Tagung in Driebergen (Niederlande) veröffentlichten Aufruf für eine gemeinsame Bibel auch an die katholische Kirche und luden sie ein, diesen schon Jahrhunderte alten Wunsch gemeinsam mit ihnen zu erfüllen.

In den letzten Jahren hatten sich die katholischen Bischöfe und die Leiter der anderen Kirchen bereits in zunehmendem Maß mit der Frage nach der Möglichkeit eines gemeinsamen Bibeltextes und einer gemeinsamen Bibelübersetzung befaßt[3]. Bei Beginn

[2] Die gesamte Statistik wird wahrscheinlich vom Zentralamt der Vereinigten Bibelgesellschaften (London) und vom Einheitssekretariat veröffentlicht werden.

[3] In der Zeitschrift „America" machte sich von 1959 an (mit einem Artikel „The Bible is a Bond", 24. Okt. 1959, 100–102) der Verfasser dieses Beitrags zum Anwalt dieser Idee. Unterstützung kam von seiten mehrerer Kardinäle, die 1963 zwischen der 1. und 2. Session des II. Vatikanums interviewt wurden. Diese Interviews, gesammelt in dem Buch „Twelve Council Fathers" (New York: Macmillan 1963), vermittelten die Idee einer gemeinsamen Bibel vielen anderen Konzilsvätern.

des Konzils wußten eine Reihe von Konzilsvätern um die Chancen, die eine gemeinsame Bibel für die Einheit der Christen bietet. Der Verwirklichung dieser Idee standen jedoch zahlreiche Schwierigkeiten im Weg, auch im schönsten Frühling des Ökumenismus. So nehmen die meisten Protestanten manche Bücher oder Teile von Büchern nicht in den Kanon der Schrift auf. Katholiken und Protestanten haben, vor allem in den Missionen, für die theologischen Begriffe einen unterschiedlichen Wortschatz gebildet, der ihnen so sehr ans Herz gewachsen ist, daß es in manchen Fällen den Anschein hat, er würde die christlichen Gruppen für immer voneinander trennen. Schließlich herrschen schwerwiegende Differenzen in den Ansichten über die Anmerkungen zum Bibeltext.

Trotzdem nahm das Konzil die Frage nach einer gemeinsamen Bibel in seine Überlegungen auf. Das Ergebnis sind zwei Abschnitte aus dem 6. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, die am 18. November 1965 verabschiedet wurde. Der erste gestattet die Zusammenarbeit mit den anderen Christen bei der Übersetzungsarbeit, der zweite drängt auf Gemeinsamkeit bei der Verbreitung der Bibel:

> „Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offenstehen ... Wenn die Übersetzungen bei sich bietender Gelegenheit und mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit auch mit den getrennten Brüdern zustande kommen, dann können sie von allen Christen benutzt werden."
>
> „Darüber hinaus sollen mit entsprechenden Anmerkungen versehene Ausgaben der Heiligen Schrift geschaffen werden, die auch Nichtchristen gebrauchen können und die ihren Verhältnissen angepaßt sind. Die Seelsorger und die Christen jedes Standes sollen auf jede Weise klug für ihre Verbreitung sorgen." [4]

Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten. Auf der Tagung des „Rates der Vereinigten Bibelgesellschaften" vom 16.–21. Mai 1966 in Buck Hill Falls (Pennsylvania/USA) beschlossen die Vertreter der hier zusammengeschlossenen 37 nationalen Bibelgesellschaften einstimmig, mit den Katholiken im Sinn der Konzilsbeschlüsse bei der Übersetzung und der Verbreitung der Bibel zusammenzuarbeiten. Es wurde außerdem beschlossen, im Lauf der nächsten zwei Jahre diese Zusammenarbeit bei Einzeltreffen der Bibelgesellschaften in Europa zu besprechen, um bei den Mitgliedern und den mitarbeitenden Kirchen Verständnis zu wecken und ihnen die notwendigen Beschlüsse auf der Ebene der örtlichen Vereinigungen zu ermöglichen.

Das Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen wurde eingeladen, zu der Tagung in Buck Hill Falls und zu den Tagungen in Europa Beobachter zu entsenden. Der Rat der Vereinigten Bibelgesellschaften hat auch allen, die ihre Bibeln von Tür zu Tür anbieten, deutlich erklärt, daß sich die Zeiten geändert haben und daß antikatholische Propaganda nicht mehr am Platz ist: ein Zeichen und ein Beweis für die Aufrichtigkeit ihrer Absichten. Tatsächlich läßt die Tätigkeit der allzu aufdring-

[4] Konstitution über die Göttliche Offenbarung Nr. 22, 25.

lichen Werber der Bibelgesellschaften nach. Sie verlegen sich jetzt mehr auf systematisch geplante Aktionen in Zusammenarbeit mit den örtlichen Kirchen, um die Bibel auch an abständige Christen und an Nichtchristen zu bringen.

Ein Studienauftrag

Seit zwei Jahren hatte Kardinal Bea als Leiter des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen das Interesse der Bibelgesellschaften für die katholische Kirche und die Bibelbewegung bei den Katholiken aufmerksam verfolgt. Wenn Wünsche für inoffizielle Diskussionen an ihn herangetragen wurden, kam er ihnen sofort entgegen. Auf einem solchen Treffen in Crêt Bérard (Schweiz) Ende 1964 wurde eine Reihe von Leitsätzen für eine mögliche katholisch-protestantische Zusammenarbeit bei der Bibelübersetzung erarbeitet. Als die Bibelgesellschaften so positiv auf die Offenbarungskonstitution des Konzils reagierten und sich um die Teilnahme eines katholischen Beobachters an ihrer Tagung in Buck Hill Falls bemühten, hielt der Kardinal die Zeit für gekommen, diese Entwicklung mit Papst Paul VI. zu besprechen.

Der Papst beauftragte daraufhin am 4. April 1966 das Einheitssekretariat mit dem Studium der Probleme um die Übersetzung, die Veröffentlichung und die Verbreitung der Bibel in der ganzen Kirche, ferner mit dem Studium der Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit den Vereinigten Bibelgesellschaften bei der Übersetzung und Verbreitung der Bibel, wie es im Konzil empfohlen worden war.

Gewisse Tatsachen waren weithin bekannt. Zahlreiche Bischöfe wußten, daß – wenigstens in ihren Gebieten – die Bibelgesellschaften über umfassende und sachliche Kenntnisse des Hebräischen, des Griechischen und der modernen Sprachen verfügen. Die Bibelgesellschaften betrachten sich selbst als „Dienerinnen" der Kirche oder der Kirchen mit dem alleinigen Ziel, die Bibel „in die vielen Zungen der Menschen" zu übersetzen und sie in erschwinglichen Ausgaben möglichst weit zu verbreiten. Ursprünglich von den Erweckungsbewegungen ausgegangen, hatten die Bibelgesellschaften immer für die protestantischen Kirchen gearbeitet. Als jetzt die katholische Kirche wünschte, die Bibel in den Händen aller zu sehen, waren sie sofort bereit, auch ihr behilflich zu sein. Sie hatten das Empfinden, das Zweite Vatikanische Konzil habe sie zu ihrer ursprünglichen Idee zurückgebracht: der ganzen Kirche zu dienen und die Bibel der ganzen Welt zu bringen.

Papst Paul VI. wollte mit seinem Auftrag die Bedürfnisse und die Möglichkeiten in der ganzen Kirche feststellen. Konnte man mit den Bibelgesellschaften tatsächlich zusammenarbeiten? Gab es Lösungen für die vielfältigen Schwierigkeiten?

Im Rahmen dieser Arbeit wurde eine Umfrage an die Bischofskonferenzen und die Gebiete ohne Bischofskonferenzen gerichtet. In jeder Region sollte ein Fachmann bis zum 15. Dezember einen ausführlichen Fragebogen beantworten. Eine Abschrift dieses Fragebogens sollte zwischen Oktober 1966 und Mai 1967 an jeden Bischof gehen, da-

mit persönliche Bemerkungen nachgetragen werden können. Die Antwort war beachtlich und ging bei weitem über das gewöhnliche Ergebnis von Fragebogenaktionen hinaus – ein Beweis für das rege Interesse, das die Bischöfe der Bibel und der gemeinsamen Bibelarbeit entgegenbringen.

Die Umfrage hat gezeigt, welche katholischen Bibelübersetzungen unzureichend, welche gut, welche verbesserungsbedürftig sind. Man sieht, welche neuen Projekte laufen und wo eine Zusammenarbeit bereits besteht. Die meisten Gebiete hatten fast nichts über eine Verwendung der Bibel in der Seelsorge zu berichten: kein Bibelsonntag, keine Bibelwoche, keine Bibelbewegung, kein Programm für eine Verbreitung der Bibel an die verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Nach dem Studium des Berichts fügte jedoch mehr als ein Bischof Bemerkungen bei, die ein klares Wissen um die Notwendigkeit verstärkter Bemühungen für die Bibel zeigen. In fast allen Antworten wird auch die Zusammenarbeit mit den Bibelgesellschaften begrüßt. Man hat die Möglichkeiten erkannt und wünscht, daß sie genutzt werden, möglichst auch mit Hilfe der Bibelgesellschaften.

Beide Seiten sind aufeinander angewiesen. Die Bibelgesellschaften sind in der ganzen Welt tätig. Ihre Vorsitzenden sind meist Laien, die an weltweite Entscheidungen gewöhnt sind. Die Vereinigungen sind jedoch nicht groß genug, um ihr Ziel, die Übersetzung der Bibel in alle Sprachen, allein erreichen zu können. Die katholische Kirche wiederum ist zwar die größte christliche Kirche und besitzt hervorragende Gelehrte. Aber auch sie ist zu klein für die riesige Übersetzungsarbeit, die heute geleistet werden muß.

Das Zweite Vatikanum entschied sich für die Liturgie in der Volkssprache. In einer Reihe von Sprachen gab und gibt es jedoch noch keine Bibelübersetzung und deswegen auch keinen Text für die Verwendung in der Liturgie. Die ganze Bibel wurde bis heute in etwa 250 Sprachen übersetzt, das Neue Testament in etwa 300. Wenigstens ein Buch der Bibel gibt es in etwas mehr als 700 Sprachen (die Statistik der Vereinigten Bibelgesellschaften nennt die Zahl 716). Aber in rund 1000 Sprachen fehlt noch jegliche Bibelübersetzung[5]. Diese Arbeit ließe sich selbstverständlich schneller leisten, wenn sich die katholische Kirche und die Bibelgesellschaften zu einer weltweiten Zusammenarbeit entschließen könnten.

In Asien – ohne China und Japan – stehen 133 Millionen Kinder im Schulalter. Im Jahr 1960 erhielten davon etwa 67 Millionen irgendeine Art von Unterricht – aber es wurden dort in diesem Zeitraum nur drei Millionen Exemplare der Evangelien von den Bibelgesellschaften verteilt. Sollte sich, wie man heute annimmt, die Bevölkerung der Welt bis zum Jahr 2000 verdoppeln und sollten die meisten Menschen dann lesen können, dann verlangt das Ziel der Bibelgesellschaften – „eine Bibel in jedem Heim

[5] „Sprache" wird hier in einem weiteren Sinn gebraucht, so daß auch bedeutende Dialekte eingeschlossen sind, z. B. Kinois oder kiKongo, ein Dialekt der liNgala-Sprache, der von 4 der 14 Millionen Kongolesen gesprochen wird (davon eine Million in der Hauptstadt Kinshasa), aber bis jetzt keine Schriftsprache ist, ja überhaupt noch keine Schrift besitzt.

und ein Neues Testament in der Hand eines jeden Christen" – den Einsatz ganz anderer Kräfte als bisher. Es ist deswegen nicht verwunderlich, daß den Bibelgesellschaften so viel an dem neuen katholischen Interesse für die Bibel liegt.

Aussichten für die Zukunft

Natürlich haben nicht alle Mitglieder der Bibelgesellschaften Verständnis für diese Entwicklung zur Zusammenarbeit in der Bibelwissenschaft und bei der Veröffentlichung und Verbreitung der Bibel. Auch manche Katholiken halten ein solches Zusammengehen für schwierig. Auf beiden Seiten ist es deswegen notwendig, Seelsorgern und Laien die Richtigkeit und die Notwendigkeit dieses Weges zu erklären. Die weithin beachtete Tagung in Rom, wo sich am 5. Januar 1967 Übersetzer und Bibelwissenschaftler der Bibelgesellschaften und der katholischen Kirche trafen, hatte nicht zuletzt den Zweck, solche Zweifel zu zerstreuen und Verständnis für die gemeinsame Arbeit zu wecken[6].

Das Schlußdokument der Konferenz kann nicht veröffentlicht werden, bevor es nicht vom Papst und vom Exekutivkomitee der Bibelgesellschaften studiert und approbiert ist. Aber gewisse Tatsachen waren vor der Tagung evident. So weiß man, daß jede Diskussion über eine Zusammenarbeit bei Übersetzungen folgende Punkte ins Auge fassen muß: den hebräischen und griechischen Urtext, die Behandlung der deuterokanonischen Bücher, das Problem der Anmerkungen und schließlich die Verfahrensweise bei einer gemeinsamen katholisch-protestantischen Übersetzungsarbeit.

Bei dem inoffiziellen Treffen in Crêt Bérard wurden Richtlinien für die Behandlung dieser Fragen ausgearbeitet. Das entsprechende Dokument ging dann an die Bibelgesellschaften und an katholische Exegeten, vor allem an solche, die schon Erfahrung in ökumenischer Zusammenarbeit hatten. Die Diskussionen der folgenden zwei Jahre ließen es angezeigt erscheinen, auf einer zweiten Tagung die Grundsätze gemeinsam zu überarbeiten. Das war der Zweck des römischen Treffens vom 5. Januar.

Die Tagung sollte, wie Kardinal Bea in seiner Eröffnungsrede betonte, „die Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen den Bibelgesellschaften und der katholischen Kirche in einem für die Zukunft der Kirche grundlegenden und lebenswichtigen Werk klären, nämlich bei der Übersetzung und Verbreitung der Bibel". Der Kardinal fügte hinzu: „Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt: Die Möglichkeit unserer Zusammenarbeit gehört zu den wichtigsten Ereignissen in der heutigen Geschichte der Christenheit."

[6] An dem Treffen nahmen 10 Vertreter der Bibelgesellschaften und 13 Katholiken teil, darunter Kardinal Bea, der Sekretär des Einheitssekretariats Bischof J. G. M. Willebrands, und der Verfasser dieses Beitrags.

Hubert Hermans

Der Streit um die Konfessionsschule

Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in der Bundesrepublik

Seit langem vergeht kaum ein Tag ohne neue Meldungen über die schulpolitischen Schwierigkeiten in der Bundesrepublik Deutschland. Vier „Hauptkriegsschauplätze" beherrschen das Bild: Baden-Württemberg (oder genauer: der südwürttemberg-hohenzollernsche Landesteil), Bayern, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz, also die Bundesländer oder Landesteile mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung. Geht man der Entstehungsgeschichte dieser Auseinandersetzungen nach, so entdeckt man, daß der erste Anstoß nicht in diesen Ländern, sondern in Niedersachsen erfolgte und daß er lange Zeit am Ort der jetzigen Auseinandersetzungen kaum bemerkt oder in seiner Bedeutung nicht richtig eingeschätzt wurde.

Diesen Anstoß gab das Gesetz über das öffentliche Schulwesen in Niedersachsen vom 15. 9. 1954. Es bedrohte in den früher zu Preußen gehörenden Landesteilen den Fortbestand der dort gemäß dem Preußischen Schulgesetz von 1906 eingerichteten Bekenntnisschulen. Es erklärte alle öffentlichen Schulen grundsätzlich zu christlichen (Gemeinschafts-)Schulen und machte die Errichtung von Bekenntnisschulen von einer Reihe von Voraussetzungen abhängig, von denen hier nur die wichtigsten herausgegriffen werden sollen:

1. Durch die Errichtung einer Bekenntnisschule durfte der Bestand mindestens eines Gemeinschaftsschulsystems von angemessenem Ausbaustand im Bereich des Schulträgers nicht beeinträchtigt werden und die Bekenntnisschule durfte in ihrem Ausbau nicht wesentlich hinter einem der Größe des Schulträgers angemessenen Schulsystem zurücktreten.
2. Den Antrag auf Errichtung einer Bekenntnisschule mußten die gesetzlichen Vertreter von mindestens 120, im Bereich eines Schulträgers mit über 5000 Einwohnern von mindestens 240 Schülern stellen, und ein erfolglos gebliebener Antrag sollte erst nach 2 Jahren wiederholt werden können.
3. Im Bereich eines Schulträgers, dem eine Schule von weniger als 5 Stufen angemessen wäre, sollten mehrere bestehende öffentliche Volksschulen mit Inkrafttreten des Gesetzes zu einer Schule für Schüler aller Bekenntnisse zusammengefaßt werden.

Daß diese Bestimmungen mit dem Artikel 23 des Reichskonkordats vom 10. 9. 1933 sachlich unvereinbar waren, ist außer Zweifel. Der Verfassungsstreit zwischen der Bundesregierung und dem Land Niedersachsen, ob das Land Niedersachsen durch den Verstoß gegen das Konkordat ein Recht des Bundes auf Respektierung der für ihn

verbindlichen internationalen Verträge verletzt habe, endete am 26. 3. 1957 mit dem bekannten Karlsruher Urteil, wonach zwar die völkerrechtliche Gültigkeit des Konkordats bestätigt, eine verfassungsrechtliche Bindung des Landesgesetzgebers an die Schulbestimmungen des Reichskonkordats jedoch verneint und dem Bund auf Grund der verfassungsmäßigen Kompetenzverteilung die Möglichkeit abgesprochen wurde, in einem Land die Erfüllung der Schulbestimmungen des Reichskonkordats durchzusetzen.

Es ist müßig, darüber zu streiten, ob für die Väter des niedersächsischen Schulgesetzes von 1954 die Beseitigung der Bekenntnisschulen das bestimmende Motiv war, oder ob dieser Erfolg nicht ungern als Nebeneffekt bei dem Vorhaben einkalkuliert wurde, von der wenig gegliederten Volksschule zu möglichst voll gegliederten, wenn nicht gar mehrzügigen Volksschulsystemen zu kommen. Denn dieses bildungspolitische Ziel trat überall in der Bundesrepublik in den folgenden Jahren in den Mittelpunkt aller schulpolitischen Überlegungen und Aktionen. Während von 1961 ab zwischen dem Vatikan und dem Land Niedersachsen Verhandlungen über eine konkordatäre Beilegung der Differenzen in der Schulfrage unter strengster Vertraulichkeit anliefen, begann in den Kultusministerien aller Länder und in der Ständigen Konferenz der Kultusminister die systematische Vorarbeit für eine den heutigen Verhältnissen angepaßte organisatorische und strukturelle Neuordnung unseres gesamten Schulwesens mit Schwerpunkt auf dem Gebiet der Volksschule. Die wachsende Einsicht in die Notwendigkeit einer Verlängerung der Pflichtschulzeit um ein neuntes Schuljahr führte zwangsläufig zu der Erkenntnis, daß heute wenig gegliederte Schulen, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, den Bildungserwartungen und Bildungsanforderungen nicht mehr entsprechen.

Die Haltung der Parteien und der katholischen Kirche

Die deutschen Länder beziehungsweise Landesteile, in denen auf Grund von Verfassung und Gesetzen die Volksschule nur als Gemeinschaftsschule oder christliche Gemeinschaftsschule bestand, taten sich bei der Verwirklichung der neuen Schulorganisation selbstverständlich leichter als die Länder, in denen das Elternrecht auf Wahl der Schulart verfassungsrechtlich verankert war. Nicht als ob nicht auch dort, vor allem in ländlichen Bezirken, gemeindlicher Partikularismus („Unsere Kinder gehören in unsere Schule!") anfänglich zu Schwierigkeiten und Widerständen geführt hätte; diesem Ressentiment war aber wesentlich leichter zu begegnen als dort, wo sich damit noch die Gewöhnung an konfessionelle Trennung verband. Daß nun die ersten Schulzusammenfassungen in den von SPD-Mehrheiten regierten Ländern Niedersachsen und Hessen in Angriff genommen wurden (in den drei sozialdemokratisch regierten Stadtstaaten Berlin, Bremen und Hamburg war die Ausgangslage von vornherein anders), erregte in katholischen Kreisen den Verdacht, hier werde nach alter

marxistisch-sozialistischer Tradition der Versuch unternommen, die Religion aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Das Godesberger Programm der SPD war zwar einer Festlegung in der Schulfrage sorgfältig ausgewichen, und der Entwurf der bildungspolitischen Leitsätze der SPD vom Juli 1963 erklärte sogar, daß die Partei aus staatspolitischen und pädagogischen Gründen die Gemeinschaftsschule vorziehe, daß aber den Kindern solcher Eltern, die einer durch ihren Glauben ganzheitlich bestimmten Erziehung den Vorrang gäben, der Besuch einer Bekenntnisschule ermöglicht werden solle und daß keine der vom Staat durch Gesetz zugelassenen Schularten diskriminiert werden dürfe. Aber in den innerparteilichen Auseinandersetzungen wurde doch deutlich, daß die Verfechter der Gewissensfreiheit auf dem Schulsektor – immerhin Männer wie der Parteivorsitzende Brandt, die Bundestagsabgeordneten Dr. Arndt und Dr. Heinemann – auf heftigen Widerstand stießen und ihr Konzept zunächst nicht durchsetzen konnten.

Trotzdem bleibt es höchst bedauerlich, daß sowohl katholisch-kirchliche Stellen als auch die CDU/CSU in den von ihr regierten Ländern allzulange die Schulfrage so gut wie ausschließlich unter dem ideologischen Gesichtspunkt der Abwehr glaubens- und kirchenfeindlicher Bestrebungen beziehungsweise des politischen Gegensatzes zur SPD sahen, anstatt sich in erster Linie mit der Frage der Sachgerechtigkeit bestimmter Lösungen zu befassen. Was die kirchliche Seite betrifft, so hatte als erster Kardinal Döpfner bereits im Februar 1963 geäußert, bei der Errichtung von Zentralschulen auf dem Land dürfe man nicht versuchen, die Entwicklung aufzuhalten, die kommen müsse und kommen werde. Aber schon die Verlautbarung der bayerischen Bischöfe vom 22. 4. 1963 verknüpfte die an sich wünschenswerte Zusammenlegung kleiner Schulen mit einer Fülle von Bedingungen, die in der Praxis sehr schwer vereinbar sind. Und die Verlautbarung aller deutschen Bischöfe zur Frage der zeitgerechten Landschule (am 15. 11. 1963 von Rom aus) wehrte sich gegen die Vorstellung, „als sei die Zusammenlegung der wenig gegliederten Schulen das Allheilmittel für die Bildungsförderung des Landkindes", und verschärfte den eben erwähnten Bedingungskatalog noch weiter.

Diese zunehmend retardierende Haltung der katholischen Kirche war um so bemerkenswerter, als sich die CDU inzwischen, vielleicht weniger aus neuer Überzeugung als unter dem Druck einer Veränderung der politischen Landschaft, zur Räumung bisher gehaltener Positionen veranlaßt sah. Nachdem es der FDP bei der Bundestagswahl 1961 gelungen war, ihrem Erscheinungsbild einen deutlichen Kontrast zu dem der CDU zu geben und so die absolute Mehrheit der CDU zu brechen, lag es nahe, daß sie auch für die kommenden Landtagswahlen nach geeigneten Kontrastmöglichkeiten suchen und sie gerade auf dem Gebiet der Kulturpolitik finden würde. Der Wahlkampf vor der rheinland-pfälzischen Landtagswahl im Frühjahr 1963 bot eine besonders günstige Gelegenheit. Nachdem auch dort die CDU ihre absolute Mehrheit verlor, sah sie sich bei den Koalitionsverhandlungen einer kulturpolitischen Einheitsfront von SPD und FDP gegenüber. Wollte sie überhaupt noch Einfluß auf den in

vielen Fällen entscheidenden Gesetzesvollzug durch die öffentliche Verwaltung wahren, so mußte sie ihren früheren Widerstand gegen die durchgängige Zusammenfassung der Volksschulen zu möglichst weit gegliederten Systemen aufgeben. Der Entschluß fiel um so schwerer, als er die Zustimmung der CDU zur Beseitigung jener Verfassungsklausel erforderte, wonach ein geordneter Schulbetrieb auch durch eine einklassige Schule gewährleistet sein sollte.

Ein neues Schlagwort

Fast im gleichen Augenblick, als die deutschen Bischöfe von Rom aus ihre Vorbehalte gegen Mittelpunktschulen und durchgegliederte Schulen anmeldeten, begann ein neuer Abschnitt der Vorgeschichte der augenblicklichen bildungspolitischen Situation. In der Illustrierten „Stern" erschien Anfang November 1963 ein Bericht unter der aufreizenden Überschrift: „Sind Katholiken dümmer?", an dem sich sofort eine alle Kreise der Öffentlichkeit erfassende Diskussion über den Bildungsstand in der Bundesrepublik entzündete. Schon dieser Bericht führte einen wuchtigen Angriff auf die wenig gegliederten Volksschulen und verwies auf den Zusammenhang zwischen Konfessionsgliederung und Schulzustand. Nun bedurfte es nur noch eines eingängigen Schlagworts, um die öffentliche Meinung auf den gewünschten Kurs zu setzen. Das Verdienst, dieses Schlagwort erfunden zu haben, gebührt Georg Picht, der einer im Februar 1964 erscheinenden Artikelserie in „Christ und Welt" die zündende Überschrift „Die deutsche Bildungskatastrophe" gab. Wenn überhaupt noch eine Ausweitung der öffentlichen Diskussion möglich war, so wurde sie durch dieses Stichwort erreicht. Dadurch, daß Picht auch den ökonomischen Aspekt der Bildung dargestellt hatte – die Bedeutung eines hohen Bildungsstandes nicht nur für das Sozialprestige des einzelnen, sondern auch für die wirtschaftliche Weltgeltung eines Volkes – und daß seine Ausführungen über Kritik und Gegenkritik selbst in die Spalten der regionalen Presse drangen, wurde das Interesse weiter Kreise geweckt, die sich bisher mit der Materie nicht befaßt hatten, nun aber begierig die ihnen eingängige Argumentation aufnahmen. Vor allem das statistische Material mit Vergleichszahlen über Schulerfolge in den verschiedenen deutschen Bundesländern mußte den Eindruck erwecken, daß die überwiegend katholischen und zugleich von der CDU regierten Länder sich in einem deutlichen Bildungsrückstand gegenüber den Ländern mit überwiegend evangelischer Bevölkerung und sozialdemokratischer Regierung befänden.

Offenbar bedurfte es dieses massiven Anstoßes, um auch die innerkatholische Bildungsdiskussion in Gang zu setzen. Schon auf der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 18. bis 21. 3. 1964 beschäftigte sich ein Arbeitskreis mit dem bezeichnenden Titel „Der deutsche Katholizismus in der kulturpolitischen Auseinandersetzung" mit der spezifisch katholischen Lage. Der Bericht von Oberstudien-

direktor Dr. Frohn[1] bestätigte einen katholischen Bildungsrückstand. Zum gleichen Ergebnis kam Pater Erlinghagen in einem Aufsatz vom April 1964[2]. So konnte es denn nicht ausbleiben, daß die katholische Bildungssituation auch auf dem 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart Anfang September 1964 sowohl in den öffentlichen Versammlungen als auch in der Delegiertenversammlung kritisch beleuchtet wurde und daß dort die katholischen Verbände den Anstoß zur Bildung des Kulturbeirats beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken gaben, der sich seit April 1965 in Plenarkonferenzen und besonderen Arbeitsausschüssen ständig um katholische Antworten auf die aktuellen Probleme der Bildung und der Kulturpolitik bemüht.

Das Hamburger Schulabkommen

Das ereignisreiche Jahr 1964 sollte aber nicht zu Ende gehen, ohne daß auch im staatlichen Bereich noch ein entscheidender Anstoß für die künftige Entwicklung gegeben worden wäre. Das geschah mit dem sogenannten Hamburger Abkommen der Ministerpräsidenten der Länder der Bundesrepublik zur Vereinheitlichung auf dem Gebiet des Schulwesens vom 28. Oktober 1964. Das Abkommen war von der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder erarbeitet worden und ist das Ergebnis der jahrelangen Bemühungen der Länderkultusverwaltungen um eine neuzeitliche Gesamtgestaltung unseres Schulwesens.

Zwei Bestimmungen, die in ihrem Sinngehalt unterschiedlich interpretiert wurden, sollten sich schon bald als Ausgangspunkt der schulpolitischen Auseinandersetzungen erweisen, in denen wir immer noch stehen. Die erste dieser Bestimmungen – die Ausdehnung der Schulpflicht auf 9 Jahre – konnte nur dem Nichtfachmann harmlos erscheinen. Auch die zweite, mit der ersten zusammenhängende Vorschrift war in ihren Auswirkungen nur für den Fachmann durchschaubar. Sie steht im Abkommen unter dem unauffälligen Titel „Einheitliche Bezeichnungen im Schulwesen". Die einen wollen dies bloß als Auswirkung einer inneren Reform der Volksschule, die anderen als das Ende der Volksschule im bisherigen Sinn verstanden wissen. Nach dem Abkommen trägt die für alle Schüler gemeinsame vierjährige Unterstufe die Bezeichnung „Grundschule". Die auf ihr aufbauenden Schulen heißen „Hauptschule", „Realschule" oder „Gymnasium". Erst dann wird gesagt, daß „Grundschule" und „Hauptschule" auch die Bezeichnung „Volksschule" tragen können. An allen übrigen Stellen des Abkommens ist nicht mehr von der „Volksschule", sondern nur noch von der „Grundschule" oder der „Hauptschule" die Rede.

[1] R. Frohn, Der deutsche Katholizismus in der kulturpolitischen Auseinandersetzung, in: Berichte und Dokumentationen, hrsg. vom Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bd. 2 (Köln 1965) 23–60.

[2] K. Erlinghagen, Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken, in dieser Zschr. 174 (1964) 50–60.

Die Volksschulfrage wurde zuerst durch die Einführung eines 9. Pflichtschuljahres aufgeworfen. Es hatte sich gezeigt, daß ein 9. Schuljahr nur dann sinnvoll werden kann, wenn Lehrplan und Unterrichtsgestaltung mindestens für die drei letzten Schuljahre einheitlich neu entworfen werden. Angesichts der immer zunehmenden Kommunikation über Staatsgrenzen und Kontinente hinweg, insbesondere der Internationalität des Arbeitsmarktes, konnte auch der Fremdsprachenunterricht nicht allein auf die bisher sogenannten weiterführenden Schulen (Realschulen und Gymnasien) beschränkt bleiben, sondern mußte auf die Pflichtschule ausgedehnt werden. Ein sinnvoller Fremdsprachenunterricht verlangt aber unbestritten einen möglichst frühen Beginn.

Diese beiden Erfordernisse – 9. Pflichtschuljahr und Fremdsprachenunterricht in der Pflichtschule – drängten dazu, die Grenze der sogenannten „Volksschuloberstufe" an den Beginn des 5. Schuljahrs zu verlegen und für die fünf letzten Pflichtschuljahre ein einheitliches Unterrichtskonzept unter Einbeziehung einer Fremdsprache zu entwerfen. Damit war aber – und das war das eigentlich Entscheidende – zwangsläufig das Ende der ungegliederten oder wenig gegliederten Pflichtschule gekommen. Sinnvoller Unterricht auf der neuen Volksschuloberstufe erforderte gebieterisch nicht nur die Gliederung in Klassenstufen, sondern, wo immer möglich, sogar die Mehrzügigkeit, d. h. die Einrichtung von Parallelklassen. Damit erfuhr die Mittelpunktschule, deren Einführung in Niedersachsen und Hessen Anlaß zu heftigen ideologischen Auseinandersetzungen gegeben hatte, eine so starke Rechtfertigung vom Standpunkt der pädagogischen Sachgerechtigkeit, daß um die Notwendigkeit ihrer allgemeinen Einführung politisch kaum noch gestritten werden konnte.

Das niedersächsische Konkordat

Daß auch die katholische Kirche bereit war, den Erfordernissen einer neuen Schulorganisation Rechnung zu tragen, zeigte sich beim Abschluß des niedersächsischen Konkordats vom 26. 2. 1965. Der hier einschlägige Artikel 6 lautet:

„1. Das Land gewährleistet die Beibehaltung und Neuerrichtung von katholischen Bekenntnisschulen. Diese Volksschulen können grundsätzlich nur mit gleichen Schulen zusammengefaßt werden; entsprechendes gilt für Schulen, die als einzige Schule im Bereich eines Schulträgers einen weit überwiegenden Anteil katholischer Schüler haben.

2. Auf Antrag von Eltern oder sonstigen Erziehungsberechtigten werden im Bereich örtlicher oder überörtlicher Schulträger katholische Bekenntnisschulen errichtet, wenn eine angemessene Gliederung der beantragten Schule gesichert erscheint und die schulische Versorgung anderer Schüler im Bereich des Schulträgers gewahrt wird. Daneben bleibt die Errichtung solcher Schulen von Amts wegen nach Maßgabe der allgemeinen Verwaltungsgrundsätze unberührt.

3. Das Land wird dafür Sorge tragen, daß, soweit katholische Schüler andere als katholische Bekenntnisschulen besuchen, die Zahl der katholischen Lehrer grundsätzlich dem Anteil der katholischen Schüler entspricht."

Der § 14 des Änderungsgesetzes zum niedersächsischen Schulgesetz füllt die Rahmenbestimmungen des Art. 6 Abs. 1 des Konkordats in folgender Weise aus:

> Bei den Maßnahmen zur Bildung besser gegliederter Schulsysteme ist auf die bekenntnismäßige Zusammenfassung der Schülerschaft Rücksicht zu nehmen. Bekenntnisschulen sind grundsätzlich mit Schulen gleichen Bekenntnisses zu vereinigen. Gemeinschaftsschulen, in denen mindestens 80 v. H. der Schüler einem Bekenntnis angehören, sind nur mit Gemeinschaftsschulen gleicher Bekenntnismischung zu vereinigen; es können aber auch Bekenntnisschulen mit Gemeinschaftsschulen zusammengelegt werden, die von mindestens 80 v. H. Schülern des gleichen Bekenntnisses besucht werden, wenn gleiche Schulen nicht in angemessener Nähe zur Verfügung stehen. Wenn Bekenntnisschulen mit weniger als 4 Stufen und unvollständig gegliederte Gemeinschaftsschulen mit einem Anteil von mindestens 80 v. H. an Schülern eines Bekenntnisses nach dieser Bestimmung nicht in besser gegliederte Systeme einzubeziehen sind, können sie auch mit anderen Schulen vereinigt werden, und schließlich können Schüler des 9. Schuljahres einer Bekenntnis- oder einer 80prozentigen Mehrheitsschule in andere Schulen umgeschult werden, wenn die Schülerzahl nicht für eine selbständige Klasse ausreicht.

Bei den Beratungen über das Konkordat und die Schulgesetzänderungen im niedersächsischen Landtag wurde heftig gestritten, ob hier eine sozialdemokratische Regierung den Vorrang der Bekenntnisschule oder ob der Vatikan den Vorrang der Gemeinschaftsschule anerkannt habe. Geht man von dem eingangs geschilderten Stand des niedersächsischen Schulgesetzes von 1954 aus, wird man objektiv sagen dürfen, daß jede Seite der anderen und ihren Interessen in einem echten Kompromiß entgegengekommen ist. Dabei hat der Vatikan zu Lasten des reinen Bekenntnisschulprinzips Zugeständnisse an die schulorganisatorischen Notwendigkeiten, das Land Niedersachsen im Rahmen des schulorganisatorisch Möglichen Zugeständnisse an die Wahrung des Bekenntnisprinzips gemacht.

Die schulpolitische Lage heute

Nach diesen Vorbemerkungen kann auf die derzeitige Lage in den Ländern Baden-Württemberg, Bayern, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz eingegangen werden[3].

Baden-Württemberg

Nach Artikel 15 der baden-württembergischen Verfassung vom 11. 11. 1953 wurden in den einzelnen Landesteilen die Volksschulen nach den Grundsätzen und Bestimmungen erhalten, die dort am Tag der Volksabstimmung über die Bildung des neuen Landes, am 9. 12. 1951, gegolten hatten. So blieb im früheren Land Baden und im Landesteil Nordwürttemberg die christliche Gemeinschaftsschule als einzige Schul-

[3] Der Aufsatz wurde am 19. 1. 1967 im Manuskript abgeschlossen und konnte noch bis Anfang Februar mit den wichtigsten Daten ergänzt werden. Die Entwicklung danach mußte unberücksichtigt bleiben.

form, während im Landesteil Südwürttemberg-Hohenzollern gemäß der dortigen Verfassung von 1947 die Eltern weiterhin zwischen Bekenntnis- und Gemeinschaftsschulen wählen konnten. Die Verfassung vom 11. 11. 1953 bestimmte auch, daß bei der Gestaltung des Erziehungs- und Schulwesens grundsätzlich das Elternrecht zu berücksichtigen sei. Das Nähere sollte ein mit Zweidrittelmehrheit zu beschließendes Schulgesetz regeln.

Nach den Auseinandersetzungen über den Schulkompromiß in der verfassunggebenden Versammlung herrschte in den folgenden Jahren zunächst Schulfriede. Als jedoch der von Kultusminister Hahn konzipierte Schulentwicklungsplan im Jahr 1964 vom Landtag verabschiedet wurde, brach der Streit mit neuer Heftigkeit wieder aus. Ein Kernstück des Plans war die Bildung leistungsfähiger Volksschulen, besonders die Gliederung der Volksschuloberstufen in Jahrgangsklassen. Da dies ohne Zusammenfassung wenig gegliederter Schulen nicht durchführbar war, kam es gerade im „Elternrechtsgebiet" Südwürttemberg-Hohenzollern zu Schwierigkeiten, weil dort Schulen verschiedener Bekenntnisse oder Bekenntnis- und Gemeinschaftsschulen hätten zusammengelegt werden müssen. Während sich die evangelischen kirchlichen Stellen von Anfang an für die christliche Gemeinschaftsschule als einzige öffentliche Schule auch in Südwürttemberg-Hohenzollern aussprachen, bestanden die Ordinariate in Rottenburg und Freiburg (dieses für den hohenzollernschen Anteil) auf der Beachtung des Elternrechts: es sollten nur Schulen des gleichen Bekenntnisses zusammengefaßt werden; Bekenntnisminderheiten sollten wie bisher die Schulen der Bekenntnismehrheit besuchen. Die evangelische Seite verwies darauf, daß dann bei der Konfessionsstruktur des Landesteils mit seiner überwiegend katholischen Bevölkerung für die evangelischen Kinder keine gleich leistungsfähigen Schulen gebildet werden könnten, und daß es evangelischen Eltern nicht zuzumuten sei, ihre Kinder in katholischen Schulen im Geist des anderen Bekenntnisses erziehen zu lassen. SPD und FDP ließen alsbald erkennen, daß sie für die Einführung der christlichen Simultanschule als Regelschule eintreten würden. Die CDU hielt sich zurück, gab aber zu verstehen, daß man einen völligen Verzicht auf das Elternrecht von ihr nicht erwarten könne. Die Landesregierung unter Ministerpräsident Kiesinger wollte keine eigene Gesetzesinitiative ergreifen, bemühte sich aber in Verhandlungen mit beiden Kirchen um eine möglichst für alle annehmbare Lösung.

Diese Bemühungen traten in eine neue Phase, als die FDP, damals Koalitionspartner der CDU, Anfang Juli 1966 ankündigte, sie werde noch vor der Sommerpause einen Gesetzentwurf einbringen, der die christliche Gemeinschaftsschule als allgemeine öffentliche Volksschule für das ganze Land vorsehe. Doch kam ihr die SPD mit einem inhaltlich gleichlautenden Antrag zuvor. Die politische Situation spitzte sich krisenhaft zu, als Ministerpräsident Kiesinger öffentlich seinen Rücktritt ankündigte, falls das Elternrecht auf Wahl der Schulart aus der Landesverfassung gestrichen werde, wie es die FDP forderte. Die CDU legte auch jetzt noch keinen Gesetzentwurf vor, sondern gab Ende Juli 1966 lediglich Leitsätze bekannt, in denen sie kein einheitliches Schul-

gesetz für das ganze Land, sondern nur eine „kleine Lösung" für Württemberg-Hohenzollern vorsah. Danach sollte das Elternrecht künftig nur noch als Antragsrecht auf Errichtung von Bekenntnisschulen geltend gemacht werden. Wo ein solcher Antrag nicht gestellt wird oder wo die Voraussetzungen eines geordneten Schulbetriebs fehlen, sollte die christliche Gemeinschaftsschule für alle Schüler verbindlich sein. Der Entwurf, den die CDU schließlich vorlegte, bezog sich jedoch nur auf die Bildung von Hauptschulen und wollte auf einer Bekenntnisschule eine Bekenntnisminderheit von höchstens 15 % der Schüler zulassen. Bei der Beratung der drei Entwürfe im Landtag herrschte zwischen SPD und FDP fast völlige Übereinstimmung. Sie wollten die christliche Gemeinschaftsschule badischer Prägung zur Regelschule für das ganze Land machen und Bekenntnisschulen nur als Privatschulen mit weitgehender staatlicher Förderung zulassen.

In diesem Augenblick machte der Hl. Stuhl über die Nuntiatur das Auswärtige Amt und dieses die Landesregierung darauf aufmerksam, daß die Stuttgarter Gesetzentwürfe den Bestimmungen des Reichskonkordats über das Elternrecht widersprächen. Ein Hinweis auf die unentwegte Vertragstreue des Hl. Stuhls wurde vom Auswärtigen Amt und der deutschen Öffentlichkeit so aufgefaßt, daß im Fall einer Mißachtung des Konkordats von deutscher Seite auch der Hl. Stuhl nicht mehr gehalten sei, andere Teile des Reichskonkordats, etwa über die kirchlichen Jurisdiktionsbezirke im sowjetischen Besatzungsgebiet und jenseits von Oder und Neiße, weiter zu beachten. Dieser Schritt verschärfte erneut die Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit. Die Landesregierung bemühte sich nun um eine Kompromißlösung: die badische christliche Gemeinschaftsschule solle zwar als Regelschule für das ganze Land eingeführt werden, im südwürttemberg-hohenzollernschen Landesteil sollten aber Bekenntnisschulen als öffentliche Antrags- oder als private Schulen mit staatlicher Finanzierung erhalten bleiben.

Unglücklicherweise kam es auch noch zu Gegensätzen zwischen verschiedenen Ressorts der Landesregierung. Das Kultusministerium hatte in Südwürttemberg-Hohenzollern eine Reihe von Nachbarschaftsschulen ohne „Etikett", also weder als Bekenntnis- noch als christliche Simultanschulen gebildet. Das Justizministerium hatte in einem Rechtsgutachten erklärt, auf Grund des Schulverwaltungsgesetzes bedürfe eine solche Zusammenfassung von Schulen verschiedener Schulform der Zustimmung der Eltern. Während aber das Justizministerium auch noch eine nachträgliche Befragung der Eltern für möglich hielt, vertrat das Staatsministerium die Auffassung, die Abstimmung müsse der Schulzusammenfassung vorausgehen. Diese interne Auseinandersetzung wurde bekannt, als die Ordinariate von Rottenburg und Freiburg beim Verwaltungsgerichtshof für Baden-Württemberg eine Klage auf Feststellung der Verfassungs- und Gesetzwidrigkeit des Vorgehens des Kultusministeriums erhoben[4].

[4] Ende Januar 1967 zog das Kultusministerium die angefochtenen Erlasse zurück; doch geht der Rechtsstreit um das Konkordat unvermindert weiter.

In dieser völlig unübersichtlichen Lage begannen nach der Wahl des Ministerpräsidenten Kiesinger zum Bundeskanzler die Koalitionsverhandlungen. Dabei gingen alle Parteien in der Schulfrage von ihren zuletzt eingenommenen Positionen aus. Die CDU versuchte, vor allem in den Verhandlungen mit der FDP, den Weiterbestand der Bekenntnisschulen in Württemberg-Hohenzollern als öffentlicher Antragsschulen zu erreichen. Als sie jedoch am späten Abend des 12. 12. 1966 erfuhr, daß die FDP sich nicht zuletzt wegen der Übereinstimmung in der Schulfrage zu einer Kleinstkoalition mit der SPD entschlossen habe, einigte sie sich innerhalb weniger Minuten mit der SPD, was inzwischen in einem Gesetzentwurf der neuen Landesregierung vom 18. 1. 1967 seinen Niederschlag gefunden hat. Danach soll der eingangs erwähnte Artikel 15 Abs. 1 der Landesverfassung künftig lauten:

> „Die öffentlichen Volksschulen haben die Schulform der christlichen Gemeinschaftsschule nach den Grundsätzen der Bestimmungen, die am 9. 12. 1951 in Baden für die Simultanschule mit christlichem Charakter gegolten haben."

Der bisher in Artikel 15 Abs. 2 Satz 1 enthaltene Grundsatz des Elternrechts wird in gleichem Wortlaut in Abs. 3 des neuen Artikels übernommen. Den besonderen Verhältnissen in Südwürttemberg-Hohenzollern wird dadurch Rechnung getragen, daß überall dort, wo am 31. 3. 1966 öffentliche Bekenntnisschulen bestanden haben, diese auf Antrag in private Bekenntnisschulen umgewandelt werden, wobei solche Anträge bis zum 1. 6. 1973 möglich sind. Diese Frist kann durch Gesetz, das einer Zweidrittelmehrheit bedarf, verlängert werden. Für die Errichtung privater Bekenntnisschulen wird als wichtigste Bedingung genannt, daß im Gebiet des Schulträgers der Bestand mindestens einer öffentlichen (also simultanen) Volksschule gewährleistet bleiben muß. Andererseits übernimmt das Land die Kosten für die Lehrer an privaten Schulen sowie die laufenden Sachkosten in vollem Umfang. Für die Errichtung der Schulgebäude erhält der Schulträger Zuschüsse in ähnlicher Höhe wie die Träger der öffentlichen Schulen. Dieser Entwurf wurde vom Landtag am 26. 1. in erster Lesung beraten und am 8. 2. mit 89 gegen 21 Stimmen angenommen. Gegen das Gesetz stimmten die FDP und auch 8 Abgeordnete der CDU.

Bayern

Nach Artikel 135 der bayerischen Verfassung sind die öffentlichen Volksschulen Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschulen. Die Wahl der Schulart steht den Erziehungsberechtigten frei. Gemeinschaftsschulen sind jedoch nur in Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung auf Antrag der Erziehungsberechtigten zu errichten. In den Bekenntnisschulen werden nur solche Lehrer verwendet, die geeignet und bereit sind, die Schüler nach den Grundsätzen des betreffenden Bekenntnisses zu unterrichten und zu erziehen.

Die schulpolitischen Auseinandersetzungen in Bayern begannen, als Kultusminister Huber den Entwurf zu einem neuen Volksschulgesetz vorbereitete. Auch hier ging es um die Verwirklichung der organisatorischen Forderung des Hamburger Abkommens, die Volksschulen zu ausreichend gegliederten Schulkörpern auszubauen. Der Entwurf wollte dieses Ziel unter Beachtung der Vorschriften der bayerischen Verfassung und der in den Kirchenverträgen verankerten Rechtsstellung der Bekenntnis- und Gemeinschaftsschulen erreichen. Dieses Bestreben ist verständlich, weil die Verträge Bayerns mit dem Vatikan und der evangelischen Kirche vom 24. 1. 1925 in Artikel 182 der Verfassung ausdrücklich für in Kraft befindlich erklärt wurden und weil eine Verfassungsänderung nicht nur einer Zweidrittelmehrheit im Landtag, sondern auch eines Volksentscheids bedarf. Im Unterschied zu fast allen übrigen Ländern bestand zwischen dem katholischen Episkopat und der evangelisch-lutherischen Landeskirche volle Übereinstimmung über den Vorrang der Bekenntnisschule. Die Kirchen waren sich auch einig, daß das Problem konfessioneller Minderheiten durch die Anstellung von Lehrern des Minderheitsbekenntnisses in den Schulen der anderen Konfession entschärft werden solle. Eine entsprechende stillschweigende Praxis bestand ohnehin schon seit längerer Zeit.

In der allein von der CSU gebildeten Landesregierung gab es zunächst Meinungsverschiedenheiten über die Verfassungsmäßigkeit eines solchen Gesetzes. Im Mai 1966 befand der Ministerrat, Artikel 135 der Verfassung schließe die Errichtung von Minderheitsplanstellen aus. Schließlich kam es zu einem Kompromiß: Falls mehr als 25 v. H. der Schüler einer Bekenntnisschule (in Schulen mit mehr als 9 Klassen 15 v. H.) einem anderen Bekenntnis angehören, solle auf Antrag der kirchlichen Oberbehörde ein für das Lehramt an öffentlichen Volksschulen ausgebildeter Lehrer verwendet werden, der geeignet sei, den Religionsunterricht für die Schüler des Minderheitsbekenntnisses zu übernehmen. Er solle auch Unterricht in anderen Fächern erteilen. Die Bestimmung wurde unter Bezugnahme auf Artikel 7 Absatz 3 des Grundgesetzes und Artikel 136 Absatz 2 der bayerischen Verfassung gerechtfertigt, wonach der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach aller öffentlichen Schulen ist und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft erteilt wird.

Der Gesetzentwurf wurde von der Staatsregierung am 22. 6. verabschiedet und bereits am 28. 6. im Landtag in erster Lesung beraten. In den Ausschußberatungen kam es sofort zu scharfen Kontroversen der CSU mit SPD und FDP. Diese Parteien forderten eine Verfassungsänderung, um die volle Gleichberechtigung der christlichen Gemeinschaftsschule mit der Bekenntnisschule zu sichern. Die FDP entschloß sich zur Einleitung eines Volksbegehrens. Die SPD reichte eine Verfassungsklage ein, weil sie die im Gesetz vorgesehenen Minderheitsplanstellen für verfassungswidrig hielt. Ungeachtet dieser Aktionen wurde das Gesetz am 19. 10. mit den 106 Stimmen der CSU-Abgeordneten gegen die Stimmen der SPD und FDP bei Stimmenthaltung von 3 Abgeordneten der Bayernpartei angenommen. Auch die FDP kündigte nunmehr eine Verfassungsklage an. Noch während des Landtagswahlkampfes im Herbst 1966 gelang es

der FDP, statt der notwendigen 25 000 fast 100 000 Unterschriften für die Einleitung des Volksbegehrens aufzubringen. Für das Volksbegehren selbst blieb sie jedoch mit 9,4 v. H. der Unterschriften aller Wahlberechtigten knapp unter den geforderten 10 v. H. Damit ist diese Aktion gescheitert. Bemerkenswert ist dabei, daß sich der Landesvorstand der SPD von dem Plan der FDP distanzierte, weil er mehr als diese erstrebe, nämlich nicht nur die Gleichstellung der Gemeinschaftsschule mit der Bekenntnisschule, sondern grundsätzlich die Gemeinschaftsschule als Regelschule.

Da die CSU bei der Landtagswahl vom 20. 11. 1966 ihre absolute Mehrheit behalten hat, ist auch für die nächsten 4 Jahre eine Änderung der mit dem neuen bayerischen Schulgesetz erreichten Regelung nur für den Fall zu erwarten, daß die CSU selbst sich dazu entschließen sollte. Den Anstoß könnte eine Entscheidung über die Verfassungsklage geben, wenn nämlich die Verwendung von Minderheitslehrern an den Bekenntnisschulen als verfassungswidrig erklärt würde.

Nordrhein-Westfalen

Nach Artikel 12 der Nordrhein-westfälischen Verfassung sind die Volksschulen Bekenntnisschulen, Gemeinschaftsschulen oder Weltanschauungsschulen. Die Wahl der Schulart steht den Erziehungsberechtigten zu. Auf deren Antrag sind in einem durch Gesetz festzulegenden Verfahren Schulen der verschiedenen Art einzurichten, soweit ein geordneter Schulbetrieb gewährleistet ist. Auch die wenig gegliederte und ungeteilte Schule gilt grundsätzlich als geordneter Schulbetrieb.

Der Ansatz zu schulpolitischen Auseinandersetzungen lag bereits in der Haltung der Parteien im Wahlkampf für die Landtagswahl vom 10. 7. 1966. Die Koalitionsvereinbarungen zwischen CDU und FDP enthielten unzweifelhaft auch Abmachungen über schulpolitische Reformen. Aber erst Ende Oktober 1966 gaben die Freien Demokraten ihre Vorstellungen bekannt: Durch Verfassungsänderung solle die ungegliederte Schule nicht mehr als geordneter Schulbetrieb gelten, der Elternwille solle grundsätzlich in geheimer Abstimmung festgestellt und die bisherige Volksschule nach dem 4. Schuljahr institutionell in Grund- und Hauptschule getrennt werden, wobei die Hauptschule – als weiterführende Schule – in der Regel als Gemeinschaftsschule zu führen sei. Anders als in Bayern nahmen die Kirchen völlig entgegengesetzte Standpunkte ein. Während die Bischöfe von Essen, Köln, Münster und Paderborn am 11. 9. 1966 in einem Hirtenbrief zur Schulfrage die katholischen Eltern aufriefen, sich bei der Errichtung von Hauptschulen für Schulen mit katholischem Bekenntnischarakter einzusetzen, sprachen sich die Leitungen der evangelischen Landeskirchen des Rheinlandes, von Westfalen und von Schaumburg-Lippe übereinstimmend für die Hauptschule als christliche Gemeinschaftsschule aus.

Als im Zug der Bonner Koalitionsverhandlungen die der FDP angehörigen Minister aus der Landesregierung ausschieden, verstärkten sich die Fühlungnahmen zwischen CDU und SPD, die ganz offensichtlich auch in Düsseldorf auf die Bildung einer gro-

ßen Koalition hinarbeiteten. Daß dabei auch über die Schulfrage intensiv verhandelt wurde, wird von keinem der Beteiligten bestritten. Nach der Regierungsbildung wurde wenigstens soviel bekannt, daß sich die CDU gegenüber einer Verfassungsänderung in Richtung auf die Beseitigung der ungeteilten Schule entgegenkommend gezeigt habe. Ob und wieweit auch ein Einverständnis über die institutionelle Teilung der Volksschule in Grund- und Hauptschulen und über die Ausübung des Elternrechts, gerade bei der Errichtung von Hauptschulen, erzielt war, bleibt nach wie vor unbekannt. Der Sprecher der SPD kündigte bei der Debatte über die Regierungserklärung am 17. 1. einschneidende Reformen an. Nach den Vorstellungen dieser Partei soll das Elternrecht künftig nur noch in geheimer Wahl ausgeübt werden. Die Hauptschule soll eine eigenständige Schulform bilden und in der Regel christliche Gemeinschaftschule sein.

Rheinland-Pfalz

Nach Artikel 29 der Verfassung von Rheinland-Pfalz sind die öffentlichen Volksschulen Bekenntnis- oder christliche Simultanschulen. An Bekenntnisschulen werden die Schüler von Lehrern gleichen Bekenntnisses unterrichtet und erzogen, wobei Erziehung und Unterricht von den religiösen und sittlichen Grundsätzen dieses Bekenntnisses bestimmt werden. Die Wahl der Schulart steht den Erziehungsberechtigten frei.

In Rheinland-Pfalz war noch im Verlauf des Jahres 1965 keine Initiative der Landesregierung für ein neues Schulgesetz erkennbar. So brachte die SPD am 14. 10. 1965 ein Landesgesetz zur Änderung des Volksschulgesetzes ein, das die Folgerungen aus dem Hamburger Abkommen ziehen sollte. Der Entwurf hielt sich durchweg im Rahmen der geltenden Verfassung. Er behielt den Begriff der öffentlichen Volksschule bei und wollte lediglich in das Volksschulgesetz die Bestimmung aufnehmen:

> „Übersteigt die Zahl der Schüler einer Bekenntnisminderheit die Klassenmeßzahl, so ist ein Lehrer des Minderheitsbekenntnisses zu bestellen."

Dies war der einzige wesentliche Unterschied von dem Entwurf eines Änderungsgesetzes zum Volksschulgesetz, den die Landesregierung am 14. 3. 1966 vorlegte. Erst während der Beratung beider Entwürfe im kulturpolitischen Ausschuß des Landtags trat die Frage des Minderheitenschutzes mehr und mehr in den Vordergrund. Das Problem hat in Rheinland-Pfalz seine besondere Bedeutung, weil sich die Konfessionsverhältnisse und auch die Schulformen in den Landesteilen stark unterscheiden[5]. Die hohe Zahl der ein- und zweiklassigen Volksschulen (1856 von insgesamt 3030 mit 24,9 v. H. aller Volksschüler) kommt hinzu. Bei einer Schulzusammenfassung für die Volksschuloberstufe war deswegen vorauszusehen, daß im Bekenntnisschulgebiet –

[5] Während im ganzen Land 56,2 v. H. Katholiken 41,7 v. H. Protestanten gegenüberstehen (2,1 v. H. sonstige), lauten die Zahlen für das Verhältnis Katholiken-Protestanten in den Regierungsbezirken ganz anders: Koblenz 63,9 v. H.–34,6 v. H., Trier 90,0–9,2, Montabaur 51,1–47,4, Rheinhessen 44,9–51,1, Pfalz 42,7–54,8.

d. h. vor allem in den zur Diözese Trier gehörenden Regierungsbezirken Koblenz und Trier – ein erheblicher Teil der evangelischen Schüler als Minderheit katholische Bekenntnisschulen würde besuchen müssen.

Es mag sein, daß die FDP, deren maßgebliche Politiker in Rheinland-Pfalz durchweg evangelisch sind, aus solchen Gründen Ende Juni 1966 einen für ihren Koalitionspartner CDU völlig überraschenden Antrag auf Änderung des Schulartikels der Verfassung einbrachte. Der Artikel sollte fortan heißen: „Die öffentlichen Hauptschulen sind christliche Gemeinschaftsschulen."

Dieser Vorstoß löste bei den anderen Parteien sofort weitere Initiativen aus. Schon am nächsten Tag überraschte die rheinland-pfälzische SPD mit der Erklärung, sie werde ebenso wie die CDU den FDP-Antrag ablehnen, dafür aber einen Antrag auf eine Verfassungsänderung über das Elternrecht bei der Bildung von Hauptschulen vorlegen. Das Recht der Eltern auf Mitwirkung bei der Erziehung und Bildung ihrer Kinder sei zu respektieren und finde nur dort seine Grenzen, wo der Anspruch des Kindes auf eine gute Bildung nicht mehr gewährleistet sei. Die christliche Gemeinschaftsschule werde zwar nach Meinung der SPD den Notwendigkeiten im Bereich der Hauptschule am besten gerecht; sie dürfe jedoch nicht durch staatlichen Zwang herbeigeführt werden. Dementsprechend brachte die SPD-Fraktion am 7. 7. 1966 einen Urantrag ein, wonach dem Artikel 29 der Verfassung der Absatz angefügt werden sollte:

> „Bei der Bildung von Hauptschulen entscheiden die Erziehungsberechtigten in geheimer Abstimmung, ob die jeweilige Hauptschule als christliche Simultanschule oder als Bekenntnisschule geführt wird."

Die CDU, die auch hier noch eine mögliche Gefährdung des Elternrechts sah, legte schon zwei Tage später einen eigenen Urantrag vor, der zwar den Vorschlag der SPD fast wörtlich übernahm, aber durch die Anordnung innerhalb des Verfassungstextes auch die spätere Umwandlung einer Hauptschule in eine Schule anderer Schulart ermöglichen sollte. Während der Landtag den FDP-Antrag ablehnte, überwies er die Anträge der CDU und SPD in die Ausschußberatung. Auch dort traten CDU und SPD für die Beachtung des Elternrechts ein. Die FDP forderte weiterhin die gesetzliche Simultanisierung der Hauptschule.

Unmittelbar nach der Wiederaufnahme der Parlamentsarbeit Anfang September 1966 beschloß der kulturpolitische Ausschuß des Landtags auf Initiative seines Vorsitzenden, des SPD-Abgeordneten Fuchs, in einer öffentlichen Sitzung die Vertreter der Lehrerverbände und der beiden Kirchen zu den Anträgen auf Verfassungsänderung zu hören. In dem Anhörverfahren am 26. 10. 1966 sprachen sich die Vertreter der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, der evangelischen Kirche im Rheinland und der protestantischen Landeskirche in der Pfalz mit geringen Nuancen dafür aus, die Hauptschule als weiterführende Schule anzusehen und sie möglichst als christliche Gemeinschaftsschule zu errichten. Als Vertreter der für Rheinland-Pfalz zuständigen Ordinariate Köln, Limburg, Mainz, Trier und Speyer entwickelte Generalvikar

Dr. Paulus, Trier, die Auffassung, mit dem in den Anträgen von CDU und SPD vorgesehenen Abstimmungsverfahren werde ein mit dem Elternrecht schlechthin unvereinbares Element in das Schulwesen des Landes eingeführt. Elternrecht und Mehrheitsrecht seien völlig verschiedener Art; jedes Elternpaar habe nur das Recht, über die Erziehung seiner eigenen Kinder zu bestimmen. Die gesetzliche Anordnung einer bestimmten Schulart widerspreche ebenso der Bekenntnis- und Gewissensfreiheit wie die Einführung einer Schulart durch Mehrheitsabstimmung der Eltern. Es komme hinzu, daß die einzelnen Eltern mit der Anmeldung ihrer Kinder zu einer Schule ihren Willen bereits bekundet hätten. Der Staat habe deshalb keinen Grund, die Eltern zu einer neuen Bekundung ihres Willens aufzurufen oder gar sie dazu zu zwingen. Man müsse versuchen, ohne Vergewaltigung der Anhänger der einen oder anderen Schulart von Fall zu Fall pragmatische Lösungen zu finden.

Schon zwei Tage nach diesem Anhörverfahren brachte die SPD völlig überraschend einen neuen Antrag auf Verfassungsänderung ein. Danach sollten die Hauptschulen in der Regel christliche Gemeinschaftsschulen sein. Bekenntnisschulen sollten auf Antrag von Erziehungsberechtigten errichtet werden, soweit dadurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt werde. Nachdem der Sprecher der katholischen Ordinariate das Abstimmungsverfahren so eindeutig abgelehnt habe, hieß die Begründung dieses Schritts, sei man an einem toten Punkt angekommen. Wenn jetzt die Hauptschule zum Objekt der Abstimmungsmaschinerie werde, müsse man ernstlich um den Schulfrieden fürchten. Im Gegensatz zum Antrag der FDP werde das Elternrecht nicht angetastet, da ja die Bekenntnisschule als Antragschule bestehen bleibe. In diesem Zusammenhang deutete der Vertreter der SPD auch an, seine Partei stehe einem Konkordat nach dem Beispiel Niedersachsens durchaus positiv gegenüber, wenn dabei die moderne Entwicklung der Hauptschule entsprechend sanktioniert werde. Im übrigen sei die SPD überzeugt, daß ihr neuer Antrag mit dem Reichskonkordat in Einklang stehe.

Daraufhin brachte auch die CDU einen neuen Antrag auf Verfassungsänderung ein, dessen Kernsätze lauten:

> „Kann eine Hauptschule nur durch Zusammenfassung von Schulen verschiedener Schularten erreicht werden, so ist den Erziehungsberechtigten Gelegenheit zu geben, in einem geheimen Verfahren zu beantragen, in welcher Schulart die Hauptschule errichtet werden soll. Ist nach dem Ergebnis des Antragverfahrens ein geordneter Schulbetrieb nicht gewährleistet, so ist die Hauptschule als christliche Gemeinschaftsschule zu errichten. In Ausnahmefällen, insbesondere für Bekenntnisminderheiten, kann eine Hauptschule auch einzügig errichtet werden."

Dieser Vorschlag wäre der tatsächlichen Lage in Niedersachsen nach dem Konkordat sehr nahegekommen, obwohl bei der rheinland-pfälzischen Lösung die Rücksicht auf das Elternrecht noch stärker im Vordergrund gestanden hätte.

In der Landtagssitzung vom 24. 1. 1967 erreichte der Antrag der SPD nicht die notwendige verfassungsändernde Mehrheit, obwohl auch die FDP und 6 evangelische Ab-

geordnete der CDU für ihn stimmten. Andererseits verhinderten SPD und FDP zusammen mit einem evangelischen CDU-Abgeordneten, daß der neue Antrag der CDU in die Ausschußberatung überwiesen wurde. Damit ist die gesetzgeberische Regelung der Schulfrage in Rheinland-Pfalz an einem toten Punkt angelangt, obwohl wenige Tage vor der Landtagssitzung der Landeselternbeirat unter anderem folgende Stellungnahme abgegeben hatte:

> „Ausgehend von dem Grundsatz, daß der Schulfrieden gewahrt bleiben sollte, spricht sich der Landeselternbeirat gegen Regelungen aus, die einer bestimmten Schulart als Regelschule den Vorrang einräumen.
>
> Der Landeselternbeirat vertritt die Auffassung, daß grundsätzlich die mehrzügige Hauptschule angestrebt werden soll, daß aber auch die einzügige Hauptschule von der Funktion und vom pädagogischen Auftrag her Gewähr für einen geordneten Schulbetrieb bietet.
>
> Der Landeselternbeirat befürwortet daher Regelungen, die den örtlichen Gegebenheiten Rechnung tragen und in wohlverstandener Toleranz zu wirklichkeitsnahen und optimalen Lösungen führen. Dabei sollten die Grundsätze einer neuzeitlichen Raumordnung beachtet und die Einzugsgebiete sinnvoll begrenzt werden.
>
> Der Landeselternbeirat ist im übrigen der Ansicht, daß die Grund- und Hauptschule die verbindende Bezeichnung ‚Volksschule' beibehalten soll. Er bejaht den erweiterten Bildungsauftrag der Hauptschule und erwartet, daß dementsprechend auch die Grundschule die ihr gebührende Förderung erfährt."

Trotz dieser abgewogenen und maßvollen Haltung der unmittelbar an der Schule Beteiligten, und obwohl nach der Landtagssitzung alle Parteien öffentlich erklärt hatten, sie wollten versuchen, in gemeinsamen Gesprächen doch noch zu einer Lösung zu kommen (und auch schon mit den Verhandlungen begonnen haben), ist zu befürchten, daß die Schulfrage zu einem der Hauptthemen des Wahlkampfes für die Landtagswahl vom 23. 4. 1967 wird; denn inzwischen hat der Landesvorstand der SPD einstimmig die Landtagsfraktion aufgefordert, in keinem Fall davon abzugehen, daß für die Hauptschule die christliche Gemeinschaftsschule die Regelschule, die Bekenntnisschule nur Antragsschule sein soll. Trotz der Belastung, die das für Koalitionsverhandlungen nach den Wahlen bedeutet, ist es mehr als fraglich, ob sich die CDU diesem Diktat beugen wird.

Diese Übersicht über die augenblickliche schulpolitische Lage läßt erkennen, daß sich – bei aller Unterschiedlichkeit der Ausgangsposition in den einzelnen Ländern – einheitliche Entwicklungslinien abzeichnen, die sich nur sehr schwer oder gar nicht mehr rückgängig machen lassen werden. Welche Folgerungen sich daraus für die katholische Haltung ergeben und was vor allem politisch von katholischer Seite mit einiger Aussicht auf Erfolg vertreten und angestrebt werden kann, das soll in einem weiteren Aufsatz dargelegt werden.

Hanna-Renate Laurien

Frauenbildung

Aufgabe und Chance in unserer Gesellschaft

Angesichts der modernen „Superstrukturen", die dem Unwissenden undurchschaubare anonyme Organisationsformen sind, angesichts der Ansprüche einer technisierten Arbeitswelt und angesichts der Forderungen in einer demokratischen Gesellschaft ist Bildung ein Grundrecht des Menschen. Allein durch Bildung und Erziehung kann er befähigt werden, seinen Entscheidungs- und Verantwortungsraum zu entdecken und zu wahren, jene Freiheiten zu gewinnen, die verantwortliches Handeln überhaupt erst möglich machen. Durch Bildung kann er, seiner selbst bewußt und der Partnerschaft fähig, zu ständigem Bemühen um das Verständnis der eigenen Situation finden, zur Offenheit gegenüber den Ansprüchen einer sich wandelnden Welt bereit werden.

Gehen wir von der gleichen Personwürde des Mannes und der Frau aus, so erscheint es selbstverständlich, solche Lebensmöglichkeit, die Grundrechte und Grundpflichten einschließt, Männern und Frauen in gleicher Weise zugänglich zu machen. Wir sprechen vom sozialen Rechtsstaat und meinen damit, daß der Staat nicht nur die formalen Freiheitsrechte und die materielle Existenz seiner Glieder, daß er vielmehr die volle menschliche Entfaltung des einzelnen – er sei Mann oder Frau – zu gewährleisten habe.

Unterschiedliche Bildungschancen

In der Theorie wird kaum jemand diesen Anspruch bestreiten; doch betrachtet man den Alltag, die gesellschaftliche Wirklichkeit, so fühlt man sich an Dahrendorfs bitteres Wort von der Ekel erregenden „Verbindung des Humanismus der Worte mit der Unmenschlichkeit der Taten", an seinen Hinweis auf die „Fähigkeit der deutschen Öffentlichkeit, auch auf publizierte Mißstände nicht zu reagieren"[1] lebhaft erinnert. Ob man nun Dahrendorf oder die sehr viel bravere „Frauenenquete"[2] liest, es bleibt dabei: die Bildungschancen der Geschlechter unterscheiden sich erheblich. Man mag dies als Probe auf unsere Rechtsstaatlichkeit ansehen, ob wir bereit sind, Änderungen zu verwirklichen, man mag es auch als Aufgabe betrachten, die die Chance neuen und tiefe-

[1] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (München 1965) 395, 394.

[2] Bericht der Bundesregierung über die Situation der Frauen in Beruf, Familie und Gesellschaft. Deutscher Bundestag, Drucksache Nr. 5/909.

ren Selbst- und Weltverständnisses ebenso wie die Möglichkeit des Scheiterns in Bequemlichkeit und Resignation einschließt.

Der Rückstand der Frauen zeigt sich in unserer Gesellschaft an mehr als einer Stelle. Er zeigt sich im Berufsleben, im Bildungsstand, in der Einschätzung qualifizierter Ausbildung für die Mädchen, im Bild von den Aufgaben und Möglichkeiten der Frauen.

Zieht man, wie es manchmal geschieht, die Zahlen aus der Zeit vor etwa 50 Jahren zum Vergleich heran, so mag der Anstieg erfreulich erscheinen. Die Quote der Studentinnen etwa, die 1911 nur 4,1 % der Studierenden ausmachten, hat sich bis zum Sommersemester 1965 vervielfacht; 23,9 % werden ausgewiesen[3]. Die Zahl der Mädchen, die eine berufliche Ausbildung anstreben, hat erheblich zugenommen. 1950/51 waren es 31,8 %, 1964/65 immerhin 63,4 %[4]. Doch verhüllen solche Zahlen wichtige Tendenzen. Von allen Berufsschülern im Jahr 1964 standen 70,2 % der Mädchen und 90,3 % der Jungen in einem Lehr- oder Anlernverhältnis, waren 20 % der Mädchen (aber nur 6,4 % der Jungen) ungelernte Arbeiter[5]. Noch deutlicher: Von diesen 20 % der Mädchen besaßen 40 % eine abgeschlossene Volksschulbildung, die nur 24 % der Jungengruppe nachweisen konnten. Ein hoher Prozentsatz der Mädchen hätte also – nach der Schulausbildung zu urteilen – eine anspruchsvollere Tätigkeit aufnehmen, andere Kräfte entfalten und besseren Verdienst erreichen können. Doch auch die oben erwähnte Zahl von 70,2 % der Mädchen in einem Lehr- und Anlernverhältnis ist nicht so zufriedenstellend, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Insgesamt macht die Zahl der Anlernlinge nur 3,4 % von der Gesamtzahl der Lehrlinge und Anlernlinge aus[6], doch von diesen sind 91,7 % Mädchen!

Möglichst kurze Ausbildungszeiten hält man also nach wie vor für Mädchen hinreichend. Der Hinweis, die Mädchen könnten von sich aus anspruchsvollere Wege wählen, geht fehl; wissen wir doch, in welch hohem Maß Leistungsdispositionen dem Menschen durch sein jeweiliges Milieu vermittelt werden, wie Begabung – innerhalb der genetischen Grenzen – auch immer eine Antwort des Menschen auf familiäre und gruppenspezifische Erwartungssysteme ist. In einer Gesellschaft, die eine Berufsausbildung der Mädchen zwar als notwendig ansieht, aber sie doch nur wie eine Schlechtwetterversicherung bewertet, braucht ein Mädchen ungewöhnliche Qualitäten, ausgeprägte Motivationen, wollte sie sich von dem Erwartungsschema befreien, das immer noch am Modell der „häuslichen Frau" orientiert ist.

Mädchen im Studium

Tendenz und Erwartungsschema sind durchaus nicht auf die Gruppe der Arbeiter beschränkt. Die klischeehafte Zuordnung bestimmter (wissenschaftlicher) Bereiche zu den Geschlechtern und der in den höheren Rängen der Bildungspyramide immer dün-

[3] Frauenenquete 224, 201. [4] Ebd. 192. [5] Ebd. 194.
[6] Ebd. 193. Absolute Zahlen: Gesamtzahl 1 297 700, Anlernlinge 43 700.

ner werdende Anteil der Frauen kennzeichnen die Situation[7]. Ihr Examenserfolg erscheint geringer als jener der Männer[8]. Nur zu gern möchte mancher – Personwürde hin oder her – diese Verhältnisse als Beleg gegen die Ausbildungswürdigkeit, die Studierfähigkeit der Frauen ansehen und sich – zum wievielten Mal! – darauf berufen, daß Frauen „eben doch heiraten". Wer solches bemerkt, übersieht viel.

Nicht die Eheschließung ist, wie z. B. Hannelore Gerstein gezeigt hat, die primäre Motivation für den Studienabbruch. Die Probleme des Studiums, der „Rollenkonflikt" werden – vermeintlich – durch die Eheschließung zu lösen versucht. Über die menschliche Würde eines solchen Entschlusses sollte man sich wohl Gedanken machen, insbesondere wenn man von der Unauflöslichkeit der Ehe überzeugt ist.

Nur wenige der Mädchen wissen, was der Abschluß eines Bildungsgangs für den einzelnen bedeutet, welche Lebensrelevanz das Examen hat. Sie kennen kaum den modelltypischen Lebensablauf der Frauen. Die Examensmotivation ist für sie daher nicht stark genug. Die meisten Mädchen studieren zudem die sogenannten Kultur- und Geisteswissenschaften, eine Fachrichtung, in der allgemein nur etwas mehr als ein Drittel ein Abschlußexamen ablegen. In der bei den Mädchen nächstfolgenden Studienrichtung Medizin beträgt der Examenserfolg dagegen mehr als 80 %. Die Studienorganisation, die mangelnde Berufsrelevanz der Kultur- und Geisteswissenschaften sind offensichtlich weit mehr bestimmend für den Studienerfolg als ein Geschlechtsmythos. Doch eben diesem Geschlechtsmythos folgen die Mädchen, wenn sie in so hoher Zahl die Fachrichtung Kultur- und Geisteswissenschaften wählen. Sie erscheint im Bewußtsein der meisten nicht ausgeprägt in Konkurrenz zur „Weiblichkeit". Wer dagegen Physik oder Jura wählt, muß sich mit den Klischeevorstellungen, was einer Frau gemäß sei, auseinandersetzen, muß sich von ihnen trennen und gewinnt eben dadurch ausgezeichnete Voraussetzungen für ein erfolgreiches Studium.

Die Tendenz zur Frühehe verstärkt das Dilemma gerade der studierenden Mädchen. Sie trifft sie besonders in den Fächern mit überlangen Studienzeiten, eben in den Kultur- und Geisteswissenschaften.

Vergleicht man die Studiendauer von Examenskandidaten beider Geschlechter, so fallen die kürzeren Studienzeiten der Mädchen auf[9]. Offenbar erreichen jene den

[7] In Nordrhein-Westfalen waren 1964 24,9 % der Jungen Abiturienten eines naturwissenschaftlichen Gymnasiums, aber nur 2,5 % der Abiturientinnen kamen von diesem Schultyp. Nach den Zahlen des Wissenschaftsrates (Abiturienten und Studenten, März 1964, 39) waren 1964 von den Schülern der Höheren Schulen 45–49 % Mädchen; von den Abiturienten waren es 36,5 % (NRW 40,4 %). Im Sommersemester 1964 studierten nach den Angaben des Statistischen Bundesamtes 24,2 % Studentinnen (Frauenenquete, Sommersemester 1965: 23,9 %); unter denen, die einen akademischen Abschluß erwarben, waren nur 15–17 % Frauen.

[8] Mehr als 50 % der Frauen, aber rund 30 % der Männer verlassen die Universität ohne Examen; vgl. H. Gerstein, Studierende Mädchen (München 1965) und Kath-Oehler-Reichwein, Studienweg und Studienerfolg (Berlin 1966).

[9] In Chemie meldeten sich z. B. die Frauen nach 11,2 Fachsemestern, die Männer nach 12,4 Fachsemestern zum Examen (Frauenenquete 203). Nach der Untersuchung von Kath-Oehler-Reichwein betrug in Mathematik die durchschnittliche Studiendauer der Männer 13,2, die der Frauen 10,8 Semester. In anderen Fächern ist die Lage ähnlich. Nirgends liegen die Studienzeiten der Mädchen über jenen der Jungen.

Examensabschluß, die sich bewußt waren, daß nur durch ein zügiges Studium der Konflikt zwischen Heirat und Examen vermieden werden kann. Einen Versuch, den Rollenkonflikt zu umgehen, machen auch manche Mädchen, die sich nicht der Universität, sondern der Pädagogischen Hochschule wegen des überschaubaren Studiengangs zuwenden[10]. Der Trend, in einen Beruf auszuweichen, dessen Wahl nicht primär auf der Frage nach der Eignung basiert, offenbart bedenkliche Tendenzen und Haltungen, verstärkt die Notwendigkeit, den Frauen jede nur denkbare Hilfe für einen zügigen Studienverlauf zu bieten.

Welchen gesamtwirtschaftlichen Schaden ein „Pflichtjahr" für Mädchen anrichtete, wird in diesem Zusammenhang deutlich. Der „Wehrdienst" der Frau besteht darin, jene Schwierigkeiten zu überwinden, die auf Grund der Sozialstruktur die „Rollenintegration", das Verbinden der Aufgaben in Familie und Beruf, behindern. Ein Jahr Zeitverlust hieße, daß für die Mädchen eine begabungsgerechte Berufsentscheidung noch seltener würde; daß der personale Anspruch, der zugleich eine Pflicht ist, die eigenen Fähigkeiten zu verwirklichen, kaum mehr realisiert werden könnte. Das Modell der „nur-häuslichen Frau" würde gestützt, obwohl seine Unzulänglichkeit evident ist.

Vorurteile sind zu überwinden

Unterrichtung der Mädchen und Jungen, der Lehrer und nicht zuletzt der Universitätslehrer, der Politiker so gut wie der Pfarrer und Eltern über diese Gegebenheiten und Tendenzen erweist sich mehr und mehr als sozialpolitische Aufgabe. Die Kenntnis führt zwar nicht unmittelbar zur Umformung von Gegebenheiten, doch sie ist die erste Voraussetzung für Wandlung oder Überwindung. Auf der Grundlage der Kenntnisse kann sich die Bewußtseinsbildung vollziehen, die untrennbar von verantwortlicher Sittlichkeit ist. Nicht selten hört man heute den Einwand, der „Ungebildete" handle einfach „instinktsicher", derjenige aber, der die Elemente der Situation erkennen und Folgen bedenken könne, werde unsicher. Auf die komplizierten Zusammenhänge kann hier nicht eingegangen werden; doch wird in einer solchen Auffassung die Aufgabe mißachtet, den Menschen zur Verantwortung zu führen, wird die große Tendenz der Menschheitsgeschichte, die eine Geschichte des Zuwachses an Bewußtsein ist, übersehen, wird Bewußtsein vorschnell mit Gelingen oder Scheitern verbunden.

Vermutlich spielt die Scheu vor der Anstrengung solcher Bewußtseinsbildung eine Rolle, wenn wir feststellen, wie oft in unserer Gesellschaft Bewußtsein und Sozialstruktur auseinanderfallen. Selbst in jüngsten Untersuchungen stellen z. B. Soziologen eine abwertende Beurteilung der Erwerbsarbeit von Ehefrauen und Müttern fest, wäh-

[10] Nach Angaben E. v. d. Lieths (Die höhere Schule, H. 6, 1964, 119 ff.) studieren 91 % der männlichen Abiturienten an der Universität, 7 % an der Pädagogischen Hochschule; bei den Mädchen stehen 55 % an der Universität 31 % an der Pädagogischen Hochschule gegenüber.

rend gleichzeitig die Zahl dieser Erwerbstätigen ständig zunimmt[11]. Offensichtlich sehen die meisten Beruf und Familie für die Frau noch in einem Gegensatz statt in jener Zuordnung, die unserer Gesellschaftsordnung entspricht. Urteile bleiben stereotypenverhaftet, während die gesellschaftliche Struktur schon verändert ist. Die Sozialwissenschaft spricht vom Nachhinken der „perception sociale" (Chombart de Lauwe).

Damit aber ist die sittliche und intellektuelle Kraft des einzelnen im allgemeinen überfordert, der nun trotz des Gegeneinander von Wertstereotypen und Verhaltensweisen seinen Weg gehen soll. Seine Entscheidung, die zu reflektieren ja nicht allen Menschen in gleicher Weise möglich ist, wird ihn nicht selten in Schwierigkeiten bringen, die er personal sehen muß, obwohl sie tatsächlich aus überpersönlichen Gegebenheiten hervorgehen. Die seit Jahren andauernde Diskussion um den sogenannten Rollenkonflikt spiegelt die Diskrepanzen. Häufig wird die Sachdiskussion durch Ideologien über absolute Gleichheit oder festliegende Wertunterschiede von Mann und Frau erschwert, und die Diskussion ersetzt die gezielte Planung zugunsten der Frau, die Berufs- und Familienaufgaben verbinden will und verbinden können sollte. „Humanismus der Worte ... Unmenschlichkeit der Taten ..."?

Veränderte Familie – veränderte Einstellung zum Beruf

Die Familie heute sieht anders aus als vor 50 Jahren. Sie ist Konsum- und Verdienstgemeinschaft und sollte mehr und mehr fähig werden, auch Freizeitgemeinschaft zu sein. Die personale Qualität des einzelnen Familienmitglieds hat dabei höhere Bedeudeutung als in der Familie, die Produktionsgemeinschaft war. Freizeitgemeinschaft und Liebesehe – eine Form, die kaum älter als 150 Jahre ist! – hängen zusammen und stellen Ansprüche an den einzelnen. Chance und Gefährdung sind Nachbarn. Die Erfüllung der Chance setzt unter anderem voraus, daß das junge Mädchen gelernt hat, seine Fähigkeiten einzusetzen, dem Mann Partnerin, den Kindern „Weltvermittlerin" zu sein. Mann und Frau stellen miteinander die elterliche „Autorität" dar, eine Autorität, die nicht einfach aus dem Eltern-Sein Anerkennung findet, die sich vielmehr in einer glaubwürdigen, möglichst kenntnisreichen Lebensform erweisen muß. Die Frau, der viele pädagogische Aufgaben in der Familie zufallen, muß dafür gerüstet sein und muß auch die Zeit, in der für viele die Familienpflichten eine gewisse Isoliertheit mit sich bringen, menschlich bestehen können. Neu für die Situation der Eheleute ist es, daß heute Mann und Frau zusammen alt werden, ja daß die Lebenserwartung der Frauen (ca. 71 Jahre) die der Männer (67 Jahre) übertrifft, während früher die Lebenserwartung der Frauen im allgemeinen nur bis Mitte der vierziger Jahre reichte (Müttersterblichkeit!) und der Witwer fast immer ein zweitesmal heiratete. Das heutige Lebens-

[11] Vgl. z. B. E. Pfeil, Die Frau will keine Doppelrolle spielen, in: Die Zeit, Nr. 50 vom 9. 12. 1966, S. 55. – Die Zahl der erwerbstätigen Ehefrauen betrug 1950 26 %, 1958 36 %, 1963 38 %. Auf die verschiedenen Faktoren, die dabei eine Rolle spielen, macht gut der schwedisch-norwegische Frauenreport aufmerksam (dt. in: Informationen für die Frau, Februar 1965).

modell ist in personaler Hinsicht anspruchsvoller geworden; es setzt voraus, daß beide Partner, nicht nur der Mann, in dem hier dargestellten Sinn so weit wie möglich „gebildet" sind.

Die erste, vor der Ehe liegende Berufstätigkeit prägt die junge Frau in ihrer Persönlichkeit. Was auch immer der Mensch tut oder nicht tut, hinterläßt Spuren in ihm selbst. Was das junge Mädchen, das in der Bundesrepublik im Durchschnitt mit 23 Jahren heiratet, an menschlich-geistiger Substanz in ihre Familie hineinträgt, hängt nicht zum geringsten davon ab, wie sie die Zeit zwischen Schulentlassung und Heirat verbracht hat. Ein vertändeltes Studium, eine lustlos und „nebenbei" erledigte Berufstätigkeit lassen die Kräfte der Persönlichkeit verkümmern. Die Qualität der Ehe wird von der prägenden Kraft der vorehelichen Studien- und Berufszeit beeinflußt. Ein Mensch erschließt sich einer geistigen und menschlichen Wirklichkeit, indem er ihr begegnet. Wer mehr gelernt hat, ist reicher an Grunderfahrungen – daß er deshalb nicht notwendig sittlich besser wird, sei angemerkt, um Mißverständnissen vorzubeugen. Ausgehend von der personalen Würde jedes Menschen hat die Frau das Recht – und die Pflicht – so ihre Fähigkeiten zu verwirklichen. Für den Jungen befreite sich die Pädagogik schon im 18. Jahrhundert vom Modell bloß zweckgebundener Erziehung. Er sollte und soll der verantwortungsbewußte Mensch werden, der Aufgaben in der Gesellschaft entsprechen kann, ohne doch nur wegen dieser Aufgaben gebildet zu werden. Bildung der Frau jedoch verstand man noch bis ins 20. Jahrhundert hinein als etwas, was ihren eigentlichen Aufgaben abträglich sei. Die Einsicht, daß jene Frau, die nur auf die „Bestimmung des Weibes" hin erzogen wird, nicht einmal für diese Aufgaben hinreichend ausgebildet ist, setzt sich nur sehr allmählich durch. Selbstverständlich ist die Haltung einer so gebildeten jungen Frau ihrem Beruf gegenüber verändert und vertieft. Wir beobachten außerdem eine gewisse Umformung der Motivationen berufstätiger Ehefrauen: der materielle Beitrag zum Status der Familie, zum (Bildungs-)Status der Kinder kann familienorientiert gewertet werden.

Probleme der berufstätigen Frau

Dadurch bahnt sich allmählich – worauf Elisabeth Pfeil kürzlich auch hingewiesen hat – eine dauernde Erwerbsgemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe an. Doch die gegenwärtigen Sozialstrukturen und die noch vorhandenen Vorurteile der Gesellschaft lassen die Frau nicht immer frei entscheiden, was sie will. Es fehlt an Teilzeitarbeitsplätzen, an Tagesheimschulen, an Einkaufsmöglichkeiten, die dem Rhythmus einer solchen Familie angepaßt sind, es fehlt den Frauen selbst häufig an Kenntnissen, wie man zeitlich ökonomisch wirtschaftet, wie man Haushaltsmaschinen einsetzt, wie Einkäufe sich rationalisieren lassen; es fehlt – und das ist kein unbedeutender Punkt – an Männern, die auf diese Situation hin erzogen worden sind.

Dahrendorf bemerkt einmal kritisch: „Nichts bestimmt den Status der Frau in Deutschland stärker als der Zwang, Mittagessen zu kochen, der ‚Hausfrau' zum Ganz-

tagsberuf macht" (344). Wenn Dahrendorf anschließend darauf hinweist, daß dennoch die Tagesheimschule in Deutschland nicht sonderlich beliebt sei, so spiegelt sich ja eben darin das schon erwähnte Auseinanderfallen von Bewußtsein und Sozialstruktur. Soll die einzelne Familie über ihre Lebensform entscheiden können, muß das Angebot an Tagesheimschulen verstärkt werden, müssen z. B. in Zusammenarbeit mit großen Betrieben Möglichkeiten gesucht werden, die die mittägliche Beköstigung der Kinder in guter Qualität und ansprechenden Formen sichern. Die Tagesheimschule als Zwangsschule widerspräche dem Entscheidungsrecht der Einzelfamilie genauso wie das fehlende Angebot.

Die verschiedenartige und vielfältige Lebensverwirklichung ist ein Kennzeichen unserer Gesellschaft. Zwar wird der Freiheitsraum immer durch Gegebenheiten eingeengt, doch dürfen die Sozialstrukturen diesen Raum nicht derart begrenzen, daß persönliche Entscheidung nahezu unmöglich wird.

Zusehr auch ist man noch dem einzelbetrieblichen Denken verhaftet. Der betriebs- oder arbeitsmarktwirtschaftliche Standpunkt führt zu einseitigen Betrachtungen, der gesamtgesellschaftliche Aspekt brächte die verschiedenen Bereiche, also z. B. Berufswelt und Familie, zur Geltung und ließe angemessene Urteile über die Effektivität (Arbeitseinsatz in längerem Zeitraum, einschließlich Aufstiegsstreben, Zusammenarbeit, Fehlzeiten) und Produktivität (Arbeitseinsatz in kurzem Zeitabschnitt) von Männern und Frauen zu. Bisher liegen hierzu keine oder nur unvollkommene Untersuchungen vor.

Im allgemeinen hat die junge Frau heute in der Bundesrepublik nur die Wahl zwischen einer oft erheblichen Überforderung durch Beruf und Familie, und einer familiären Isoliertheit, die nicht selten bei jungen Frauen zu Frustration („Vergeblichkeitserfahrung") und Nervosität führt, die in den Vororten und Satellitenstädten unserer Großwohnräume mehr Spannungen, Verkümmerungen, Entpersönlichungen entstehen lassen, als der ahnt, der ein Idyll von der Familie zeichnet, der gar – wie man gelegentlich hören kann – die Lösung darin sieht, daß die Frauen „wieder mehr Kinder haben" sollten.

Was hört der Junge in der Realschule, im Gymnasium, in Freizeitgruppen, Studentenverbindungen, politischen Parteien, Fortbildungswerken von dieser Situation der Familie? Hat er erfahren, daß geistiges Tun Mädchen Freude bereiten kann, Teil ihrer Selbstverwirklichung – wie beim Jungen – ist? In den Zusammenhang dieser Aufgaben gehört die Erörterung der Koedukationsschule[12]. Sie darf nicht zum Ort der Nivellierung, der Gleichmacherei werden, sie darf nicht nur im unreflektierten Nebeneinander von Jungen und Mädchen bestehen oder gar nach dem Muster der Jungenschulen gestaltet werden, sie muß die Einsicht in die gleichwertige, je ergänzungsbedürftige Geschöpflichkeit von Mann und Frau konkretisieren und erfahren lassen.

[12] Näheres hierzu in meinem Beitrag „Koedukation gefragt?" in: Die Höhere Schule 19 (1966, H. 10) 252 ff.

Doch zurück zu jener Ehefrau, die vor der Entscheidung steht, den Beruf aufzugeben oder ihn mit der Familientätigkeit zu verbinden. An der Eigenart der Beziehungen von Mann und Frau in der Ehe, an der Vielfalt der Gegebenheiten liegt es, daß die Qualität der Ehe durch die Berufstätigkeit der Frau gewinnen oder verlieren kann. Die Art des Berufs, die Motivationen, die Begabungshöhe der Frau, die Eigenart des Mannes, die Zahl und Versorgung der Kinder, die Entlastungen und Hilfen spielen dabei unter anderem eine Rolle. Entscheidend ist, daß die junge Frau den Anspruch der verschiedenartigen Pflichten erkennt, daß sie die Auswirkung ihrer Wahl annähernd mitbedenkt, daß sie zwischen Nachteilen und Vorzügen abwägen kann. Hierfür braucht die Mehrzahl der jungen Frauen – und der jungen Männer – beratende und orientierende Hilfe. Die Familienberatung müßte sich diesen Problemen weit stärker stellen, die Schulen müßten weit mehr als bisher mit dem „Lebensmodell" vertraut machen, und – ein wichtiger, oft erwähnter Punkt für die Entscheidungsfreiheit der Frauen – die Eingliederungshilfen bei einem späteren Wiedereintreten in den Beruf müssen erheblich verstärkt werden. Das neue Leistungsförderungsgesetz, dessen Kurssystem aber noch recht spärlich entwickelt ist, und das Förderungsprogramm der Deutschen Angestellten-Gewerkschaft machen einen ersten Anfang.

Im Bewußtsein der Öffentlichkeit, nicht zuletzt auch gerade in sogenannten „gut katholischen" Kreisen, trifft die junge Frau aber immer noch auf Vorurteile, auf Menschen, die ihr nicht das Recht auf ihre der jeweiligen Familie angemessene Entscheidung einräumen wollen. Die an Familienpflichten orientierte Phase ist mit den Lebensjahrzehnten, in denen die häuslichen Aufgaben zurücktreten, durchaus noch nicht verbunden. Wenn 95 % der Mütter (83 % der Väter) erklärten, sich in keiner Weise fortzubilden[13], so sind die Konsequenzen für die „dritte Phase" erschreckend, so sind die Auswirkungen meist erheblicher als bei den Männern, die durch ihre Berufstätigkeit notwendig über die Familie hinausgehende Erfahrungen machen.

Moderne und ansprechende Formen der Erwachsenenbildung wären für diese am Haus orientierten Mütter zu entwickeln. Aufgaben und Möglichkeiten des Fernsehens können dafür gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Gespräche über die eigene Lebenssituation und die anderer, Kontakte mit ehemaligen Berufskollegen oder Kollegen des Mannes, Anregungen in den „Familienferien", Kurse in den Heimvolkshochschulen (mit Kindergarten!) können nur stichwortartig als Anreiz für mutige und phantasiereiche Planungen genannt werden. Der Hinweis auf die Finanzkrise dispensiert nicht, sondern macht gerade Planung der Bildungsbemühungen notwendig. Nachdem wir gegenüber dem Effekt der Mittel, die für die politische Bildung ausgegeben wurden, mißtrauisch geworden sind – oder es schon immer waren –, sollte die Einsicht Boden gewinnen, daß Forschung, Planung, Bildung zusammengehören. Die spezifischen Bedürfnisse und Interessen wären zu untersuchen.

[13] Frauenenquete 192.

Der Anspruch der Gesellschaft in der „dritten Phase"

Die Familienfunktionen treten im allgemeinen zurück, wenn die Frau 45 Jahre alt ist[14]. Der zweite Berufseinsatz, eine gemeinschaftsbezogene Tätigkeit werden möglich. Gehen wir von der grundsätzlichen Verpflichtung des Menschen zur Berufstätigkeit aus, so entzieht sich derjenige, der trotz reduzierter Familienpflichten keinen Beitrag für die Gemeinschaft leistet – es muß sich dabei nicht unbedingt um eine Berufstätigkeit handeln! – „der Mitverantwortung gegenüber der Gemeinschaft auf Kosten der für sie Arbeitenden" [15]. Gelingt es der Frau nicht, zu einer sie ausfüllenden Lebensform in der „dritten Phase" zu finden, so sind die Belastungen für die Ehe, für die Familie, für sie selbst nicht selten unerträglich. Das Fehlen einer Ausbildung, der verlorene Kontakt zum Beruf machen sich oft schmerzlich bemerkbar, und nicht wenige Frauen arbeiten in einer Tätigkeit, die ihrer Qualifikation nicht entspricht oder keine Ausbildung voraussetzt (38 %) [16]. Mehr als bisher sollte bei der Berufswahl das Gesamtlebensmodell der Frau hervorgehoben und bedacht werden. Die Mädchen müssen auf die besondere Entscheidungssituation vorbereitet werden. Das ist wichtiger als Nadelarbeitsunterricht und Kochen, da liegen Aufgaben für das 9. und gegebenenfalls für das 10. Schuljahr. Auch der Junge muß entsprechend vorbereitet werden. Kochkurse für Jungen werden zwar heute noch von manchem belacht, doch unsere Jungen in den Schulen und die jungen Männer in Brautleutekursen und anderswo haben, wenn solche Kurse angeboten werden, eine andere, bessere Meinung von ihnen. Sie erkennen ihren Anteil an den Familienaufgaben, wie sie den Anteil der Frau am öffentlichen Leben respektieren. Selbstverständlich ist das allerdings noch lange nicht.

Wenn Dahrendorf die „Dominanz des Privaten in der deutschen Gesellschaft" (349) mit Leidenschaft kritisiert hat und einen „der Gründe für die Pathologie der liberalen Demokratie in Deutschland" im „erhaltenen Vorrang der Familie vor der Schule" (357) sieht, wenn er auffordert, sich trotz des Eindrucks des „nationalsozialistischen Kampfes gegen die Familie und der totalen Veröffentlichung der Erziehung in der kommunistischen DDR ... auf das Risiko eines Wandels einzulassen" (349), so wird man zwar mit ihm über die Rolle des Staates in der Erziehung diskutieren können, wird vielleicht die dramatische Alternative zwischen Familienvorrang und Demokratie umakzentuieren wollen, etwa indem man die Erziehung zur Öffentlichkeit hin in der Familie begründen möchte; doch wird man die Richtigkeit der These von der „Dominanz des Privaten" mit dem Blick auf die Frauenbildung, auf das Frauenverständnis kaum bestreiten können. Die Einstellung zur „dritten Phase" und zu der Verpflichtung zu

[14] In den USA – und wir pflegen den dortigen Entwicklungen zu folgen – gebiert die Durchschnittsfrau ihr letztes Kind mit 26 Jahren. Ist sie 46, heiratet das letzte Kind. – Vgl. auch A. Myrdal und V. Klein, Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf (Köln 1963), dazu L. Zodrow in dieser Zschr. 171 (1962/63) 441 ff.; E. Gößmann, Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit (München 1964); M. Mead, Mann und Weib (rde 69/70); B. Friedan, Der Weiblichkeitswahn (dt. 1966) u. a.

[15] Arbeitswelt und Bildung der Frau heute, hrsg. v. I. Marx (Köln 1964) 94.

[16] Frauenenquete 230.

einer gemeinschaftsbezogenen Tätigkeit ist ein Test. Wie oft hört man das Argument: „Meine Frau hat das nicht nötig", wie oft verschließen sich Familien vor allen anderen, die nicht in Familien leben, wie oft werden staatsbürgerliche Ansprüche beiseitegeschoben[17]!

Gegenwärtig vollzieht sich eine Umschichtung der Gesellschaft, durch die der Anspruch der Gesellschaft an die Ehefrau in der „dritten Phase" noch deutlicher werden wird: Die Schicht der unverheirateten Berufstätigen stirbt aus; sie kann nicht nur von Frauen ersetzt werden, die lediglich bis zu ihrer Eheschließung oder bis zur Geburt des ersten Kindes tätig sind[18]. Doch gesellschaftliche Sachverhalte und Forderungen als relevant für die Frauen anzusehen, widerspricht noch immer einem Erziehungsverständnis, nach dem der Kanon der „privaten Tugenden" (Dahrendorf) für die Frau fast absolute Gültigkeit besitzt, während die anderen Verhaltensweisen, „öffentliche Tugenden" (Dahrendorf) oder „Sekundärtugenden" (Gößmann) genannt, mit dem Stigma der Unweiblichkeit belastet waren und es oft genug noch sind.

Das politische Desinteresse der Frauen ist ein Ergebnis solcher Verhaltensmuster. 68 % der Frauen gehören zur Gruppe der politisch Inaktiven[19], selbst unter den Studenten sind Mädchen häufiger unter den drei Fünftel Desinteressierter als unter den zwei Fünfteln, die ein Verhältnis zur Politik haben[20]. 54 % der Wähler in der Bundesrepublik sind Frauen, im 5. Bundestag betrug ihr Anteil nur 6,9 %, der sich durch „Nachrücken" auf 7,1 % erhöht hat[21]. Seit der dritten Wahlperiode sinkt der Anteil der weiblichen Abgeordneten. Eine Mehrheit wird von einer Minderheit repräsentiert – Ergebnis einer Haltung, nach der Loyalität, Fairness, Kooperation, alle Tugenden der Teilnahme, des Miteinanderauskommens für das Mädchen noch weniger beachtet werden als für den Jungen. Für unsere Welt, die im Beruf, in der Wissenschaft nicht ohne Teamarbeit auskommt, die in der Demokratie verantwortungsfähige und zur Kooperation bereite Bürger braucht, ist die Entwicklung dieser Tugenden eine Lebensfrage geworden. Wer sie dem Mädchen vorenthält, gefährdet mehr als den beruflichen Weg der Frauen.

Die sozialen Pflichten als christliche Aufgabe

Was die Gesellschaft fordert – die mögliche tätige Anteilnahme des in ihr Lebenden –, läßt sich christlich um so tiefer begründen, wenn wir die Verpflichtung des Geschöpfes erkennen, seine Möglichkeiten zu verwirklichen, wenn wir die „Welttat als

[17] Vgl. G. Wurzbacher, Leitbilder gegenwärtigen deutschen Familienlebens (Stuttgart [2]1954).

[18] Die Frauen der Geburtsjahrgänge 1913–1928 leben zu mehr als 50 % ohne Familie (ledig, verwitwet, geschieden). Unter den heute 25jährigen sind aber bereits 95 % verheiratet. Durch die zurückgegangene Knabensterblichkeit wachsen wir in eine Gesellschaft mit Männerüberschuß hinein.

[19] Dahrendorf a.a.O. 365.

[20] Ebd. 368. Vgl. J. Habermas, Zum Einfluß von Schul- und Hochschulbildung auf das politische Bewußtsein von Studenten, in: Jugend in der modernen Gesellschaft (Köln-Berlin 1965) 424 ff.

[21] Frauenenquete 237.

Moment der Frömmigkeit" (K. Rahner) ansehen. Anhänger einer rein individualistischen Ethik können sich nicht aufs Christentum berufen; hier wäre Dahrendorfs These: „Wer . . . die liberale Demokratie will, muß auf die Metaphysik verzichten" (338) genau und kritisch zu erörtern. „Gesellschaft und Kirche", so heißt es in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute", sind zwar „auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom", aber beide dienen „der einen und gleichen persönlichen und gesellschaftlichen Berufung des Menschen" (Nr. 76). Die Sozialnatur des Menschen wird hervorgehoben, vor einem Verhaftetbleiben in rein individualistischer Ethik wird ausdrücklich gewarnt (Nr. 30).

Diesem Anspruch dürfen die Frauen sich nicht entziehen, und die Erziehungs- und Bildungskonzeption muß auf die Befreiung von Klischees zielen. Dafür bedarf es differenzierter Bildungsbemühungen, Beratungen, wirtschaftlicher Eingliederungshilfen und vor allem der Einsicht, daß unsere Urteilsstereotypen, unsere Normvorstellungen, wie eine Frau zu sein habe, sich als das auswirken, was die Soziologen „die sich selbst erfüllende Prognose" (Merton) nennen. Der Mensch entspricht schließlich dem Verhaltensmuster, oder sein Selbstverständnis wird vom „Antimuster" bestimmt; immer aber wird er in seiner Aufgabe, sein Menschsein zu verwirklichen, behindert. Bezogen auf Rasse, Schicht, Nation und Geschlecht begegnen wir diesem „Sich-ein-Bildnis-Machen" (Max Frisch). Man legt den anderen fest und wird so schuldig an ihm. All die Klischees von der Frau, nach denen Anmut in Konkurrenz zur Leistung gesehen, Frauen die Eignung zu Vorgesetzten bestritten wird, gehören in diesen Zusammenhang[22]. Selbstverständlich gilt gleiches für die Klischees vom Mann, nach denen Zartheit und Empfinden, Sinn für Lyrik „unmännlich" seien. Die Rollenerwartungen fixieren sich schon früh, wohl im Alter von drei Jahren. Nicht unser Lippenbekenntnis zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau entscheidet, das Alltagsverhalten, das eben nicht selten von der theoretischen Aussage abweicht, prägt den je anderen. Wachsamkeit gegen Klischees ist gefordert, ob sie sich nun patriarchalisch oder partnerschaftlich geben, und doch etwa unter dem Schlagwort „Partnerschaft" nur die Inferiorität der Frauenrolle etablieren – „er" Erster, „sie" stets Vertreter –, ob sie gar den besonderen sittlichen Auftrag der Frau postulieren. Die Betätigung und Bildung der Frau läßt sich nicht von einer spezifisch weiblichen Sittlichkeit her begründen; sie geht hervor aus dem Anspruch an „den Menschen", der als Mann oder Frau existiert.

Wie unsere Gesellschaft, wie unsere Familien, unser Staat und unsere Kirche morgen aussehen werden, entscheidet sich in nicht geringem Maß an unserer Einstellung zur Aufgabe der Frauenbildung heute. Die sozialpolitische Aufgabe ist zugleich eine christliche.

[22] Der Kuriosität halber sei zitiert, daß sich im Artikeldienst des DBB (Deutscher Beamtenbund) in einer Auseinandersetzung mit der „Frauenenquete" und im Zusammenhang mit der Feststellung, wie gering der Anteil der Frauen in führenden Positionen ist, der Satz findet: „Die befehlende, die ‚herrschsüchtige' Frau genießt eben (!) trotz der Rechtsangleichung der Geschlechter auch in unserer modernen Gesellschaft wenig Sympathien . . ." Und wie steht es mit dem „herrschsüchtigen" Mann? Er genießt demnach Sympathien!

Joseph Joblin SJ

Das Problem der wirtschaftlichen Mitbestimmung in internationaler Sicht

Mitbestimmung ist der deutsche Ausdruck für ein Problem, das sich heute in allen Industrieländern, also auch in jedem unserer europäischen Länder stellt: das Problem der Zusammenarbeit und der Mitwirkung der Arbeitnehmer und Arbeitgeber und ihrer Verbände an der Gestaltung und Durchführung aller „sozialen" Politik, sei es im Bereich des Betriebs und Unternehmens, sei es des Wirtschaftszweiges, sei es der ganzen Volkswirtschaft. Die Lösungen, die man für dieses Problem gefunden hat, streben zwar sämtlich dem gleichen Ziel zu: die Arbeitnehmerschaft an den Entscheidungen zu beteiligen; aber obwohl die Entwicklung der jüngsten Zeit dazu berechtigt, die Länder des westlichen Europa auf dem Weg zu einer gemeinsamen Zukunft zu sehen, so hat doch jedes Land sich Einrichtungen der Mitbestimmung geschaffen, die sich von denjenigen der anderen durch unverkennbar eigenständige Züge unterscheiden. Angesichts dieser Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten ist das Internationale Arbeitsamt (IAA)[1] bei seinen Untersuchungen und Ermittlungen vor allem um die übereinstimmenden Merkmale bemüht, die es, wenn man so sagen darf, nach ihrem gemeinsamen Kerngehalt befragt. Ein solches Studium der allgemeinen Aspekte des Problems der wirtschaftlichen Mitbestimmung wird helfen, die eigene Situation besser zu verstehen, und dazu beitragen, die allgemeinen, dem Problem zugrundeliegenden Voraussetzungen und Gegebenheiten weiter zu klären.

Die Aufgabe einer internationalen Organisation wie der Internationalen Arbeits-Organisation (IAO) ist es nicht und kann es nicht sein, Lösungen oder Vorschläge auszudenken, um sie ihren Mitgliedstaaten aufzudrängen. Ganz im Gegenteil besteht sie darin, nach Möglichkeit zu verhüten, daß in der Welt, in der wir leben und in der jeder Teil von jedem anderen abhängt, Institutionen sich entwickeln, die sich herme-

[1] Der Verfasser ist ständiger Mitarbeiter im Internationalen Arbeitsamt (IAA). Er gehört dort der Forschungsabteilung an und pflegt die Kontakte zu den Katholiken und katholischen Amtsstellen. Um die in diesem Beitrag entwickelte Sicht der Mitbestimmung zutreffend zu würdigen, muß sich der Leser den dreigliedrigen Aufbau der Internationalen Arbeitsorganisation, dessen Sekretariat das IAA bildet, vor Augen halten. Auf der Internationalen Arbeitskonferenz sind die Mitgliedstaaten durch zwei Regierungsvertreter und je einen Vertreter der Arbeitgeberverbände und der Gewerkschaften vertreten. Die bei uns in Deutschland heiß umstrittene Frage, in welchem Ausmaß die Gewerkschaften an der Mitbestimmung beteiligt sein sollen, kann sich für die IAO gar nicht stellen; so wie sie konstruiert ist, hat sie es immer – also auch in Sachen der Mitbestimmung –, wenn nicht ausschließlich, so doch an erster Stelle und unmittelbar mit den Organisationen, hier also den Gewerkschaften, zu tun.

tisch gegeneinander abschließen, ihre eigene, den anderen unverständliche Gestalt annehmen und so das wechselseitige Verständnis der Völker erschweren und Reibungen zwischen ihnen erzeugen.

Die Internationale Arbeitsorganisation und die Mitbestimmung

Obwohl die IAO bereits 1919 ins Leben trat, erscheint erstmals 1940 auf der Tagesordnung der Internationalen Arbeits-Konferenz eine Frage, die es zu tun hat mit der Zusammenarbeit zwischen Staatsorganen, Gewerkschaften und Arbeitnehmerverbänden. Und dabei handelte es sich bloß um einen unverbindlichen Meinungsaustausch. Diese Verspätung und zaghafte Behandlung erscheint befremdlich; sie erklären sich aber ganz natürlich durch den grundlegenden Wandel, der in der Zwischenzeit in der Auffassung von dem, was man als die „Soziale Frage" zu bezeichnen pflegt, eingetreten ist. Nach dem ersten Weltkrieg legte man den Nachdruck auf den Schutz der Arbeitnehmer, weil man damals der Meinung war, gesetzliche Grundlagen zur Verteidigung der Arbeitnehmerinteressen reichten aus, um die Hindernisse auszuräumen, die der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit entgegenstanden. Mit der Zeit aber stellte sich heraus, daß Schutzmaßnahmen allein dazu nicht genügten. Hatte das Denken sich bis dahin in liberalen Bahnen bewegt, so mußten diese nunmehr verlassen werden; die neue Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit verlangte, daß die Gesellschaft von sich aus das Erforderliche tut, um allen gleiche Chancen zu gewähren. Den Geschichtsforschern muß es überlassen bleiben, die Wege zurückzuverfolgen, auf denen diese Auffassung Eingang ins Leben fand und sich durchsetzte; hier muß es genügen, den Zeitpunkt festzuhalten, an dem sie offizielle Anerkennung erlangte. An späterer Stelle wird auf die Mittel einzugehen sein, mit denen man versucht hat, sie zu verwirklichen.

Der Keim zu dieser neuen Vorstellung wurde im zweiten Weltkrieg gelegt; ihren systematischen Ausdruck fand sie erstmals in der berühmten „Erklärung von Philadelphia", d. h. demjenigen Teil der Verfassung der IAO, der die Grundsätze entwickelt, von denen die Sozialarbeit der Nachkriegsjahre sich leiten lassen sollte, um der sozialen Gerechtigkeit zu rascherem Durchbruch zu verhelfen. Darin finden sich unter anderem diese beiden Zielsetzungen:

Die absolute Gleichheit aller Menschen:

> „Alle Menschen, ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens und des Geschlechts, haben das Recht, materiellen Wohlstand und geistige Entwicklung in Freiheit und Würde, in wirtschaftlicher Sicherheit und unter gleich günstigen Bedingungen zu erstreben."

Mitwirkung aller an der Gestaltung und Durchführung jedweder Maßnahmen auf sozialem Gebiet, die sie angehen:

„Der Kampf gegen die Not muß innerhalb jeder Nation und durch ständiges internationales Vorgehen unermüdlich weitergeführt werden, wobei die Vertreter der Arbeitnehmer und der Arbeitgeber sich gleichberechtigt mit den Vertretern der Regierungen in freier Aussprache und zu demokratischen Entscheidungen zusammenfinden, um das Gemeinwohl zu fördern."

„ ... tatsächliche Anerkennung des Rechts zu Kollektivverhandlungen, Zusammenwirken von Betriebsleitung und Arbeitskräften zur ständigen Steigerung der Produktivität sowie Zusammenarbeit von Arbeitnehmern und Arbeitgebern bei der Vorbereitung und Durchführung sozialer und wirtschaftlicher Maßnahmen."

Der letzte Punkt wird durch zahlreiche Beispiele erläutert und das Prinzip der „Dreigliederung" betont, also der Beteiligung der Arbeitnehmer, der Arbeitgeber und der Regierungen bei den Verhandlungen auf allen Ebenen.

Die Einführung der neuen Auffassung in die Praxis

Keineswegs war daran gedacht, ein verbindliches Muster auszuarbeiten, nach dem diese Beteiligung der Arbeitnehmer, der Arbeitgeber und der Regierungen zu gestalten wäre. Man wollte durchaus keine starre Formel festlegen, an der abzulesen wäre, was hinsichtlich der Beteiligung jedes einzelnen Partners angesichts der jeweils von ihm zu tragenden Verantwortung als gerecht und darum als richtig anzusehen sei. Noch viel weniger kamen Erörterungen in Frage über das „Wesen" der Mitbestimmung oder über ihre naturrechtliche Begründung. Die allein richtige Theorie zu suchen, von der das Handeln sich leiten lassen soll, müssen internationale Organisationen sich versagen; ihre Verfahrensweise kann immer nur pragmatisch sein. Sie nehmen die soziale Wirklichkeit mit ihren Problemen so, wie sie sich ihnen darbietet. Sie suchen durch die Auseinandersetzung zwischen allen Beteiligten zu einer Einigung darüber zu gelangen, wie diese Probleme sich lösen lassen, mag diese Einigung auch nur schrittweise zustande kommen. Soviel wie möglich vermeiden sie es, gegensätzliche Standpunkte hart aufeinanderprallen zu lassen, und „temporisieren" lieber, anstatt sofortige Entscheidungen zu erzwingen und dadurch den Zusammenhalt unter den Partnern unter Umständen bedenklich zu belasten.

Hieraus erklärt sich auch, warum für das IAA die genaue Bestimmung dessen, was Gegenstand der „Beratung und Zusammenarbeit zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern" sein solle, zu Beginn weniger wichtig war als die Existenz von Institutionen, die eine solche Zusammenarbeit überhaupt erst ermöglichen. Die erste und unerläßliche Voraussetzung dafür ist das Bestehen unabhängiger und repräsentativer Berufsverbände der Arbeitnehmer wie der Arbeitgeber; darum wird in einem Übereinkommen vom Jahr 1948 die Koalitionsfreiheit erstmals im internationalen Recht verankert. Dieses Übereinkommen behandelt die Garantien, die die Arbeitnehmer gegen Eingriffe des *Staates* in den Aufbau und die Wirksamkeit ihrer Organisationen schützen.

Ein zweites, ein Jahr später zustande gekommenes Abkommen schützt das Recht der Arbeitnehmer auf Zusammenschluß auch gegenüber den *Arbeitgebern* und schafft so die Voraussetzung für einen echten Dialog zwischen den Sozialpartnern.

Das sind die beiden Grundlagen, auf denen die ganze Politik des IAA im Hinblick auf die wirtschaftliche Mitbestimmung sich aufbauen sollte. In den zwei Jahrzehnten, die dem Abschluß der beiden genannten Vertragswerke folgen, spielt diese Politik sich auf zwei Ebenen ab: Festigung der Koalitionsfreiheit und Gestaltung der Arbeitsverhältnisse. Um die Unabhängigkeit und den repräsentativen Charakter der Arbeitnehmerverbände stärker zu untermauern, hat der Verwaltungsrat des Amtes sich entschlossen, einen eigenen Ausschuß für Koalitionsfreiheit ins Leben zu rufen, bei dem Beschwerde wegen Verletzung von Rechten der Gewerkschaften geführt werden kann; er ist dazu berufen, Erhebungen über die rechtliche und tatsächliche Lage der Arbeitnehmerorganisationen in den einzelnen Ländern durchzuführen, durch sein Arbeiterbildungswerk das Entstehen starker Gewerkschaften zu fördern u. a. m. Die Beziehungen zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern sucht das Amt zu vertiefen durch Untersuchungen über die schon bestehenden Systeme der Zusammenarbeit und durch gemeinsame Beratung über deren Geltungsbereich und Zuständigkeit, ihre Struktur und Arbeitsweise. Diese Untersuchungen dienen durchaus nicht nur dem Fortschritt der Erkenntnis und des Wissens; ihre Ergebnisse waren Gegenstand mehrerer internationaler Tagungen. Den wesentlichen Ertrag der Ermittlungen des IAA hat die Internationale Arbeits-Konferenz 1952 in ihrer *Empfehlung betreffend die Zusammenarbeit im Bereich des Betriebs* sowie in einer Entschließung niedergelegt, die als erste Frucht eines langen Reifungsprozesses, als Extrakt einer langjährigen Erfahrung betrachtet werden können. Zugleich können sie den Sachverständigen, die in den Entwicklungsländern im Rahmen der technischen Zusammenarbeit den Regierungen helfen, gute Systeme der Arbeitsbeziehungen aufzubauen, wertvolle Dienste leisten. Eine weitere Empfehlung betreffend die Beratung in einzelnen Wirtschaftszweigen und im gesamtstaatlichen Rahmen stammt aus dem Jahr 1960.

Endlich hat die Internationale Arbeits-Konferenz im Jahr 1966 eine Entschließung über die Beteiligung der Arbeitnehmer an wichtigen Maßnahmen und Entscheidungen innerhalb der Unternehmen angenommen, die neue Untersuchungen und möglicherweise die Wiederaufnahme der Frage auf einer künftigen Konferenz zur Folge haben wird.

Typen der Mitbestimmung in Europa

Dank dieser Forschungstätigkeit und praktischen Arbeit lassen sich bereits trotz der außerordentlichen Verschiedenartigkeit der Verhältnisse und der Gestaltung der Teilnahme der Arbeitnehmer am Leben von Betrieb und Unternehmen einige allen westeuropäischen Ländern gemeinsame Züge erkennen.

Die zur Beratung geschaffenen Organe befassen sich so gut wie überall im wesentlichen mit den gleichen Fragen, aber sie tun das nicht überall im gleichen Ausmaß. Während zum Beispiel in *Italien* die „internen Kommissionen" für Personalfragen nicht zuständig sind, ist in *Belgien* das Gegenteil der Fall: dort bestimmt der „Betriebsrat", nach welchen Gesichtspunkten Entlassungen und Einstellungen zu erfolgen haben. Ebenso verhält es sich mit den technischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten: in *Deutschland* muß bei geplanten Betriebsänderungen, die wesentliche Nachteile für Belegschaft oder Teile derselben nach sich ziehen können, wie z. B. Einschränkung, Stilllegung oder Verlegung des Betriebs oder von wesentlichen Betriebsteilen, grundlegende Änderung des Betriebszwecks, Einführung grundlegend neuer Arbeitsmethoden, der Betriebsrat angegangen und eine Verständigung mit ihm herbeigeführt werden, dessen Widerspruch allerdings kein unübersteigbares Hindernis bildet. Anders in *Frankreich*, wo in solchen Fällen das „Betriebskomitee" nur befragt wird, und in *Italien*, wo die „interne Kommission" das Recht hat, Vorschläge zu unterbreiten.

Nicht überraschen kann, daß in allen europäischen Ländern für die Zuständigkeit der Belegschaft bzw. Belegschaftsvertretung in bezug auf die Unfallverhütung, weitgehend aber auch in bezug auf die sozialen Einrichtungen im Betrieb recht ähnliche Bestimmungen gelten, daß aber die Unterschiede um so schärfer hervortreten, je näher man den eigentlichen unternehmerischen Entscheidungen kommt. Was diese angeht, finden sich drei verschiedene Regelungen:

1. Wirtschaftliche Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Privatwirtschaft auf Grund freier Vereinbarung zwischen Arbeitgeber und Belegschaft.

Solche Regelungen finden sich; da sie aber auf individueller Initiative beruhen, ist ihr Anwendungsbereich begrenzt. Trotzdem sind sie insofern von großem Interesse, als sie über die geltenden, durch Gesetz oder Kollektivvertrag geschaffenen Systeme der Zusammenarbeit hinausgehen und den Entwicklungskeim eines echten Mitentscheidungsrechts der Arbeitnehmer in sich tragen in Angelegenheiten, die das betriebliche und unternehmerische Geschehen und dessen Ergebnis betreffen.

2. Wirtschaftliche Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Privatwirtschaft auf Grund gesetzlicher Bestimmungen.

Das einzige Beispiel dafür ist die *Bundesrepublik Deutschland*, wo übrigens die für die Vertretung der Arbeitnehmerschaft in den leitenden Organen privater Unternehmen geltenden gesetzlichen Bestimmungen auch auf die nicht sehr zahlreichen verstaatlichten Unternehmen Anwendung finden; in beiden Fällen gelten sie nur für die in kapitalgesellschaftlicher Rechtsform betriebenen Unternehmen. In den größeren Unternehmen dieser Art besetzen die Arbeitnehmer ein Drittel der Sitze im Aufsichtsrat und wirken auf diesem Weg mit an der Bestellung, Überwachung und Abberufung des Vorstands, befinden sich dabei aber in der Minderheit. In zwei Schlüsselgewerben, dem Bergbau und der Eisen und Stahl schaffenden Industrie, besteht ein höherer Grad wirtschaftlicher Mitbestimmung: Vertreter der Belegschaft und der im Unternehmen vertretenen Gewerkschaften nehmen die Hälfte der Sitze im Aufsichtsrat ein; dem Vor-

stand dieser Unternehmen gehört überdies ein „Arbeitsdirektor" an, der gegen den Willen der Mehrheit der Arbeitnehmervertreter im Aufsichtsrat weder bestellt noch abberufen werden kann; er ist voll gleichberechtigtes Vorstandsmitglied, vor allem aber zuständig für das gesamte Personalwesen, sowohl in Angelegenheiten der einzelnen Arbeitnehmer als auch der Gesamtbelegschaft.

3. Wirtschaftliche Mitbestimmung der Arbeitnehmer in verstaatlichten Unternehmen.

Hierfür ist *Frankreich* ein Beispiel. Der Gesetzgeber hat hier die Vertretung der Arbeitnehmer in den Verwaltungsorganen öffentlicher Unternehmen eingeführt durch die Bestimmung, daß in der Regel ein Drittel der Sitze im Vorstand, dem außerdem Vertreter der Behörden, der Verbraucher u. a. m. angehören, der Belegschaft zusteht. So setzt sich beispielsweise im Kohlebergbau die Betriebsleitung einer Zeche aus 18 Mitgliedern zusammen: 6 Vertreter des Staates, 6 Vertreter der Verbraucher (von denen zwei von den Gewerkschaften entsandt werden) und 6 Vertreter der Belegschaft, die sich aus den verschiedenen Kategorien des Personals rekrutieren und auf Vorschlag der repräsentativen Gewerkschaften bestellt werden. Dank dieser doppelten Vertretung verfügen die Gewerkschaften also über 8 der 18 Vorstandssitze. Überdies unterstehen alle Zechen eines Reviers dem Regionalrat, einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, die mit der Aufsicht über Produktion, Bewirtschaftung und Absatz betraut ist. Von den 18 Mitgliedern jedes Regionalrats werden 7 von den repräsentativsten Gewerkschaften des Reviers bestimmt.

Neuralgische Punkte

Wie auch immer die rechtliche Ordnung beschaffen sein mag, die der wirtschaftlichen und sozialen Mitbestimmung in einem Land zugrundeliegt, die neuralgischen Punkte, an denen sich die Auseinandersetzung entzündet, sind überall die gleichen:

Die Autorität im Betrieb. Sie ist unteilbar; die Betriebsleitung muß in ihren Entscheidungen frei und für sie verantwortlich sein. Strittig ist, ob sie nur den Aktionären Rechenschaft schuldet oder ob und inwieweit auch die Arbeitnehmer berechtigt sein sollen, ihre Anordnungen und Leistungen zu kontrollieren.

Die Analyse der Struktur von Betrieb und Unternehmen ergibt, daß die Arbeitnehmer in einem anderen Verhältnis zur Leitung stehen als die Aktionäre. Als Beleg dafür wird angeführt, daß sie im Konkursfall bevorrechtigte Gläubiger sind (die Aktionäre sind nicht Gläubiger, sondern Träger des Kapitalrisikos).

Die Funktionsfähigkeit der Mitbestimmung hängt ab vom repräsentativen Charakter der Gewerkschaften, von ihrer Freiheit zu handeln und Initiativen zu ergreifen, von ihrer Fähigkeit zur Zusammenarbeit, ebensosehr aber von ihrem Willen, Mitverantwortung für die Leitung von Betrieb und Unternehmen zu tragen. Die Pluralität der Gewerkschaften und die Konkurrenz untereinander, zu der diese führen kann, ist dazu angetan, hier erschwerend zu wirken.

Es muß entschieden werden, wer die aus der Beteiligung der Arbeitnehmerschaft an der Leitung der Betriebe und Unternehmen sich ergebenden Funktionen ausüben soll: Belegschaftsangehörige oder außenstehende, d. h. der Belegschaft nicht angehörende Gewerkschaftsvertreter oder von den Gewerkschaften zu entsendende Fachleute.

Zum Schluß noch die Frage: wie wird die ab 1969 zu erwartende gesamteuropäische Wirtschaftsplanung sich auf die heute in den Ländern des Gemeinsamen Marktes bestehenden Systeme der wirtschaftlichen Mitbestimmung auswirken?

Warum verschiedene Systeme wirtschaftlicher Mitbestimmung?

Die Annahme liegt nahe, der verschiedene Grad der Beteiligung der Arbeitnehmer an der Leitung von Betrieb und Unternehmen erkläre sich zu einem sehr großen Teil aus der verschiedenen Optik und aus den unterschiedlichen Zielsetzungen der jeweiligen Urheber dieser Systeme. Es ist nicht gleichgültig, ob das System unter dem vorherrschenden Einfluß des Staates ins Leben gerufen wurde oder ob es sein Dasein der Initiative der Arbeitgeber oder der Arbeitnehmer verdankt. Zwar liegt der Einführung eines solchen Systems letzten Endes immer die gleiche Absicht zugrunde: den sozialen Frieden zu erhalten. Aber es ist alles andere als gleichgültig, ob die einen dabei vor allem an die Steigerung der Produktion denken und daher mehr daran interessiert sind, den Austrag von Konflikten niederzuhalten als deren Ursachen zu beheben, wogegen andere sich mehr von sozialen Erwägungen leiten lassen und deswegen echte Mitbestimmung der Arbeitnehmer auf allen Gebieten des wirtschaftlichen und sozialen Lebens erstreben. Hier, in dieser Unterschiedlichkeit der Beweggründe, haben wir die entscheidende Ursache dafür zu erblicken, daß die Befugnisse der Organe der Zusammenarbeit eine solche Spannweite aufweisen, die sich vom bloßen Recht auf Anhörung und Information über das Recht, initiativ Vorschläge zu machen und einen Konflikt gegebenenfalls vor außerbetriebliche Instanzen zu bringen, bis zur aktiven Beteiligung an den betrieblichen und unternehmerischen Entscheidungen erstreckt.

Der ungleiche Grad der Beteiligung der Arbeitnehmer findet eine weitere Erklärung im sozialen Klima jedes Landes. Institutionen als solche und aus sich allein sind nicht imstande, sich durchzusetzen. Erst eine bestimmte, die ganze Gesellschaft durchdringende geistige Haltung ist imstande, ihre Anstrengungen wirksam zu machen. Die Institutionen mögen einen geeigneten Rahmen für die Zusammenarbeit von Arbeitgebern und Arbeitnehmern abgeben; im letzten hängt sie vom guten Willen, von der gegenseitigen Achtung und der Lauterkeit der Absichten der Beteiligten ab.

Zwei Beispiele, um diese Deutung zu erhärten. Das erste liefern uns die *skandinavischen Länder*. Es zeigt, wie gute Arbeitsverhältnisse einer Gesellschaft geradezu zur zweiten Natur werden können, für deren soziales Ethos die Achtung vor dem Sozialpartner selbstverständlich ist und die sich zu dem Glauben bekennt, daß sich in einem ehrlichen Gespräch stets eine Einigung finden läßt. Das zweite Beispiel ist der *fran-*

zösischen Erfahrung entnommen, die den relativen Mißerfolg der „Betriebskomitees" – eine gewisse Wirkungslosigkeit dieser Organe – weniger der fehlerhaften Konzeption ihrer Urheber zuschreibt als der Furcht mancher Arbeitgeber vor jedem institutionellen System der Zusammenarbeit, das sie als ein Mittel ansehen, ihren berechtigten Belangen, namentlich was die Regelung der Lohnfrage angeht, Abtrag zu tun.

Die Verbesserung des sozialen Klimas – und damit jeder Fortschritt in der Frage nach den Anteilen an den wirtschaftlichen und anderen Verantwortlichkeiten – wird also in der Regel von einer neuen Denkweise, von einer geistigen Umstellung gegenüber den neuen sozialen Beziehungen sowie von der Fähigkeit abhängen, sich in sie einzuordnen. Gewiß ist es gut, wenn Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände in ihre Schulungsprogramme Kurse über Betriebsführung und Zusammenarbeit in den Betrieben einbauen. Vor allem aber kommt es darauf an, den Schritt über die Schwelle zu tun, ins Gespräch einzutreten, die Verständigung und den Frieden als einen besseren Weg zu betrachten als Gegnerschaft und Krieg. Ein Sprichwort sagt: „Besser ein magerer Vergleich als ein fetter Prozeß." Hier besagt das: eine vernünftige, wenn auch nur vorläufige Einigung, bei der jeder auf einen Teil seiner Ansprüche verzichtet, ist besser als ein Streik oder eine Aussperrung.

Dieser Gesinnungswandel, ohne den die moderne Industriegesellschaft keine gerechte Gesellschaft sein kann, muß das Werk aller sein. Schon von den untersten Schulklassen an, erst recht an den höheren Schulen und Hochschulen müssen Lehrer und Professoren ihr Verhältnis zu den Schülern auf eine neue Grundlage stellen; sie müssen sie dazu erziehen, die eigene Überzeugung zu vertreten, zugleich aber mit anderen zusammenzuarbeiten, um Sachverhalte unvoreingenommen zu untersuchen und gemeinsam Lösungen zu finden.

Abschließende Thesen

1. Man muß zur Kenntnis nehmen, daß die in den Industrieländern zutage tretende Tendenz, Organe der Beratung und Zusammenarbeit zwischen den Arbeitnehmern, den Arbeitgebern und dem Staat zu schaffen, sich nicht rückgängig machen läßt.

2. Die unterschiedlichen Systeme der Mitbestimmung, die heute schon bestehen und sich weiter entwickeln, entsprechen sowohl dem Erfordernis der Wirtschaftlichkeit – da sie der Zustimmung der Arbeitnehmer sicher sind, erleichtern sie einen konfliktfreien Anstieg der Produktivität – als auch sozialen Notwendigkeiten: der sich immer mehr Bahn brechende Gedanke der Menschenwürde verlangt, daß der Mensch bis zur Grenze des Möglichen am Zustandekommen und an der Verwirklichung aller Entscheidungen Anteil hat, von denen er selbst betroffen wird.

3. Das mögliche Ausmaß wirtschaftlicher Mitbestimmung der Arbeitnehmer in Betrieb und Unternehmen hängt sowohl von den sozialen Traditionen eines Landes als auch von der Fähigkeit der Arbeitnehmer und Arbeitgeber ab, ihr Verhalten der neuen sozialen Wirklichkeit anzupassen.

4. Diese neue soziale Wirklichkeit wird sich nur dann rasch durchsetzen, wenn ein Wandel in der Denkweise der leitenden Funktionäre sowohl der Arbeitgeber- als auch der Arbeitnehmerverbände eintritt. Die Führung dieser Organisationen muß die Regeln des sozialen Dialogs akzeptieren und es zuwege bringen, daß auch die Masse der Mitglieder sie akzeptiert. Die soziale und wirtschaftliche Zusammenarbeit wird das Werk aller sein oder sie wird nicht sein. Das bedeutet aber, daß die Arbeitgeberverbände und die Gewerkschaften der Aufgabe gewachsen sein müssen, im Namen ihrer Mitglieder zu handeln, und diese nur an Beschlüsse binden dürfen, denen sie frei zugestimmt haben.

5. An letzter Stelle sei mit Nachdruck betont, welch große Aufgabe in den vor uns liegenden Jahren von der Erziehung zu bewältigen ist. Auf der einen Seite müssen die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände ihren Mitgliedern die neue geistige Haltung einpflanzen und sie die Methode des sozialen Dialogs lehren; auf der anderen Seite darf das Bildungswesen irgendeines Landes sich nicht mehr damit begnügen, Kenntnisse und Lehrgehalte zu vermitteln; es muß es ebenso als seine Aufgabe ansehen, jedermann zu den neuen Verhaltensweisen, die die Stunde fordert, zu erziehen.

In welchem Ausmaß die Mitwirkung oder Mitbestimmung in einem bestimmten Land verwirklicht werden kann, bestimmt sich mithin sowohl nach dem Grad der Transformation der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen als auch nach der Bereitwilligkeit der Führung wie auch der Mitglieder, neue Verantwortungen zu übernehmen. Die zweite Bedingung wird sich vielleicht erst erfüllen lassen, wenn die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit einen solchen Wandel durchgemacht haben wird und ihre Mitglieder die Beziehungen, in denen sie zueinander stehen, auf neue Grundlagen aufbauen.

Vielleicht erscheinen jetzt die Probleme der wirtschaftlichen Mitbestimmung noch weniger klar als zuvor. Wie dem auch sei, die Führung eines Unternehmens, erst recht die Gesamtwirtschaft eines Landes, sind so komplizierte Dinge und die ins Auge zu fassenden Institutionen und Kompetenzen sind so vielfältig, daß es unerläßlich ist, jeden Fall für sich zu untersuchen, in dem diese Mitverantwortung ausgeübt werden soll. Lösungen, die die Einheit und Autorität der Betriebs- oder Unternehmensleitung in Frage stellen, scheiden von vornherein aus. Es kommt darauf an zu verhindern, daß die Leitung sich der Kontrolle der Arbeitnehmer entzieht; die Mitbestimmung will die Arbeitnehmer in den Kreis derer einbeziehen, die berufen und befugt sind, den Gang der Dinge in Betrieb und Unternehmen zu überwachen. Das ist das Ziel.

Alles übrige sind technische Modalitäten: wie ist der Mechanismus zu konstruieren, der uns instand setzt, diese Mitkontrolle zu verwirklichen? Auf jeden Fall ist erforderlich, den Status des Arbeitnehmers im Betrieb, den Status der Gewerkschaft gegenüber Betrieb und Unternehmen, schließlich den Status der Mitbestimmungsorgane selbst und ihre Befugnisse genau zu bestimmen. In welchem Maß aber es auf institutionellem Wege gelingen wird, echte Mitbestimmung zu verwirklichen, darüber entscheidet letzten Endes das allgemeine soziale Klima des Betriebs und des Landes.

Wilhelm de Vries SJ

Das Moskauer Patriarchat und die anderen christlichen Kirchen

Merkwürdig und auf den ersten Blick unbegreiflich ist es, daß die Sowjetregierung im Innern alles tut, um die orthodoxe Kirche langsam abzuwürgen[1], ihr aber nach außen hin eine bisher nie dagewesene Entfaltungsmöglichkeit zugesteht. Es ist von vornherein klar, daß dies aus rein politischen Gründen geschieht. Die Öffnung nach außen setzte mit der neuen Außenpolitik Chruschtschows nach dem Tod Stalins ein, die man die „Offensive des Lächelns" genannt hat und die den kalten Krieg ablöste. Hier konnte es nur nützlich sein, wenn russische Hierarchen in westlichen Ländern mit allen Ehren aufgenommen wurden und wenn Protestanten oder auch Orthodoxe nach Moskau kamen und dort die Überzeugung gewinnen konnten, daß die Sowjets der orthodoxen Kirche volle Freiheit ließen. Es lassen sich auch konkrete politische Vorteile feststellen, die der Sowjetregierung aus den Außenbeziehungen der Kirche erwachsen sind. Die Aufnahme der russischen Kirche in den Weltkirchenrat hatte zur Folge, daß auf der Konferenz in Neu-Delhi die Frage der Abwehr gegen den Kommunismus zum Tabu wurde. Bei der interorthodoxen Konferenz in Rhodos im Oktober 1961 erreichten die russischen Vertreter, daß das Thema „Kampf gegen den Atheismus" von der Traktandenliste der künftigen Pro-Synode gestrichen wurde. Wenn es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht zu einer ausdrücklichen neuen Verurteilung des Kommunismus kam – über deren Opportunität man durchaus verschiedener Meinung sein kann –, so ist dies auch auf die Anwesenheit der russischen Beobachter zurückzuführen.

Verbesserte Beziehungen zu den Ostkirchen

Während bislang das Moskauer Patriarchat nach einer Hegemonie in der orthodoxen Welt im Sinn der alten Idee von „Moskau, dem dritten Rom" strebte, wodurch die russische Kirche zwangsläufig in scharfen Gegensatz zu Konstantinopel geriet, wurden diese Behauptungen vor etwa 10 Jahren eingestellt, und man suchte die Beziehungen mit Konstantinopel zu normalisieren, ja ließ sich zu einer gewissen Anerkennung des Führungsanspruchs des Ökumenischen Patriarchen herbei. Noch im August 1953 stand

[1] Vgl. dazu W. de Vries, Zur gegenwärtigen Lage des Moskauer Patriarchats, in dieser Zschr. 178 (1966) 381–384.

in der Moskauer Patriarchatszeitschrift ein wütender Artikel gegen Konstantinopel und seinen Neo-Papismus. Im April 1957 dagegen erkannte das Moskauer Patriarchat die Autonomie der finnischen Kirche unter der Oberhoheit von Konstantinopel an. Im Mai 1958 fand zur Feier des vierzigjährigen Jubiläums der Wiederherstellung des Patriarchats in Moskau eine Synode statt, an der alle orthodoxen Kirchen – nur Jerusalem und Cypern ausgenommen – teilnahmen. Metropolit Nikolaus bestätigte das Recht des Ökumenischen Patriarchen auf Einberufung eines panorthodoxen Konzils. Im Dezember 1960 reiste Patriarch Alexius in den Nahen Osten und besuchte auch Konstantinopel und Athen. In Konstantinopel scheint Alexius mit dem Ökumenischen Patriarchen über die Bedingungen der Teilnahme der russischen Kirche an einer panorthodoxen Prosynode verhandelt zu haben. Er verlangte Anerkennung des bulgarischen Patriarchats und der Autokephalie der tschechischen und polnischen Kirche, dazu Verzicht auf die Oberhoheit Konstantinopels über einen Teil der russischen Emigranten. Er erreichte fast alles. Nur der letzte Punkt wurde von Konstantinopel erst im November 1965 zugegeben.

Bei der panorthodoxen Konferenz in Rhodos im Oktober 1961 überließen die russischen Delegierten, an deren Spitze Erzbischof Nikodim stand, dem Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel das Präsidium. Freilich gab Nikodim mehr als einmal deutlich zu erkennen, daß die russische Kirche nach wie vor Konstantinopel das Recht abspricht, im Namen der Gesamtorthodoxie zu sprechen.

Bei der Einladung zum Zweiten Vatikanum lehnten die Russen die Vermittlung Konstantinopels ab. Die überraschende Entsendung russischer Beobachter zum Konzil, von der Konstantinopel bis zum letzten Augenblick nicht informiert war, hat das gute Einvernehmen vorübergehend getrübt. Es scheint aber inzwischen wiederhergestellt zu sein. Im Februar 1966 besuchte Metropolit Meliton vom Patriarchat Konstantinopel auf einer Rundreise durch Europa auch Moskau. Es war das erste Mal in diesem Jahrhundert, daß ein Vertreter Konstantinopels nach Moskau ging. Er konzelebrierte mit dem Patriarchen Alexius am ersten Fastensonntag, dem Sonntag der Orthodoxie. Man stellte volle Übereinstimmung in allen Fragen der Einheit der Christen fest. Die russische Hierarchie gab ihrer tiefen Hochachtung vor dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras Ausdruck. Beim Abschiedsessen am 2. März sagte der Patriarch, die russische Kirche hege die größte Verehrung für das heilige Zentrum der Orthodoxie (Konstantinopel), von dem sie einst das Licht des Christentums empfangen habe.

Die alte Polemik zwischen dem Zweiten und dem Dritten Rom, wie sie bis 1953 üblich war, scheint also vergessen zu sein. Ein weiteres Zeichen der Annäherung ist die Tatsache, daß vor kurzem die Aufnahme von fünf orthodoxen russischen Mönchen auf dem Berg Athos zugesichert wurde. Metropolit Nikodim erklärte allerdings, man erwarte die Zulassung einer größeren Zahl.

Auch zu nicht-orthodoxen östlichen Kirchen wurden in letzter Zeit Beziehungen aufgenommen. Im Januar 1959 reiste eine Delegation nach Addis Abeba. Im Juli des gleichen Jahres weilte der Kaiser von Äthiopien in der Sowjetunion und wurde auch vom

Patriarchen empfangen. Bald darauf, im August, erschien eine Delegation der äthiopischen Kirche im Moskauer Patriarchat. Im November 1961 kamen Vertreter der indischen jakobitischen (monophysitischen) Kirche nach Moskau. Nach der Konferenz in Neu-Delhi besuchten Mitglieder der russischen Delegation die nicht-orthodoxen Christen an der Malabar-Küste.

Kontakte mit den Kirchen der Reformation

Eine ähnlich radikale Wandlung hat das Verhältnis der orthodoxen russischen Kirche zum Weltprotestantismus erfahren. Noch die Moskauer Synode von 1948 warf den Protestanten „stolze Verachtung der Institutionen der Apostel und der Kirchenväter" vor.

Im Frühjahr 1954 reiste Metropolit Nikolaus von Krutizy nach Ostberlin und lud die Evangelische Kirche Deutschlands zu einem Besuch in Sowjetrußland ein. Daraufhin fuhr im Juni 1954 eine evangelische Delegation – freilich nichtamtlichen Charakters – nach Moskau, an ihrer Spitze der damalige Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Dr. Gustav Heinemann. Im März und April 1955 bereiste Metropolit Nikolaus die Bundesrepublik Deutschland. Dabei wurde zwischen der Evangelischen Kirche im Rheinland und dem Moskauer Patriarchat ein Austausch von Theologiestudenten und von theologischer Literatur vereinbart. Seit dieser Zeit datieren die herzlichen Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Moskauer Patriarchat. Vor gut einem Jahr, im Februar 1966, besuchte der in Berlin-Karlshorst residierende Exarch des Moskauer Patriarchen für Mitteleuropa, Metropolit Kyprian, den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses Scharf, in seinem Charlottenburger Amtssitz und stellte ihm seinen Stellvertreter für Westberlin, Bischof Jonathan, vor.

Die Beziehungen zwischen Moskau und den Reformationskirchen beschränken sich natürlich nicht auf Deutschland. Schon im Oktober 1953 kam der anglikanische Kanonikus Stockwood nach Moskau, um dem Patriarchen die Grüße des Erzbischofs von Canterbury zu überbringen. Im Juni 1955 weilten wiederum Vertreter der Anglikanischen Kirche in Rußland. Im folgenden Monat besuchte eine zahlreiche russische Delegation Großbritannien. Man führte bereits theologische Gespräche über eine mögliche Vereinigung zwischen Anglikanern und Orthodoxen. Im Jahr 1956 setzte eine wahre Hochflut von Besuchen zwischen Protestanten und Anglikanern verschiedenster Länder und den Russen ein. Die Ereignisse in Ungarn im November 1956 brachten eine Unterbrechung, die aber nicht lange anhielt.

Die Beziehungen mit dem Weltkirchenrat und der Ökumenischen Bewegung gestalteten sich seit 1954 immer freundlicher und fanden schließlich in der Aufnahme der Moskauer Patriarchatskirche in den Weltkirchenrat auf der Vollversammlung in Neu-Delhi im November 1961 ihren krönenden Abschluß. Die Moskauer Synode von 1948

hatte noch den Weltkirchenrat als eine profane, an die Politik der Anglo-Amerikaner gebundene Organisation entschieden abgelehnt und der Ökumenischen Bewegung vorgeworfen, sie wäre der Versuchung Satans, die Christus in der Wüste zurückwies, erlegen. Kurz nach der Synode von Moskau schrieb Erzpriester G. Rasumovskij in der Moskauer Patriarchatszeitschrift einen scharfen Aufsatz gegen die Ökumenische Bewegung. Von 1954 an wandelte sich im Zug der veränderten Außenpolitik der Sowjets langsam die Haltung des russischen Patriarchats. A. Vedernikov stellt in einem „Zwischen Furcht und Hoffnung" betitelten Aufsatz in der Patriarchatszeitschrift fest, die Orthodoxen müßten die Ökumenische Bewegung genau beobachten und ihren Beitrag dazu leisten.

Wir können die einzelnen Phasen der Annäherung hier nicht schildern. Das erste Zusammentreffen zwischen Vertretern der russischen Kirche (unter Leitung des Metropoliten Nikolaus von Krutizy) und des Weltkirchenrats fand im August 1958 in Utrecht statt, das zweite im Juni 1959 in Genf. Im August desselben Jahres nahmen russische Beobachter an der Sitzung des Zentralkomitees des Weltkirchenrats in Rhodos teil. Bei dieser Gelegenheit fand Metropolit Nikolaus schon sehr freundliche Worte für die Ökumenische Bewegung. „Unsere Brüder aus dem Westen" – so hieß es in dieser Rede – „bemühen sich ehrlich um die Überwindung der Gegensätze im Glauben."

Am 30. März 1960 teilte die Leitung der russischen Kirche die grundsätzliche Bereitschaft des Patriarchats zum Eintritt in den Weltkirchenrat mit. Der offizielle Aufnahmeantrag wurde ein Jahr später gestellt. Die Aufnahme erfolgte nahezu einstimmig, bei vier Enthaltungen und drei Gegenstimmen von insgesamt 150 Stimmberechtigten. In einer Pressekonferenz erklärte Erzbischof Nikodim, der Leiter der russischen Delegation, die veränderte Haltung der russischen Kirche gründe in einer Entwicklung des Weltkirchenrats selbst. Nach langer Beobachtung sei man zur Überzeugung gekommen, daß sich der Ökumenische Rat ehrlich um die christliche Einheit bemühe, und dabei wollten die Russen nicht abseits stehen. Der Eintritt der russischen Kirche hatte zur Folge, daß bald auch die übrigen Kirchen des kommunistischen Einflußbereichs den gleichen Schritt taten. Damit wurde jedenfalls der orthodoxe Einfluß im Ökumenischen Rat erheblich verstärkt.

Ein neues Verhältnis zu Rom

Die überraschendste Kehrtwendung vollzog die russische Kirche jedoch in ihren Beziehungen zum Vatikan und zur römischen Kirche. Eine ebensolche oder noch größere Überraschung war die radikale Änderung der Haltung Roms dem Moskauer Patriarchat gegenüber. Auch hier muß der Parallelismus betont werden, der zwischen der Entwicklung der Haltung der russischen Kirche und der der Sowjetregierung besteht. Damit soll nicht gesagt sein, die nunmehr freundliche Sprache der russischen Kirche Rom

gegenüber wäre lediglich ein politisches Phänomen. Aber sie wäre ohne die Zustimmung der Sowjets nicht möglich gewesen, und diese verfolgen ohne Zweifel rein politische Ziele.

Der Wechsel in der Politik der Sowjetregierung gegenüber dem Vatikan wurde offenkundig durch das Glückwunschtelegramm Chruschtschows zum 80. Geburtstag Johannes' XXIII. im November 1961. Höhepunkte der politischen Annäherung waren die Besuche Adjubeis bei Papst Johannes (März 1963) und des russischen Außenministers Gromyko bei Paul VI. (April 1966), und schließlich neuestens die Audienz des sowjetischen Staatsoberhauptes Podgorny am 30. 1. 1967, alles Ereignisse, die man sich noch vor einigen Jahren nicht hätte vorstellen können.

Als im August 1956 der damalige Geschäftsträger der sowjetischen Botschaft auf dem Weg über den Nuntius in Italien versuchte, mit dem Vatikan Kontakt aufzunehmen und dem Papst ein Memorandum des Obersten Sowjets über die Abrüstung zukommen zu lassen, stieß er auf die kategorische Weigerung des Nuntius. Die ablehnende Haltung des Vatikans gegenüber den Annäherungsversuchen der Sowjets blieb zunächst auch unter Johannes XXIII. Im Januar 1960 versuchte die Sowjetregierung, eine Ansprache Chruschtschows über die Abrüstung ebenfalls über den Nuntius in Italien an den Papst zu leiten. Die Antwort war ein völlig negativer Artikel im Osservatore Romano. Im selben Monat nahm Kardinal Ottaviani scharf gegen den italienischen Staatspräsidenten Gronchi Stellung, der bei seinem Moskaubesuch „dem Christenverfolger Chruschtschow" die Hand gedrückt habe. Im September 1961 äußerte sich Chruschtschow in einem Interview für die Zeitung Izvestija positiv zu einem Abrüstungsappell des Papstes. Im November sandte er schließlich das schon erwähnte Glückwunschtelegramm, das beantwortet wurde.

In diesem Rahmen muß die Entwicklung der Beziehungen der russischen Patriarchatskirche und Roms gesehen werden. Die russische Kirche warf dem Vatikan früher vor allem sein angeblich politisches Bündnis mit den Amerikanern und seinen „Papismus" vor. Heftige Angriffe gegen den Vatikan und seine Politik waren in der Moskauer Patriarchatszeitschrift an der Tagesordnung. Ein erstes Zeichen einer beginnenden freundlichen Haltung bildete das Beileidstelegramm an das Kardinalskollegium zum Tod Pius' XII. Damals waren, wie gesagt, schon Versuche von seiten der Sowjetregierung im Gang, mit dem Vatikan ins Gespräch zu kommen. 1961 fiel die Moskauer Kirche aber wieder in den alten Stil der Polemik. Im Mai erschien in der Patriarchatszeitschrift ein von A. Vedernikov gezeichneter Aufsatz mit dem Titel „Non possumus": das Moskauer Patriarchat könne in keiner Form am Konzil teilnehmen; denn die Einheitsbemühungen Roms hätten nur das Ziel, die Macht des Papstes über die orthodoxe Kirche auszudehnen. Erzbischof Nikodim richtete im Juni 1961 auf dem Friedenskongreß in Prag scharfe Angriffe gegen die katholische Kirche. Das Konzil habe nicht das Ziel, die Christen zu einigen, sondern wolle sie trennen gemäß den politischen Kriterien, die für den Vatikan unverändert weiterbeständen. Noch im September des gleichen Jahres warf Nikodim in Rhodos dem Vatikan vor, er mißbrauche das

Einheitsstreben unter den Christen zum Kampf gegen die demokratischen (lies: kommunistischen) Völker.

Schon bald darauf wurde jedoch die Sprache Moskaus freundlicher. In Neu-Delhi erklärte im November 1961 Erzbischof Nikodim dem Chefredakteur der französischen Zeitung „La Croix", die orthodoxen Russen hegten der katholischen Kirche gegenüber brüderlich freundschaftliche Gefühle, nur seien sie mit der politischen Tätigkeit des Vatikans nicht einverstanden.

Es scheint, daß die Aufnahme der russischen Kirche in den Weltkirchenrat deren Haltung Rom gegenüber günstig beeinflußt hat. Jedenfalls hörten im Jahr 1962 die Angriffe gegen den Vatikan völlig auf und es begannen Verhandlungen, die schließlich zur Entsendung der russischen Konzilsbeobachter führten. Das war eine Überraschung für die ganze Welt. Der Patriarch von Konstantinopel blieb bis zum letzten Augenblick – ob durch absichtliche Manöver der Russen oder durch eine Verkettung unglücklicher Umstände sei dahingestellt – über die Absicht des Moskauer Patriarchats im unklaren und sagte deshalb aus Rücksicht auf die russische Kirche zu seinem großen Leidwesen die Teilnahme am Konzil ab.

Die russischen Beobachter erweckten in Rom den Eindruck durchaus religiöser Männer. Es wäre völlig unberechtigt, in ihnen politische Agenten zu sehen. Das Sekretariat Bea nahm sie in einer Erklärung vom 23. November 1962 gegen diesen von ukrainischer Seite erhobenen Vorwurf offiziell in Schutz. A. Vedernikov, der Verfasser des schon erwähnten Aufsatzes „Non possumus", erklärte im Februar 1963 in derselben Zeitschrift die veränderte Einstellung seines Patriarchats: die russische Kirche sei durch die Haltung und die Erklärungen von Papst Johannes zur Überzeugung gekommen, das Konzil entspreche in seiner Zielsetzung dem orthodoxen Bewußtsein. Die Berichterstattung über das Konzil war sachlich und wohlwollend, wenn auch begreiflicherweise in manchem kritisch. Metropolit Nikodim hatte allerdings bei der Konferenz in Rhodos im November 1964 die reservierte Haltung der Konferenz gegenüber einem sofortigen Gespräch mit Rom wesentlich mitbestimmt. Der Grund lag wohl in der Ungewißheit über die Stellungnahme des Konzils gegenüber dem Kommunismus. Die Russen scheinen später eine Zusicherung erhalten zu haben, man werde von einer neuen Verurteilung des Kommunismus absehen. Tatsächlich kam es trotz der Petition einer starken Minderheit der Konzilsväter nicht zu einem solchen Akt. Nikodim nahm an der Schlußfeier des Konzils teil und wurde kurz darauf vom Papst in Privataudienz empfangen.

Papst Paul VI. hat es auch sonst an freundlichen Gesten der russischen Kirche gegenüber nicht fehlen lassen. Bei der Wahl und der Krönung des Papstes im Juni 1963 wurden freundliche Telegramme ausgetauscht. Eine russische Delegation wohnte der Krönung bei. Im Juli 1963 sandte das Sekretariat Bea im Einverständnis mit dem Papst zum goldenen Bischofsjubiläum des Patriarchen zwei offizielle Vertreter: Bischof Charrière von Fribourg und den Dominikanerpater Dumont vom Institut Istina in Paris. In einer Grußbotschaft an den Patriarchen Alexius zum Osterfest 1965 drückte

der Papst seine Genugtuung aus über das starke Verlangen der russischen Kirche, mit den orthodoxen Schwesterkirchen zur Vorbereitung eines Dialogs mit Rom ins Gespräch zu kommen.

Solche Grußbotschaften zu den hohen Festen des Kirchenjahres und zu persönlichen Gedenktagen wurden seither fast die Regel. So veröffentlichte die Moskauer Patriarchatszeitschrift 1966 ein Glückwunschtelegramm des Papstes „An Seine Heiligkeit Patriarch Alexius von Moskau" zu dessen Namenstag und die Antwort des Patriarchen „An Seine Heiligkeit Papst Paul VI.". Patriarch Alexius sandte auch zum Osterfest Grüße „An den Heiligsten Papst Paul VI. von Rom".

Das alles sind Anzeichen, daß man in den letzten Jahren auf beiden Seiten viel gelernt hat. Wenn auch die Annäherung nur durch die politische Konstellation ermöglicht wurde, so darf sie sicher nicht als politisches Phänomen gewertet werden. Das gilt ebenso von den Beziehungen des Moskauer Patriarchats zu den Protestanten und dem Weltkirchenrat. Die russische Kirche hat alle Möglichkeiten benutzt, um aus ihrer Isolierung herauszukommen. Sie konnte Kontakte mit der gesamten Christenheit aufnehmen, die ihr früher nicht möglich waren. Sie verspricht sich davon mit Recht eine Stärkung in ihrer bedrohten Lage. Die Kirchenmänner, die in einer so überaus schwierigen Situation das Menschenmögliche tun, um dem russischen Volk das Evangelium Christi zu erhalten, verdienen als christliche Brüder unsere volle Sympathie. Wir können nur hoffen, daß die russische Kirche die schwere innere Krise, die ihr durch widrige Umstände aufgezwungen ist, mit der Gnade Gottes überwinden wird.

UMSCHAU

Um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu

Seit Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), einer der Erzväter der rationalistischen Bibelkritik, die Auferstehung Jesu als einen von den Jüngern geschickt inszenierten Betrug erklären zu müssen meinte, ist der Streit um die „Wirklichkeit" dessen, was einst an Ostern geschah, nicht mehr zur Ruhe gekommen. Wenn wir das Wort „Wirklichkeit" in Anführungszeichen setzen, dann nicht, weil wir daran zweifeln, daß „der Herr wirklich auferweckt wurde" (Lk 24, 34), sondern weil sich die heutige Diskussion immer mehr auf die Frage zuspitzt, was denn „Wirklichkeit" in diesem Zusammenhang überhaupt besagen kann und will.

Worin sich nun die gegenwärtige theologische Auseinandersetzung von früheren unterscheidet, das ist der auf den ersten Blick verwirrende Verlauf der Fronten. Konnte man früher (etwas vereinfachend) sagen: Wer die wirkliche, und das hieß immer: die historisch-leibhaft vorgestellte Auferstehung Jesu aus dem Grab leugnete, der war kein Christ mehr und wollte es auch nicht mehr sein, so gibt es heute eine wachsende Zahl zumindest evangelischer Theologen, die sehr entschieden am Evangelium festhalten, sich aber weigern, die Auferstehung als historisches Ereignis anzuerkennen. Naturgemäß muß diese innerchristliche Frontbildung das schlichte, gläubige Volk – und dazu darf man getrost weite Teile der Kirchenleitung und viele Mitglieder theologischer Fakultäten rechnen – ungleich stärker beunruhigen als die massivsten Angriffe erklärter Atheisten und Kirchenfeinde. Es liegt deshalb nahe, daß man sich der unbequemen Störenfriede, die den altgeheiligten Formeln von der Auferweckung Jesu einen neuen Sinn zu unterschieben scheinen, mit disziplinären Mitteln zu entledigen sucht. Wie schon in der sachlich eng verwandten Diskussion um die „Entmythologisierung" des Neuen Testaments, die Mitte der fünfziger Jahre ihren Höhepunkt erreichte, wurde auch jetzt wieder unter den evangelischen Christen der Ruf nach einer lehramtlichen Entscheidung der Kirchenbehörden, nach einer klaren Verurteilung der „Häresie" laut[1].

Das eben zitierte Buch des Erlanger Systematikers nötigt auch den katholischen Theologen zu einer kritischen Stellungnahme, da es Positionen vertritt, die von der angegriffenen Seite zugleich als Ausdruck eines „katholischen Konsensus" bezeichnet werden[2]. Daran ist sicher richtig, daß jeder gläubige Katholik das Anliegen der Streitschrift gutheißen muß: Die Osterbotschaft darf nicht in bloße Ideologie, in Mythos und Legende verflüchtigt werden. Sehr wahrscheinlich wird auch mancher Fundamentaltheologe, der sich noch in den Bahnen traditioneller Apologetik bewegt, in Künneths Buch eine willkommene Stütze für seine These finden, daß die Auferstehung Jesu eben doch ein „historisches Ereignis" (42–51) im Sinn eines dem gewöhnlichen Erkennen unmittelbar zugänglichen Geschehens ist, wobei allerdings auch gesagt werden soll, daß Künneth eine rein rationale Erkennbarkeit der Auferstehung (wohlgemerkt als historischem Ereignis!) nicht für möglich hält, sondern eine Erleuchtung des Heiligen Geistes zu Hilfe nimmt (50). Und schließlich wollen wir nicht leugnen, daß die Zahl der Gläubigen (den theologisch gebildeten Klerus miteingeschlossen), die noch nie ernsthaft über das Auferstehungsproblem nachgedacht haben,

[1] Walter Künneth, Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion (Hamburg: Wittig 1966) 216 S. Lw. 22,–; vgl. bes. 180–185: Das Problem der Häresie.

[2] Vgl. Ernst Fuchs, Die Wirklichkeit Jesu Christi. Zu einer Disputation mit Prof. W. Künneth, in: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament (Tübingen 1965) 452–470, hier 453.

auf katholischer Seite besonders groß sein mag. Aber sofern man unter „Konsens" nicht die für die Wahrheit einer Sache oft belanglose Meinung der Vielen, sondern das maßgebliche Urteil von Experten versteht, läßt sich die Annahme, Professor Künneth könne auch als Sprecher der katholischen Theologie auftreten, nicht aufrechterhalten. Denn für den katholischen Theologen ist die Auferstehung Christi „nicht ein anderes Ereignis *nach* seinem Leiden und nach seinem Tod, sondern die Erscheinung dessen, was im Tode Christi geschehen ist ... Karfreitag und Ostern sind zwei wesentlich aufeinander bezogene Aspekte eines streng einheitlichen Ereignisses" [3].

Unser Bedenken richtet sich hauptsächlich gegen die einseitige Überbetonung der Auferstehung Jesu, als sei diese „die Grundlage und die Substanz der Christusbotschaft" (15) schlechthin. Wenn dem so wäre, hätte Paulus, auf den sich Künneth vornehmlich beruft, in 1 Kor 2, 2 schreiben müssen, er habe beschlossen, „nichts anderes zu wissen als Jesus Christus und diesen als *Auferstandenen*". Tatsächlich aber will sich Paulus in „nichts anderem rühmen als nur im Kreuz Christi" (Gal 6, 14). Gewiß, ohne den Auferstehungsglauben gäbe es keine Verkündigung des Gekreuzigten und kein Rühmen im Kreuz, aber darf man wie Künneth sagen: „Nicht der am Kreuz sterbende Mensch ist an sich der Erlöser, sondern weil Gott ihn in der Auferstehung zum ‚Herrn und Christus' gemacht hat" (71)? Um die Tragweite dieser Aussage zu verstehen, muß man wissen, daß die Auferstehung nach Künneth für Jesus „eine Verleihung der göttlichen Majestät", eine „Teilhabe an der Gottheit in vollkommenem Sinn" bedeutet, „was von dem vorösterlichen Jesus eben unmöglich ausgesagt werden konnte" (87; noch deutlicher in „Theologie der Auferstehung" 114). Hier mündet die einseitige und isolierte Auffassung des Ostergeschehens als einer für sich existierenden „metahistorischen Wirklichkeit" in christologische Häresie, und man sieht, wie gefährlich es ist, für andere ein Ketzergericht zu fordern.

[3] Karl Rahner, Schriften zur Theologie IV (1960) 165 f.

Eine ähnliche Über- und Fehleinschätzung der Auferstehung zuungunsten des vorösterlichen Wirkens und Leidens Jesu findet sich in der sonst sehr beachtenswerten Christologie von W. Pannenberg[4]. Dort lesen wir, die Auferweckung Jesu von den Toten sei „das eigentliche Offenbarungsgeschehen ... Ohne das Ereignis der Auferweckung Jesu wäre dem theologischen Reden von einer Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus der Boden entzogen" (127). Der Mainzer Systematiker interpretiert die Auferstehung Jesu ganz von der apokalyptischen Vorstellungswelt des Spätjudentums her und kommt so zu äußerst positiven Urteilen, was die „Historizität" des Ereignisses betrifft (85–103). Der Preis, den er für diese scheinbar traditionelle Lösung entrichtet, ist aber sehr hoch, wir meinen zu hoch. Das irdische Wirken Jesu sinkt zu einem bloßen Vorspiel, das der Bestätigung durch die Auferweckung bedarf, herab, und das Christentum stellt sich als Sonderform der Apokalyptik dar. Vor allem aber vermissen wir eine saubere Unterscheidung zwischen historischen Ereignissen, die grundsätzlich menschlicher Erfahrung zugänglich sind, und „Wirklichkeiten", die sich ihrer Natur nach einer historisch-kritischen Nachprüfung entziehen. Wenn man nämlich, wie der katholische Dogmatiker Kolping mit Recht bemerkt, „nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch unter ‚historisch' eine Tatsache versteht, die zeithaft in einer (wenigstens grundsätzlich) dem ‚gewöhnlichen Erkennen' zugänglichen Weise verläuft, dann läßt sich bei der Auferstehung Jesu nicht von einer historischen Tatsache sprechen. Nichtsdestoweniger ist sie aber eine Tatsache, jedoch eine solche, deren Kundmachung nur auf Grund göttlicher Offenbarung im strikten Sinn ... geschehen kann." [5] Auf dem Verstehenshintergrund der apoka-

[4] Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964).

[5] Adolf Kolping, Auferstehung Jesu, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I (München 1962) 140 f. – Eine gute Diskussion der Auferstehungsfrage bietet jetzt auch Wolfgang Trilling, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (Düsseldorf: Patmos 1966) 141–160.

lyptischen Erwartungen erscheint bei Pannenberg die Auferstehung Jesu als ein geradezu normales, jedem einigermaßen vernünftigen Menschen einsichtiges Geschehen. Damit wird offensichtlich der „strikte Geheimnischarakter der Auferstehung“ [6] preisgegeben und Gottes Handeln am Gekreuzigten zu einem zwar „ungewöhnlichen“, aber naturwissenschaftlich durchaus möglichen Ereignis gemacht (95–96).

Angesichts der fast babylonischen Sprachverwirrung, in der mit so unklaren oder ungeklärten Begriffen wie „Heilstatsache“, „metahistorische Wirklichkeit“, Faktizität“, „Ereignis“, „Offenbarungsgeschehen“ u. a. die Auferstehungsdiskussion mehr vernebelt als erhellt wird, tut es wohl, einer nüchtern abwägenden und terminologisch sauberen Untersuchung zu begegnen[7]. Der durch seine Beiträge zur Redaktionsgeschichte des Markusevangeliums bekannte Neutestamentler Marxsen stellt sich ausdrücklich – im Unterschied zu Rudolf Bultmann und anderen Vertretern einer existentialen Interpretation des Osterkerygmas – der historischen Frage, was sich denn an Ostern „ereignet“ habe. Für den Historiker, der die Zeugnisse des Neuen Testaments mit seinen begrenzten Erkenntnismitteln befragt, ergibt sich zunächst die negative Feststellung: „Kein Mensch der frühen Urgemeinde hat jemals behauptet, die Auferstehung Jesu als Ereignis, als Faktum, als Geschehen gesehen oder erlebt zu haben. Das begegnet erstmalig im sogenannten Petrusevangelium, dessen Angaben aber historisch völlig wertlos sind“ (14). Wenn das Osterkerygma trotzdem vom „Geschehen-Sein der Auferstehung als Ereignis“ redet, „dann spricht es damit lediglich eine Überzeugung aus, ohne jedoch Zeugen anzugeben, ja mehr noch, ohne dafür Zeugen überhaupt angeben zu können“ (ebd.). Wie ist nun diese Überzeugung – den Begriff „Glaube“ läßt der Historiker aus dem Spiel – zustande gekommen? Die Dokumente nennen das leere Grab und die Erscheinungen.

[6] A. Kolping a.a.O. 142.

[7] Willi Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh 1964).

Nun kann das leere Grab, selbst wenn man seine Historizität für gesichert hält, kein Beweis für die Auferstehung sein, da es mehrere (und näherliegende) Erklärungen zuläßt. Aber auch bei den Erscheinungen ergibt sich für den Historiker nur dieses: „Wir können mit großer Sicherheit sagen, daß Zeugen ein Sehen des Gekreuzigten widerfuhr ... Auf Grund dieses Widerfahrnisses des Sehens aber, das Zeugen behaupteten, kamen sie dann durch reflektierende Interpretation zu der Aussage: Jesus ist von Gott auferweckt worden beziehungsweise er ist auferstanden“ (19). Es handelt sich also für Marxsen, historisch betrachtet, bei der Auferstehung Jesu nicht um ein Ereignis, sondern um ein „Interpretament“, und er stellt die Frage, ob das „Widerfahrnis des Sehens“ nicht auch „mit Hilfe anderer ... Kategorien und Vorstellungen ... hätte interpretiert und zur Sprache gebracht werden können“ (21). In der Tat bekunden die Texte, daß man aus den Erscheinungen nicht nur das Auferwecktsein Jesu, sondern auch die „Konstituierung der Gemeinde ..., zum anderen aber auch offensichtlich Funktionen in ihr“ ableitete (23). Diesem funktionalen Interpretament wendet Marxsen seine besondere Aufmerksamkeit zu, weil in ihm zum Tragen kommt, was auch der wesentliche Inhalt der personalen Auferstehungsaussage ist: „Die ‚Sache Jesu‘ geht weiter“ (25), man kann und soll sich auch „nach Karfreitag noch auf die ‚Sache Jesu‘ einlassen“ (27). Das Osterkerygma will demnach nicht zu isolierten christologischen Spekulationen führen, sondern die Sache des irdischen Jesus, das heißt sein in Macht gesprochenes Wort und sein heilbringendes Tun zu einer „heute erfahrbaren Wirklichkeit“ werden lassen (35).

Gewiß bleibt auch in dieser Untersuchung manches problematisch, aber für den letzten Hinweis sollten wir besonders dankbar sein: Die Frage nach der „Wirklichkeit“ der Auferstehung beantwortet uns kein Historiker, nicht „Fleisch und Blut“, der Vater im Himmel will sie uns offenbaren, wenn wir Jesu Wort hören und es befolgen.

Franz-Joseph Schierse

Literarisches Colloquium Berlin

Das Literarische Colloquium Berlin wurde auf Anregung und unter den Fittichen Walter Höllerers, des rührigsten deutschen Literaturprofessors der jüngeren Generation, Herausgeber der Zeitschrift „Sprache im technischen Zeitalter" und Mitherausgeber der „Akzente", am 30. Juni 1963 gegründet. Die Ford Foundation, deren Direktor für internationale Angelegenheiten, Shephard Stone, einst in Berlin studiert hatte, und der Berliner Senat, der nach dem Mauerbau um sein kulturelles Leben bangte, standen Pate. Auch der Kulturkreis im Bundesverband der Deutschen Industrie, die Thyssen-Stiftung und die Deutsche Klassenlotterie halfen mit. Da die Ford Foundation gemäß ihren Statuten kulturelle Programme nur in die Wege leiten kann, stellte sie ihren jährlichen Zuschuß von knapp eineinhalb Millionen DM nach drei Jahren ein. Seither unterstützt die Berliner Senatsverwaltung für Wissenschaft und Kunst das Colloquium mit einem jährlichen Zuschuß von 310 000 DM. Die Ford Foundation finanzierte die Einladungen, Tagungen, Programme. Diese muß das Colloquium nun selbst tragen. Der Senatszuschuß soll und kann nur die Verwaltungskosten des Unternehmens decken. Von Anfang an stellte der Berliner Senat ein respektables Haus am Wannsee für kleinere Tagungen und eine Etage in der Carmer Straße für die laufende Verwaltungsarbeit zur Verfügung. Dem Kuratorium gehören außer Walter Höllerer der frühere Kultursenator Adolf Arndt an, der jetzige Kultursenator Werner Stein, Naturwissenschaftler und Verfasser des bekannten Handbuchs „Kulturfahrplan", der Musikwissenschaftler Hans H. Stuckenschmidt, der Journalist Friedrich Luft und als Vertreter des Bundesverbandes der Deutschen Industrie Rudolf de le Roi. Für kulturelle Streuung und Schützenhilfe ist also gesorgt. Daß außer Günter Grass auch einige andere Mitglieder der Gruppe 47 mitmischen, lag nahe. Als Leiter der Programmabteilung mit Verlagserfahrung und Verbindung zu Amerika zeichnet Walter Hasenclever. Zweck des Instituts: „Den Meinungsaustausch junger Schriftsteller und Künstler unter sich und mit international bekannten Persönlichkeiten aus der Literatur zu fördern, ebenso mit Theater- und Filmregisseuren; durch Zusammenarbeit mit Fernsehen und Rundfunk neue Möglichkeiten der Verbindung von Literatur mit den Massenmedien zu erproben; ferner durch öffentliche Vorträge, Diskussionen und durch Publikationen das literarische Leben in Berlin anzuregen."

Das Image des Literarischen Colloquiums in der Öffentlichkeit wurde mehr oder minder ungewollt von der ersten Veranstaltung im Winter 1963/64 geprägt. Für rund vier Monate wurden vierzehn junge Schriftsteller als Stipendiaten im Haus am Wannsee zusammengeführt. Dort diskutierten und arbeiteten sie mit Hans W. Richter, Peter Weiss, Günter Grass, Peter Rühmkorf und Walter Höllerer. Grass hatte ein Romanexposé verlangt, in dem die Berliner Telefonseelsorge die erzählerische Bezugsbasis abgeben sollte. Als Anregung für kurze Prosaarbeiten bot er Zeitungsausschnitte. Rühmkorf hatte eine Variation zu einem Kapitel aus Gottfried Kellers „Grünem Heinrich" als Aufgabe gestellt. Schließlich einigte sich Höllerer mit seinen Gästen über die Konzeption eines Gemeinschaftsromans unter dem Titel „Das Gästehaus". Das vorgegebene Modell: Ankunft in der Hauptstadt – Aufenthalt im Haus eines von seinen Gästen vergebens erwarteten Herrn Elmshäuser – am Ende Aufbruch der Enttäuschten. Die Gäste unterscheiden sich nach Alter, Geschlecht, Beruf, Stand, Nationalität: z. B. ein Psychologe aus Wien, ein Agronom, ein Priester, ein Kapitän, ein Geigenbauer aus Böhmen. Sie kennen einander nicht. Sie haben die gleiche unruhige Frage: wer ist Elmshäuser? Warum sind sie eingeladen? Jeder der jungen Schriftsteller – das Vorbild zu einem solchen „creative writing Seminar" lieferten die Amerikaner – schreibt aus der Perspektive eines anderen Gastes. Literarisches Exerzitium und Talentprobe, die Ergebnisse unterschiedlich. Sei es, um den Geldgebern das Ergebnis vorzuzeigen, sei es, sich selbst

vorzustellen, sei es, weil man das Experiment für dokumentationswürdig hielt – wer wollte die Motive und ihre Reihenfolge unterscheiden –, der Kollektivroman wurde mit einem Nachwort von Walter Höllerer veröffentlicht. Zur Rechtfertigung hätte sich noch ein Wort Gottfried Benns ins Feld führen lassen. Der moderne Roman ist orangenförmig gebaut, sagte er und meinte, daß mehrere Fruchtsegmente einer, allerdings lebendigen, nicht nur vorgestellten, Mitte zustrebten. Die gleiche Arbeitsgruppe brachte auch ihre Diskussionen und Überlegungen zu den Schwierigkeiten und Ansprüchen heutigen Prosaschreibens heraus (Prosaschreiben. Eine Dokumentation des Literarischen Colloquiums Berlin). Gestützt auf Rezensionen der Freunde – oder solcher, die es werden möchten – wird diese Veröffentlichung vom institutseigenen Prospekt als „Literar-Krimi" und „Schulbuch" angepriesen. Die Vorstellung, daß solche Bücher öfters rezensiert als gekauft und gelesen werden, erscheint nicht abwegig.

Auf die Veranstaltung „Prosaschreiben" folgte von Mai bis September 1964 „Dramenschreiben". Auch englisch sprechende Autoren waren eingeladen. Im Winter 1964/65 wurden zehn kleine Experimentiertheater von New York über Rom und London bis Uppsala und Prag nach Berlin geholt. Das Erste Deutsche Fernsehen wurde dafür eingeschaltet. Es sendete acht Theaterabende life. Später folgten großangelegte Kritikertagungen über Theater und über gegenwärtige Lyrik. Veröffentlichungen darüber gab es in Höllerers Zeitschrift „Sprache im technischen Zeitalter". Im Winter 1965/66 führte das Literarische Colloquium die Reihe „Veränderung im Film" durch, die achtmal die Berliner Kongreßhalle mit ihren 1250 Plätzen füllte. Gezeigt wurden Ausschnitte aus namhaften neueren Filmversuchen, Pasolinis „Evangelium nach Matthäus" nicht ausgenommen. Die acht Abende wurden später vom Sender Freies Berlin und vom Norddeutschen Rundfunk im dritten Fernsehprogramm unter dem Titel „Optische Literatur" ausgestrahlt. Im Juni 1966 machte man sich an eine Arbeitstagung der Übersetzer und des Übersetzens. Für die Wintervorstellung 1966/67 erinnerte man sich jener Lyriker, die sich beredt zu eigenen Gedichten äußern können. Lyriker von heute sind oft Essayisten von Rang. Für die Vortragsreihe „Ein Gedicht und sein Autor" wurden namhafte Autoren zwischen Neu Mexiko (Robert Creeley), Stuttgart (Helmut Heissenbüttel), Westberlin (Enzensberger und Grass), Ostberlin (Günter Kunert), Gleiwitz (Tadeusz Różewicz), Warschau (Zbigniew Herbert), Prag und Belgrad ins Studio der Akademie der Künste geholt. Sie lasen Gedichte und durften in einem Essay, ausgehend vom eigenen Opus, den eigenen Standort bekennen, Unbehagen und Unlust, die Dämpfe des unterkühlten Röhrensystems, das gesellschaftliche und politische Engagement, den Zorn ins Publikum blasen. Dankbare Zuhörer, potente Übersetzer, Feuilleton-Kolumnen, ausschauhaltende Verleger standen dahinter und wie die Kamera bereit. Man legt auf Scheinwerfer in Berlin Wert, auf internationale und junge Prominenz, auf das sogenannte West-Ost-Gespräch.

Natürlich gehört zu einem solchen Mammut-Unternehmen eine eigene Abteilung Publikation. Zu den literarisch gerechtfertigsten Publikationen gehört der Band „Romananfänge"[1], zwölf literarhistorische und literarkritische Arbeiten über die wichtige Frage der epischen Eingänge von Hellas bis heute. Schade, daß sich keiner der Beiträge mit dem wohl gewichtigsten Romaneingang in deutscher Sprache, dem „Vorspiel" und dem Kapitel „Am Brunnen" der Josephtetralogie von Th. Mann beschäftigte, und daß in Walter Höllerers Beitrag über den epischen Augenblick der kritische, alles entscheidende Augenblick bei Kafka nicht ins Gesichtsfeld kommt. Doch das sind Details, immerhin solche, die ins Gewicht fallen, wenn man dem Unternehmen den an-

[1] Romananfänge. Versuch zu einer Poetik des Romans. Hrsg. von Norbert Miller (Berlin: Literarisches Colloquium 1966) 377 S. Paperback 18,– DM. Die Auslieferung der Publikationen des Literarischen Colloquiums geschah bisher durch den Walter-Verlag. Wie das nach der Entlassung des für zeitgenössische Literatur zuständigen und an avantgardistischer Literatur interessierten Cheflektors des Verlags, Otto F. Walter, weitergehen soll, bleibt abzuwarten.

spruchsvollen Untertitel „Versuch zu einer Poetik des Romans" mitgibt. Als ob man bloß von Eingängen her und ohne das Romanganze zu betrachten eine Poetik des Romans entwickeln könnte. Hier zeigt sich nicht nur ein fataler Anspruch, sondern ein Moment des Hochstaplerischen. Das ist nicht nur unbefriedigend als „Poetik des Romans". Es mußte auch als „Versuch einer Poetik des Romans" von vornherein mißlingen. Es handelt sich um Beiträge zu einer Poetik des Romans. Und als solche möchte man die Arbeiten in die Hand nehmen.

Von anderen literarischen Vereinigungen und Gruppen – denn hier formiert sich eine neue Gruppe – unterscheidet sich das Literarische Colloquium Berlin zunächst durch die größere Organisation, den größeren Betrieb, den größeren Etat, die größere Publizität, das politische Interesse an der stacheldrahtumzäunten Kulturlunge der geteilten Stadt. Alles ist hier größer, drängt schneller an die Öffentlichkeit, ist mit dem Anspruch des Exemplarischen und Normativen schneller zur Hand. Die Stuttgarter Textgruppe um Bense, Heissenbüttel, Mon ist sehr viel kleiner und zurückhaltender, geschlossen durch ein formales Programm. Die Dortmunder Gruppe 61 um Max von der Grün, Günter Herburger, Wolfgang Promies, Fritz Hüser kommt „aus der Welt der Arbeit" [2] und will ausdrücklich diesen Gegenstand und nicht ein „schöngeistiges" Phänomen darstellen. Die jüngste literarische Gruppe, die „Neue Literarische Gesellschaft" in Hamburg um Siegfried Lenz und Peter Rühmkorf ist zunächst eine Mittelpunktbildung im Norden mit erklärter Lust zu jugendlicher literarischer Beschäftigung, die im Modischen antritt, mit „Lyrik auf den Markt" und nonkonformistischen, aus den USA importiertem „Beat". Die gesellschaftsfähige Weihestunde fand zu Beginn dieses Jahres in Oscar F. Schuhs Schauspielhaus statt. Man erinnerte sich dort der Hamburger Autoren: Lessing, Hebbel, Borchert.

Die genannten literarischen Vereinigungen sind auch nicht entfernt als Konkurrenz zum Berliner Literarischen Colloquium (es bestehen gute Verbindungen einiger ihrer Miglieder zu Berlin) gedacht, noch wollen sie mit einem umfassend repräsentativen Anspruch auftreten. Daß man in Berlin diesen Ehrgeiz entwickelt, ist offenkundig. Einige der wichtigsten geistigen Vertreter des Literarischen Colloquiums und mehrere kombattante Feuilleton-Redakteure in den Hauptstädten der bundesrepublikanischen Provinzen sind Mitglieder oder erklärte Freunde der Gruppe 47. In der Gruppe 47 ist nicht nur das Generationsproblem ausgebrochen. Auch der initiale Elan, das Anliegen und der Zusammenhalt der Alten ist weithin erloschen. Die letztjährige Gala-Vorstellung in New York fand schon zu sehr in Frack und Abendkleid statt: ein Fest der gesellschaftlich Arrivierten und das Arriviertsein Genießenden – nicht die geistige Notwendigkeit der Leute von 1947 und der Jahre danach. Die alte Gruppe 47 wird sterben. Daß sich eine neue, vielleicht eine Gruppe 67 mit vergleichbarer Potenz bildet, ist unwahrscheinlich. Auf jeden Fall wurden die einstigen Söhne von 47 Väter. Und Väter, die untergekommen sind, angekommen sind und Familien haben, entwickeln nun einmal andere Interessen – was nicht zu heißen braucht, daß sie geistig oder handwerklich niedriger stünden als in Zeiten der Jugend. Wird das Berliner Literarische Colloquium in anderer Form und anderer Organisation die Nachfolge-Rechte und -Ansprüche der Gruppe 47 antreten? Es wäre möglich. Das Handwerkliche und Kritische, das up-to-date-Bewußtsein, die Begegnung junger Literaten aus West und Ost scheint hier im Vordergrund zu stehen, die Großansiedlung im publizitären Topf. Man hat sich auf den Nenner des Jungen und des Avantgardistischen festgelegt.

In den letzten Monaten gab es einige Unstimmigkeiten und Ärger. Vorerst handelt es sich um das Unbehagen einiger älterer Schriftsteller, die nicht mitmachen dürfen, und um

[2] Aus der Welt der Arbeit. Almanach der Gruppe 61 und ihrer Gäste. Hrsg. von Fritz Hüser und Max von der Grün (Berlin, Neuwied: Luchterhand 1966) 400 S. Paperback 19,80. – Wolfgang Promies, Mitglied der Gruppe, gibt in der Hauszeitschrift des Luchterhand Verlags „ad lectores 3" (1966) Antwort auf die Frage: „Was ist die Gruppe 61?"

Polemik. Robert Neumann, Hans Erich Nossack und der „konkret"-Herausgeber Klaus Rainer Röhl meldeten sich in „konkret" zu Wort. Ob das Magazin mit seinem süffisant-schnoddrigen Jargon dafür seriös genug ist? Der Beweis wurde nicht erbracht. Höllerer konterte mit dem Sonderheft „Kunst und Elend der Schmähredе" in seiner Zeitschrift „Sprache im technischen Zeitalter" (Okt./Dez. 1966).

Zweifellos muß man dem Berliner Literarischen Colloquium die Ankurbelung des Berliner Kulturlebens und das eigene Sachinteresse als berechtigtes Anliegen quittieren. Wenn sich dem außenstehenden Betrachter dennoch ein Unbehagen anmeldet, so liegt das an der Größenordnung des Unternehmens, am impliziten und expliziten richterlichen Anspruch, an der Versuchung zur Clique, zum Monopolischen, zur manipulierten literarischen Macht, an Produktion und Betrieb um jeden Preis, an der Mache und an der Programmatik der Mache zuungunsten des Bescheideneren, des Lebens. *Paul Konrad Kurz SJ*

Selbstdarstellung der Orthodoxie

Daß es zwischen der westlichen Christenheit und der Orthodoxie in neuerer Zeit vergleichsweise nur selten und vereinzelt zu einem theologischen und spirituellen Austausch kam, hat verschiedene Gründe. Die auseinanderlaufende profangeschichtliche Entwicklung, die beiderseitige Unkenntnis der Sprachen und Mentalitäten, die räumlichen Entfernungen haben daran gewiß großen Anteil; ein besonderer Grund liegt jedoch in der Tatsache, daß es bislang an einer zuverlässigen und umfassenden Selbstdarstellung der Orthodoxie fehlte, die man den entsprechenden katholischen oder protestantischen Werken (Lexikon für Theologie und Kirche, Dictionnaire de théologie catholique, Religion in Geschichte und Gegenwart u. ä.) hätte an die Seite stellen können. So blieben die schon im vorigen Jahrhundert aufgenommenen Kontakte der Orthodoxie zur (reformatorisch geprägten) ökumenischen Bewegung, die 1961 mit dem Beitritt des am längsten zögernden Moskauer Patriarchats ihren vorläufigen Höhepunkt fanden, wie auch die erst seit dem II. Vatikanum recht in Gang gekommene Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche notwendigerweise stark vom Standpunkt des jeweiligen Gesprächspartners (Theologe – Hierarch – Einzelkirche) geprägt, was natürlich ihrer Breitenwirkung abträglich war. Wenn die Orthodoxie als ganze ins Gespräch kommen sollte, so brauchte man dringend eine gesamtorthodox formulierte Darstellung der eigenen Lehre und Praxis, die sich nicht damit zufrieden gab, mit protestantischen Argumenten Apologetik zu betreiben gegen den Katholizismus und umgekehrt mit katholischen gegen den Protestantismus (so Solowjew über Chomjakow).

Diese Lücke zu füllen, ist – auch nach Meinung der Herausgeber – die Aufgabe der neuerschienenen, auf zwölf Bände im Quartformat berechneten „Religiösen und ethischen Enzyklopädie"[1]. Sie ist dem deutschsprachigen Publikum bisher nur von protestantischer Seite vorgestellt worden[2]. In ihr wird zum ersten Mal[3] der Versuch unternommen, eine

[1] Griech. Titel: Threskontiké kai ethiké egkyklopaideia, hrsg. u. verlegt bei Athan. Martinos, Athen; für die Redaktion verantwortlich: B. Mustakis u. A. Paniotis (Laientheologen); 12 Bde., jeweils etwa 1250 Spalten; Bd. I, 1962 (bisher bis Bd. VII, 1965).

[2] So H. Schaeder in „Evangelische Welt" vom 1. 3. 63 und R. Slenczka in „Oekumenische Rundschau" 14 (1965) 85 f.

[3] Alle bisherigen Unternehmen dieser Art sind unvollendet geblieben, so: Orthodoxe theologische Enzyplopädie (russ.), hrsg. v. A. Lopuchin u. N. Glubokovskij (St. Petersburg 1900–1910), 10 Bde. (auf 13 Bde. berechnet); Enzyklopädie für Religion und Christentum (griech.), 3 Bde. (1934 ff.); Große Enzyklopädie des Christentums (griech.), 1 Bd. (1954).

von Griechen und Russen, den beiden wichtigsten orthodoxen Teilkirchen, gemeinsam verantwortete Bestandsaufnahme der Orthodoxie zu bieten. So finden sich unter den Beratern und Mitarbeitern (123 beim ersten Band; bis zum siebten ist eine leichte Zunahme zu verzeichnen) neben den bekannten Professoren der theologischen Fakultäten Athen (Alivisatos, Trembelas, Bratsiotis, Kotsonis, Konidaris u. a.) und Thessalonike (Agourides, Christou u. a.) auch eine Reihe russischer (sowohl des Moskauer Patriarchats wie auch der russischen Auslandskirche) und nichtorthodoxer Gelehrter (Mitglieder des französischen Byzantinischen Instituts u. a.). Die allseitige Unterstützung der Hierarchie kommt in den Zueignungen der bisherigen sieben Bände zum Ausdruck: der erste Band ist Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel gewidmet, der zweite dem tausendjährigen Athos, der dritte dem Patriarchen von Alexandrien, Christophoros II., der vierte dem Patriarchen von Antiochien, Theodoros VI., der fünfte dem Patriarchen von Jerusalem, Benediktos I., der sechste dem Patriarchen Alexej von Moskau, der siebte Patriarch Germanos von Serbien. Wenn auch naturgemäß das griechische Element sowohl bei den Mitarbeitern wie bei der Auswahl der Artikel überwiegt, so ist doch die über alle politischen und geschichtlichen Widerstände hinweg erreichte Gemeinsamkeit ein bedeutender Fortschritt.

Dem ersten Band ist ein Vorwort in griechischer, russischer und englischer Sprache vorausgeschickt. Darin wird betont, daß sich diese Enzyklopädie nicht nur an die orthodoxe Kirche, sondern vielmehr an die ganze Christenheit wende. Die westliche Christenheit solle bewogen werden, nicht nur den orthodoxen Glauben zur Kenntnis zu nehmen, sondern sich positiv mit ihm auseinanderzusetzen. Während Westeuropa in der ersten Renaissance durch Plethon und Psellos eine falsche Sicht von Byzanz erhalten habe, solle jetzt das christliche und verklärte Griechenland zur wahren Lehrmeisterin der Völker des Westens werden. Um dieses Ziel zu erreichen, wolle die Enzyklopädie mehr sein als ein wissenschaftliches Werk, nämlich eine Darstellung des Lebens der heutigen Orthodoxie. Der häufige Bezug auf die Väter, auf die Liturgie und die Kunst solle mit beitragen, diese wesentliche Mission zu erfüllen (Patriarch Athenagoras spricht im Geleitwort zum zweiten Band ähnlich von der „Mission des Athos für die ganze Christenheit").

Diesem Ziel entsprechen Auswahl und Proportion der Artikel sowie die häufigen Zitate aus erbaulichen Werken (z. B. dem Synaxarium des Nikodemos Hagiorites), aus liturgischen Texten, ferner die vielen Hinweise zur Ikonographie und Volksfrömmigkeit. So umfaßt der Artikel „Athos" 111 Spalten mit den Untertiteln: Einführung, Geographie, Geschichte, Organisation des Mönchstaates und -lebens, Mönchsleben und Regeln, Liturgische Gebräuche, Theologie, Athosschule, Bibliotheken, Archive, Volksüberlieferungen, Architektur, Ikonographie, Wortkunst. Der Artikel „Athen" (234 Spalten), der in der Länge nur noch von „Byzantion" (330 Spalten) übertroffen wird, bringt auch eine Übersicht über die katholische und protestantische Kirche in Griechenland, wobei auch der früher oft angefeindete griechisch-katholische Zweig sachlich und ohne Ressentiment dargestellt ist. Das darf sicher als ein Anzeichen der seit Johannes XXIII. (Band VII 54–56: B. Mustakis) vollzogenen Wende in den Beziehungen zu Rom verstanden werden.

Dem Artikel „Byzantion", der in seiner repräsentativen Dokumentation der byzantinischen Kultur zugleich auch das vorchristliche Griechenland (vgl. „Hellas" mit 57 Spalten) und das Verhältnis zum Islam berücksichtigt, sind in seiner Art noch die Stichwörter „Thessalonike", „Kreta", „Kypros" an die Seite zu stellen. In die Reihe dieser nationalgriechisch geprägten Abhandlungen gehören auch die vielen biographischen Angaben über Kirchenführer, bedeutende Laien sowie die Aufführung kirchlicher Einrichtungen aller Art.

Gegenüber diesem eindeutig auf das National-Religiöse gesetzten Schwerpunkt fallen die eigentlich theologischen Artikel bescheidener aus, sowohl was den Umfang wie auch die Aufarbeitung der neueren Forschung angeht. So wird in der Bibliographie zur „Biblischen Theologie" (13 Spalten: Siotis)

keine einzige Theologie des Alten oder Neuen Testaments genannt; in der Bibliographie zu „Heilig" fehlt die Literatur der letzten dreißig Jahre ganz. Die Beispiele ließen sich vermehren. Selbst von der neueren griechischen und russischen Dogmatik (z. B. in der Ekklesiologie: Florowskij, Cassian Besobrasow, Afanasiew, Trembelas) ist kaum etwas zu finden. Man beschränkt sich auf die Wiederholung althergebrachter Formeln, stützt sich sehr auf die Väter, obwohl paradoxerweise etwa bei dem Artikel „Ellampsis" (Chrestou) gerade die reiche Bezeugung bei den Vätern nicht hervorgehoben ist: die Literaturangaben beziehen sich hier wie in dem Abschnitt „Theologie" des Stichworts „Athos" (J. Meyendorff) ausschließlich auf Gregorios Palamas. Soll etwa damit Palamas als der orthodoxe Theologe schlechthin dargestellt werden, nachdem sich die frühgriechischen Väter, vor allem auch Ps.-Dionysius, als Gemeingut der orthodoxen und der katholischen Kirche herausgestellt haben?

Diesen inhaltlichen Mängeln wären noch einige technische hinzuzufügen: so finden sich die Literaturangaben teils im Text, teils am Ende, was nicht zur Übersichtlichkeit beiträgt. Der Druck hat sich zwar bis zum siebten Band verbessert, doch sind Haupt- und Zwischenüberschriften nicht eben deutlich voneinander abgehoben. Druckfehler, vor allem in den nichtgriechischen Literaturverweisen, sind zahlreich. Die Qualität der jedem Band mitgegebenen Farbdrucke ist unterschiedlich.

Doch all dies – rechnet man die vielfältigen wirtschaftlichen und geistigen Schwierigkeiten des Unternehmens ein – wiegt bei weitem nicht den ungeheuren Wert dieses ersten Versuchs einer panorthodoxen Enzyklopädie auf. Man darf darum auf einen guten Abschluß des Werkes hoffen. Die Mehrheit des zusammengetragenen Materials ist in keinem westlichen Lexikon zu finden, und es wäre darum nur zu wünschen, daß, im Sinn einer weiteren Annäherung der Kirchen des Ostens und Westens, dieses verlegerisch und theologisch mutige Unternehmen auch bei uns gebührend beachtet und unterstützt würde.

Gerhard Podskalsky SJ

Ein neues Handbuch zur Urgeschichte

Die Erforschung des Menschen und seiner Geschichte macht auf allen Gebieten immer größere Fortschritte. Sie dringt auch in jene dunklen Jahrtausende ein, die dem Entstehen der Hochkulturen vorangingen und in denen der Mensch sich über die ganze Erde ausbreitete. Das Interesse des Laien hat aber auch größere Mühe, sich über die Ergebnisse dieser Forschung zu unterrichten. Darum ist es zu begrüßen, daß von Zeit zu Zeit Zusammenfassungen geboten werden, die auch weiteren gebildeten Kreisen verständlich sind. In dieser Absicht ist ein neues Handbuch von einer Reihe von Fachgelehrten verfaßt worden[1].

Schon der Ausdruck „Urgeschichte" statt Vorgeschichte ist dort mit Bedacht gewählt; ist doch der Mensch im Unterschied zum Tier wesentlich geschichtlich, also auch da, wo er noch keine schriftlichen Aufzeichnungen machen konnte. Das Werk zeichnet sich einmal dadurch aus, daß es sich kritisch der Grenzen, die durch die Überreste und durch die Methode unserem Wissen gezogen sind, klar bewußt ist und der Versuchung widersteht, die teilweise sehr großen Lücken durch aprioristische Konstruktionen auszufüllen, eine Versuchung, der die Erforschung der Urgeschichte nur allzu oft erlegen ist. Auch Analogieschlüsse haben nur da eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wo zwischen dem Gesamt der Kulturen eine gewisse Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit besteht. Äußerlich Gleiches kann

[1] Handbuch der Urgeschichte, hrsg. von Karl J. Narr. Bd. 1: Ältere und Mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen. Bern, München: Francke 1966. 516 S. Lw. 78,–.

in einer Jägerkultur eine andere Bedeutung haben als in einer Ackerbaukultur. Ein zweites Merkmal des Werkes liegt in der Bemühung, den Menschen als ganzen, also auch in seiner Geistigkeit zu erfassen und dazu außer der Archäologie auch andere Wissenschaften, vor allem die Ethnologie heranzuziehen.

Allerdings sind dafür die Grundlagen in diesem Abschnitt der Menschheitsgeschichte, besonders aber aus dem Protolithikum, sehr dürftig. Hier besitzt man fast nur Steinwerkzeuge als Ausgangspunkt; selbst was der damalige Mensch sonst noch aus vergänglichem Material wie Holz hergestellt hat, ist alles verloren, zumal der Frühmensch meist nicht, wie eine verbreitete Ansicht meint, in Höhlen wohnte, sondern im Freien; deswegen hat auch der Gebrauch des Feuers, ein sicheres Kennzeichen des Menschen, nur so wenige und späte Spuren hinterlassen. Allerdings genügt die Fähigkeit, Werkzeuge herzustellen, zum Nachweis der Geistigkeit und damit des wesentlichen Unterschieds vom Tier, während sich im Bereich des Gestalthaften, des Morphologischen, ein Kriterium für die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht finden läßt. Aber die Werkzeuge spiegeln doch sozusagen nur den äußersten Rand der Geistigkeit wieder und verraten nichts von dem Sittlich-Religiösen noch von der Haltung des einzelnen. Zwar liegt es nahe, die Höhe der Geistigkeit überhaupt an der Höhe der Werkzeuglichkeit zu messen, wie es nur allzu oft geschehen ist. Daß aber hier kein Parallelismus besteht, zeigt schon die Kultur mancher heute lebender primitivster Völker, wo ein religiös-sittlich hochstehender Hochgottglaube mit technischer Primitivität verbunden ist. Man muß sich bei der ungeheuren zeitlichen Ausdehnung des Protolithikums dazu verstehen, daß wir von dem weitaus größten Teil der Menschheitsgeschichte, möglicherweise für neun Zehntel oder mehr, keine unmittelbaren und einigermaßen verständlichen archäologischen Anhaltspunkte für eine eingehende Erkenntnis der Geistigkeit besitzen. Anderseits ist die zeitlich-phyletische Distanz zwischen heutigen Menschenaffen und den frühesten Menschen unvergleichlich viel länger als der Abstand zwischen dem frühesten und dem heutigen Menschen.

In der Mittleren Steinzeit ist es zwar um die Zeugnisse für die Geistigkeit schon besser bestellt. Es sind Gräber mit Beigaben gefunden worden wie auch Höhlenmalereien in Spanien und Südfrankreich von einer überraschend hohen Schönheit. Allerdings sind sie nicht der Kunst wegen geschaffen worden, sondern ziemlich sicher dienten sie zu religiösen Riten. Aber ging es dabei um Religion im strengen Sinn oder um Magie? Vielfach hat man ohne weitere Beweise letzteres angenommen. Aber wo heute noch die Felsmalerei geübt wird, gehört sie in ein Gesamt von Initiationsriten, was eine ähnliche Erklärung auch für diese steinzeitlichen Malereien nahelegt. Ebensowenig ist es sicher, daß die weiblichen Plastiken, die man gefunden hat, die gleiche Bedeutung haben wie in den späteren Ackerbaukulturen, wo sie Darstellungen der Magna Mater, der Fruchtbarkeits- und Mutter-Göttin sind. Wahrscheinlicher ist, daß sich darin, da sie einer Sammler- und Jägerkultur entstammen, Aspekte von Schutz- und Hilfsgeistern der Jäger oder einer Herrin der Tiere und des Jagdreviers, Schützerin der Wohnung und Stammutter verbinden. Die Funde von Schädeln und Langknochen von Höhlenbären lassen sich in Analogie zu dem Bärenzeremoniell mancher Stämme Nordeurasiens und Nordamerikas aus Riten erklären, die die Wiederbelebung des Tieres sichern, es mit den Jägern versöhnen und an den Herrn des Tieres und des Waldes zurücksenden sollen. Besser sind wir natürlich über die materielle Kultur unterrichtet wie Wohnung und Nahrung, und Analogien aus den heute noch lebendigen Sammler- und Jägerkulturen in einem entfalteten Stadium leisten dabei Hilfe.

August Brunner SJ

BESPRECHUNGEN

Staat und Politik

Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von Hermann KUNST und Siegfried GRUNDMANN in Verbindung mit Wilhelm Schneemelcher und Roman Herzog. Stuttgart-Berlin: Kreuz-Verlag 1966. LXIV S., 2688 Sp. Lw. 75,–.

Im Jahr 1889 erschien im Auftrag der Görres-Gesellschaft die erste Auflage des auf katholischer Grundlage konzipierten Staatslexikons. In seiner 6. Auflage wurde dieses Werk 1963 mit dem 8. Band vollendet. Es hat ganzen Generationen die katholische Auffassung über den Staat und die auf ihn bezogenen Sachbereiche vermittelt.

Dieser so bedeutsamen Enzyklopädie tritt nun endlich ein „Evangelisches Staatslexikon" zur Seite. In einem Vorwort begründen die Herausgeber das Unternehmen. Sie sind der Ansicht, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre dem Menschen evangelischen Glaubens eine sein Bild vom Menschen prägende religiöse Freiheit geschenkt habe, die auch für die Entstehung des modernen Staates relevant geworden sei. Ausdrücklich bemerken sie: „Um dieses Zusammenhangs willen, der zwischen dem Reformationsgeschehen als der Freisetzung des Menschen von allen Bindungen außer der an Jesus Christus einerseits und dem Entstehen des modernen Staats andererseits besteht, schien es den Herausgebern gerechtfertigt, von einem ‚Evangelischen Staatslexikon' zu sprechen" (XIII). Dieser Zusammenhang soll durch einen einleitenden Grundsatzartikel: „Der Mensch des technischen Zeitalters in Recht und Theologie" weiter verdeutlicht und überdies noch durch gewisse „Schlüsselartikel" – wie „Freiheit", „Reformation" und „Zwei-Reiche-Lehre" – ergänzt werden. Allerdings bringt vor allem der 2. Abschnitt dieses Artikels („Aufgaben und Probleme einer theologischen Anthropologie heute") eine Schwierigkeit in den Blick, die die Herausgeber sehr wohl bemerkt haben. Sie sprechen von der gravierenden Tatsache, „daß die evangelische Theologie heute von großen Differenzen durchzogen wird" (XIV). Sie sind aber der Meinung, diese theologischen Unterschiede höben die Einheit der Kirche nicht auf, und sie sei deshalb nicht dazu verurteilt, in politischen Fragen zu schweigen. Praktisch wird allerdings aus dem genannten Grund – wie alle wissen – die Funktion des „Wächteramtes" bezüglich des politischen Bereichs für die evangelischen Kirchen der verschiedenen Bekenntnisse recht schwierig. Das Lexikon sucht nach Kräften diese Schwierigkeit zu überwinden. So wird z. B. im theologischen Teil des Stichworts „Staat" die evangelisch-lutherische, die evangelisch-reformierte und die katholische Lehre über den Staat dargelegt. Oder: In einem meisterlichen Artikel wird die Zwei-Reiche-Lehre in der funktionalen Deutung, die ihr Paul Althaus, und in der personalen, die ihr J. Heckel gab, vorgestellt. Dasselbe gilt von anderen grundlegenden Beiträgen wie „Recht" oder „Ethik".

Methodisch strebt das Lexikon keine enzyklopädische Vollständigkeit an – es fehlen z. B. gänzlich Biographien –, sondern es bildet um Zentralartikel herum Schwerpunkte. Die Herausgeber machen überdies noch darauf aufmerksam, daß hinsichtlich der für den Staat wichtigen Wirtschaftsprobleme das im gleichen Verlag erschienene „Evangelische Soziallexikon" zu befragen sei. Erfreulich ist es, daß – wie schon angedeutet – Stichworte, die theologisch kontroverse Inhalte behandeln, auch von katholischen Gelehrten bearbeitet worden sind. Auch sonst treten katholische Autoren in Erscheinung, z. B. in dem großartig gelungenen Beitrag über „Politische Wissenschaft". Das Lexikon schließt mit einem Verzeichnis der Mitarbeiter und einem sorgfältig gearbeiteten Sach-Register ab.

Das Lexikon erfüllt für alle, die die Auffassung bewußt evangelischer Christen und Kirchen über die politische Wirklichkeit zur

Kenntnis nehmen wollen, ein oft geäußertes und dringliches Anliegen. Das im allgemeinen sehr sorgfältig informierende und urteilende Werk hat gewiß auch seine Grenzen. So wird man sagen müssen, daß der „römische Katholizismus" geschichtlich und theologisch in angemessenerer Weise hätte behandelt werden müssen. Ähnlich verkürzt sind z. B. die theologisch - anthropologischen Voraussetzungen der Darstellung des katholischen Verständnisses des Subsidiaritätsprinzips geraten. Dennoch wird es von allen, die sich unter christlichen Aspekten mit den Dingen des Staates befassen, zu Rate gezogen werden müssen. Wir wünschen ihm einen ähnlichen Erfolg wie dem eingangs erwähnten katholischen Parallelwerk. *H. Wulf SJ*

SALOMON - DELATOUR, Gottfried: *Moderne Staatslehren.* Neuwied: Luchterhand 1966. 752 S. (Politica. 18.) Lw. 48,–.

Das umfängliche Buch behandelt in essayistischer Form in historischen Untersuchungen die modernen Lehren über Gesellschaft und Staat. Das Wort „modern" ist allerdings nicht zu eng zu fassen. Abgesehen von den mittelalterlichen Voraussetzungen der heutigen Theorien über den Staat, beginnt das Kapitel: „Der moderne Staat" – mit einer Abhandlung über Machiavelli. Wenn man das Schema der politischen Wissenschaft im heutigen Verständnis zugrundelegt, geht es dem Verf. um die „politische Theorie". Es ist schier unmöglich die Fülle dessen auch nur im Umriß zu benennen, die „fern von aller Pedanterie" und ohne ausdrückliche Systematik zur Sprache kommt. Überraschende, zuweilende blendende Einsichten werden vermittelt, nicht wenige Autoren, die im allgemeinen unbekannt sind, vorgestellt, historische Zusammenhänge werden beleuchtet, die oft weniger beachtet worden sind.

Daß bei einem solchen Buch auch Ungenauigkeiten und Versehen vorkommen, ist zu erwarten. So ist Francisco de Vitoria kein Jesuit, wie der Verf. anzunehmen scheint, sondern Dominikaner. Seine zitierten Vorlesungen von 1539 handeln über „Die kürzlich entdeckten Inder – gemeint sind die Indianer – und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren". Der Verf. nennt doch wohl sehr verkürzt den Titel dieser „Relectiones": „Über Indien und das Kriegsrecht". Daß Vitoria, der von 1506–23 in Paris lebte, „ein Freund und Schüler des Erasmus war" (204), ist doch wohl ein Irrtum. Auch die Staatslehre des großen Theologen Suarez wird nur ungenau dargestellt. Dieser leugnete die unmittelbare Übertragung der Staatsgewalt durch Gott auf eine bestimmte Person, behauptete vielmehr, das ursprüngliche Subjekt der hoheitlichen Gewalt sei kraft göttlicher Ordnung das Volk, das diese dann an eine oder mehrere Personen vermittle. Immerhin wird auch nach Suarez metaphysisch die Staatsgewalt auf Gott zurückgeführt. Sätze wie diese: „Die Autorität, welche nicht auf ein göttliches Recht begründet ist, ist zweckbestimmt durch das Gemeinwohl. Wenn sich Suarez gegen König Jakob I. von England wendet ..., so bestreitet er die unmittelbare Macht des Königtums aus dem Willen Gottes ..." (205), sind zum mindesten mißverständlich.

Trotz dieser Grenzen ist das Werk zu empfehlen. Es beschenkt den kritischen Leser mit neuen, geschichtlich fundierten Erkenntnissen über das politische Gemeinwesen.

H. Wulf SJ

SCHMÖLZ, Franz-Martin: *Chance und Dilemma der politischen Ethik.* Köln: Bachem 1966. 134 S. Kart. 9,80.

Der Verf. legt hier früher erschienene Aufsätze vor. Als „Wissenschaft vom menschlichen Handeln" und als Grunddisziplin der praktischen Philosophie hat die Ethik gemäß der klassischen, zumal der griechischen, von der Scholastik rezipierten Tradition eine in ihrem Wesen liegende Beziehung zur Politik. Letztere wird als „Herstellung und Aufrechterhaltung der Ordnung in der Gesellschaft" verstanden, nicht als ethikfreie Technik des Machterwerbs und der Machterhaltung des Staates. Die Beziehung von Ethik und Politik wird unter je verschiedenen Aspekten und in lebendig-konkreter Weise erörtert. Als zentrale Themen seien genannt: „Theoretische

Grundlagen einer politischen Ethik", „Aufgaben der politischen Ethik", „Zur politischen Theorie der Demokratie", „Kirche und Demokratie", nicht zuletzt die Arbeit über Max Weber.

Schmölz, ein Schüler des Münchener Politologen Eric Vögelin, argumentiert jeweils aus den Voraussetzungen der scholastischen Philosophie. Manches müßte hier wohl kritischer gesehen werden. So kommt es zu Überspitzungen dieser Art: „Als man zu Beginn der Neuzeit glaubte, auf die scholastische Philosophie, die ja immerhin den klassischen griechischen Wahrheitsbestand enthalten hat, verzichten zu können, hat man sie ‚ausgebootet'. Damit hat man die Philosophie überhaupt über Bord geworfen und mit ihr das rationale Wissen um die Grundfakten des Menschen und der Gesellschaft". Dennoch wird man das Buch mit Nutzen zur Kenntnis nehmen, vor allem die Aussagen über den „gesellschaftlichen Menschen und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin"; hier wird auf einen bemerkenswerten Ansatz für die Geschichtlichkeit von Mensch und Gesellschaft bei Thomas von Aquin hingewiesen.

H. Wulf SJ

Klomps, Heinrich: *Demokratie und Moral, Toleranz und Kirche.* Köln: Bachem 1966. 55 S. Kart. 4,20.

Die vorliegende Schrift enthält zwei Vorträge aus den Jahren 1963 und 1964. Der erste handelt von der schmerzlichen Geschichte der Beziehung von Toleranz und Kirche. Toleranz als „das achtungsvolle Verhältnis von Menschen und Gemeinschaften zueinander in ihrem je anders interpretierten Verständnis der Wahrheit" war im europäisch-abendländischen Raum vor allem hinsichtlich der Glaubensfreiheit umstritten. Dafür werden zwei Gründe angegeben: Einmal „das Weiterleben der antiken Idee, daß die politische und religiöse Ordnung eines Volkes eine Einheit bilden müsse", sodann die Schwierigkeit, die Lehre von der Verbindlichkeit auch des irrigen Gewissens auf die christliche Offenbarungswahrheit anzuwenden. Die konziliare „Erklärung über die Religionsfreiheit" (1965) dürfte den Erwartungen des Verf. durchaus entsprechen.

Im zweiten Vortrag über „Demokratie und Moral" untersucht Klomps zunächst die Frage nach der Berechtigung eines Pluralismus im Bereich des Moralischen. Die kantische Lösung der Fragestellung und die der materialen Wertethik N. Hartmanns werden kritisch vorgestellt, die naturrechtliche Position der katholischen Moraltheologie wird ausführlich diskutiert. Das Ergebnis wird so formuliert: „Die Moraltheologie spricht von naturrechtlich eingefaßten Ethosformen, die von der Offenbarung entweder erstmalig vorgeschrieben oder doch mit der Offenbarung vereinbar sind. Mit diesem weitgesteckten Ansatz würde dem Pluralismus im ethischen Raum ein gewisses Recht zugesprochen, und der Moraltheologie würde die Aufgabe zugewiesen, anstelle einer extremen Fixierung auf die Konturen des naturrechtlichen Rahmens mehr darauf bedacht zu sein, daß dieser Innenraum ethisch gefüllt werde." Dem damit implizierten, im Gewissen zu verantwortenden Pluralismus moralischer Entscheidungen korrespondiert eine auch weltanschaulich pluralistische Gesellschaft in demokratischer Staatsform. Deshalb sei es „durchaus legitim, wenn Staaten in ihren Verfassungen ... sich zwar zu einem an bestimmte Werte und Ziele gebundenen Gemeinwesen bekennen, aber doch möglichst vermeiden, sich mit gewissen Konkretisierungen des Sittlich-Verbindlichen zu identifizieren".

Die präzisen Ausführungen verraten einen neuen Stil der Moraltheologie. Es wird die notwendige Einheit von Wesens- und Individualethik gesehen und das Existential der Geschichtlichkeit in seiner auch moraltheologischen Relevanz grundsätzlich erkannt.

H. Wulf SJ

Was ist Sozialismus heute? Mit Beiträgen von Jean-Yves Calvez u. a. Köln: Bachem 1966. 135 S. Kart. 8,80.

Der Band legt Stellungnahmen katholischer Sozialwissenschaftler zum demokratischen Sozialismus vor. Um diese würdigen zu können, sei zunächst an das bekannte Verdikt der En-

zyklika „Quadragesimo anno" (1931) über den Sozialismus erinnert, das durch drei Feststellungen begründet wird: Der Sozialismus im Sinn von Q. a. vertrete eine rein diesseitige Sicht der gesellschaftlichen Ordnung, er beeinträchtige die menschliche Freiheit und habe nur ein mangelndes Verständnis für wahre gesellschaftliche Autorität.

Franz Klüber bestreitet, den demokratischen Sozialismus Deutschlands rechtens unter das Modell von Q. a. bringen zu können. Ein Sozialismus nach den Grundsätzen des Godesberger Programms stehe „im Einklang mit den Prinzipien der katholischen Gesellschaftslehre". Auch Oswald v. Nell-Breuning ist der Ansicht, daß das, was Q. a. als sozialistische Auffassung von der Gesellschaft ablehne, ebenso eindeutig vom Godesberger Programm abgelehnt werde; die positiven Züge eines gesellschaftlichen Ordnungsbildes würden aber weniger deutlich, zumal im Bereich der Kulturpolitik. Gustav Gundlach – in dieser Frage bis zu seinem Tod (1963) sehr zurückhaltend – gibt die Überwindung der marxistischen Komponente im freiheitlichen Sozialismus zu, meint aber, die liberalistische sei noch nicht genügend beseitigt. Dies war Gundlachs Meinung vor der Proklamation des Godesberger Programms. Später beklagte er vor allem die mangelnde Fundierung der drei Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Marcel Reding erörtert „Vorfragen einer Betrachtung des Verhältnisses von Sozialismus und katholischer Kirche". Er stellt überdies fünf Kriterien auf, die dem katholischen Christen zur Beurteilung einer politischen Partei dienen. Der Franzose Jean-Yves Calvez untersucht auf Weltebene die Frage, was heute überhaupt Sozialismus ist. Er zeigt gewisse gleichgerichtete Trends auf, etwa einen revisionistischen in den westlichen sozialistischen Parteien und einen radikalistischen in den sozialistischen Gruppierungen der „dritten Welt". Er wünscht trotz aller Bewegung allmählich wieder eine präzisere Definition des Sozialismus. Der Italiener Bartolomeo Sorge unterstreicht die Beziehung der Enzyklika Mater et Magistra zum Sozialismus der Gegenwart. Er macht auf die Interpretationen des Lehrschreibens aufmerksam und konfrontiert es mit den verschiedenen Gestalten des heutigen Sozialismus. Er selbst steht dem demokratischen Sozialismus kritisch gegenüber. Hier dürfte eine italienische Perspektive spürbar werden.

Die begrüßenswerte Aufsatzsammlung legt einmal die Gestreutheit katholischer Beurteilungen des freiheitlichen Sozialismus offen und ermöglicht, zumal für den Katholiken, eine fundierte Urteilsbildung. *H. Wulf SJ*

Weis, Josef: *Wirtschaftspolitische Leitsätze.* Eine Dokumentation. Recklinghausen: Paulus-Verl. 1966. 307 S. Lw. 25,80.

Dieses Sachbuch enthält in 24 Thesen ein wirtschaftsethisches und wirtschaftspolitisches Programm, das von drei Gesichtspunkten her – Grundlagen, Ziel, Mittel – entworfen wird. Jede These wird in einer „Vorbemerkung" ausgelegt und begründet. Sie wird dann – darin wird die eigentliche Absicht des Buches deutlich – durch Erklärungen der Kirchen, der politischen Parteien und der Sozialpartner dokumentiert. Dabei warnt der Verf. die Leser ausdrücklich davor, die Dokumente, die jeweils einen verschiedenen Rang, Stellenwert und Adressaten, oft auch eine unterschiedliche, z. B. polemische Intention haben, auf ein und dieselbe Ebene zu „plazieren".

Es versteht sich, daß die beigebrachten Dokumente hinsichtlich der sozialethischen Grundlagen und Ziele der Wirtschaftspolitik der Sache nach weitgehend derselben Meinung sind. Anders verhält es sich, wie leicht einzusehen ist, bezüglich der Mittel, das genannte Ziel zu verwirklichen. Schon in den Thesen zu diesem Thema werden die persönlichen wirtschaftspolitischen Vorstellungen des Verf. spürbar.

Das nützliche Buch, dem Oswald von Nell-Breuning ein Vorwort und Bernhard Tacke ein Geleitwort schrieb, ist sehr zu empfehlen. *H. Wulf SJ*

Kommunismus

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie in 5 Bänden. Hrsg. v. C. D. KERNIG. Bd. 1: Abbildtheorie bis Diktatur des Proletariats. Freiburg: Herder 1966. XX S., 1276 Sp. Subskr. Lw. 148,–.

Der Marxismus Moskauer Prägung versteht sich selbst keineswegs nur als soziologisch-politisch-wirtschaftliche Lehre, sondern als universale Weltanschauung, die auf alle Lebensfragen eine auf das Ganze hin ausgerichtete Antwort zu geben hat. In dieser Weltanschauung wurde seit 50 Jahren ein großer Teil der Menschheit systematisch erzogen. Obwohl die Bibliographien über den Kommunismus mehrere Millionen Titel nachweisen, gab es doch bis heute noch kein vergleichendes Nachschlagewerk, aus dem die spezifischen Unterschiede zwischen marxistischen und nichtmarxistischen Auffassungen und Aussagen auf den verschiedenen wissenschaftlichen und kulturellen Sektoren ersehen werden konnten. Das vorliegende Werk, zu dem etwa 800 Kommunismus-Experten der „westlichen" Welt umfangreiche Beiträge philosophischen, geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, soziologischen und politischen Inhalts beigesteuert haben, erfüllt nun erstmals dieses Anliegen. Jeder Artikel referiert zuerst über Quellen, empirische Daten und Resultate nicht-marxistischer Forschung, bringt dann sachlich und vorurteilsfrei die kommunistische Ansicht über den Gegenstand und zieht schließlich einen kritischen Vergleich, in dem die wirklichen Differenzen und damit auch Ansatzpunkte einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung sichtbar werden. Die Verfasser, die die verschiedensten weltanschaulichen und politischen Richtungen repräsentieren, zeichnen und verantworten ihre Beiträge selbst. Die übergreifende Einheit der Enzyklopädie besteht nicht in einer bestimmten politischen oder religiösen oder gar prinzipiell antikommunistischen Haltung, sondern in einer sachlichen Darbietung und Begründung der zur Zeit vorliegenden Erkenntnisse. Daß sich Autoren kommunistisch beherrschter Länder nicht an einem solchen Werk beteiligen konnten, wird niemanden überraschen – erstreckt sich die offizielle Koexistenzbereitschaft doch nicht auf geistige Grundhaltungen.

Nach Durchsicht des 1. Bandes darf man das Anliegen als weitgehend geglückt bezeichnen. Welchen Artikel man, je nach Interessengebiet, auch herausgreift, immer findet man umfangreiche Information, exakte Quellenangaben, klare Gegenüberstellungen der unterschiedlichen Standpunkte, überzeugende Stellungnahmen. Das Werk wird sich sehr bald in allen Bibliotheken einen gleichberechtigten Platz neben den anderen Fach-Enzyklopädien erobern, es wird sich sehr bald als unentbehrlich erweisen für jeden, der irgendwie mit der Ost-West-Problematik zu tun hat, sei er Politiker, Wirtschaftler, Pädagoge, Geistes- oder Naturwissenschaftler. Die Welt ist *eine*, das Gespräch auf hohen und niedrigen Ebenen geht hin und her, leidet aber an ungezählten und von den Teilnehmern meist unerkannten Mißverständnissen, weil oft gleiche Termini diametral entgegengesetzte Inhalte verbergen. Das Werk soll demnächst auch englisch und, falls die heute noch unüberwindlichen Übersetzungsschwierigkeiten in das kommunistisch sinnverschobene soziologische Vokabular des heutigen Russisch gemeistert werden können, auch in dieser Sprache erscheinen. Das „Übersetzungs"-Problem beginnt schon beim Titel: „Sowjetsystem" und „Demokratische Gesellschaft" werden bei uns als Gegensätze, in Moskau aber als Synonyma verstanden, da man dort seit 50 Jahren die Menschen gelehrt hat, sie lebten in wahrer, nämlich proletarischer Demokratie, die wiederum mit „Diktatur des Proletariats" identisch sei. Diese drei nur dem Titelblatt entnommenen Beispiele – die 600 größeren Artikel des Lexikons bieten mindestens ebenso viele weitere – zeigen die heute vorliegende, systematisch gezüchtete Sprachverwirrung. Ihre Entwirrung, die hier in Angriff genommen wird, muß als Voraussetzung jeder möglichen Verständigung betrachtet werden.

H. Falk SJ

Bosnjak, B. - Dantine, W. - Calvez, J. Y.: *Marxistisches und christliches Weltverständnis.* Mit einem Nachwort von I. Fetscher. Wien: Herder 1966. 168 S. (Schriften zum Weltgespräch, Bd. 1.) Kart. 18,–.

Der erste Aufsatz „Vom Sinn des Unglaubens" ist interessant wegen seines Verfassers B. Bošnjak, eines sehr belesenen marxistischen Philosophen aus Zagreb. Unglaube ist für ihn gleichbedeutend mit rationalem Denken, Glaube mit Flucht in die Illusion. Eine Reihe höchst anfechtbarer Überlegungen über die Möglichkeit einer Selbstaussage Gottes, seine Attribute, die Analogie usw. führen ihn zu dem Schluß, daß man den Begriff Gottes „überhaupt nicht bilden kann" (14 f.). Religion könne jedoch unter den verschiedensten gesellschaftlichen Systemen bestehen, weil sie „auf der Furcht vor dem Tod und auf dem Wunsch nach Unsterblichkeit" beruhe (48 ff.). Dieser die Gesellschaftssysteme transzendierende „eschatologische Voluntarismus" könne nur durch „Logik" überwunden werden. Sie bestehe in der Erkenntnis, daß der Mensch dem „allgemeinen Wechsel in der Welt des Seins" unterliege (46 ff.), einem Schicksal, dem man sich „furchtlos" ergeben müsse (64). Die christliche Hoffnung auf ewiges Leben gehe aus „Schwäche und Angst" hervor, sie sei „eine Negation des vernünftigen Denkens" und deshalb Illusion; eine Illusion aber, die uns über die Grundbedingung unseres Daseins täuscht, sei „inhuman" (62 ff.): Eine Beurteilung des Christentums, die noch ganz der altmarxistischen Tradition verhaftet ist.

W. Dantine, evangelischer Theologe in Wien, polemisiert in seinem Beitrag „Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer" gegen die von der frühchristlichen antignostischen Theologie eingeleitete „Verfremdung der Schöpfung zur Natur" (86) und die dadurch herbeigeführte „theistische Überfremdung des christlichen Gottesdenkens" (127). Diese Theologie habe den Menschen in ein „Naturgefüge" eingeordnet, in dem ihm „kein anderes Verhalten" möglich war, „als die demütige und demütigende Bejahung eines unabänderlichen Schicksals" (81). Es sei nun „offenkundig", daß der nachchristliche Atheismus sich gerade an dieser „sich als Schöpfungstheologie gebenden theologia naturalis der christlichen Theologen" entzündet habe (73). Demgegenüber fordert Dantine zu bedenken, daß „der Glaube an den Schöpfer stets nur aus der Mitte der von Menschen erfahrenen, mitgestalteten und darum mitverantworteten Geschichte entstehen" könne (88). So anregend dieser Versuch einer theologischen Selbstbesinnung ist, er scheint doch einseitig „die Differenz zwischen metaphysischer Gottessetzung und biblischer Gottesgewißheit" (119) hervorzuheben. Es ist wohl richtig, daß der christliche Glaube keiner „metaphysischen Rückendeckung" (129) bedarf, in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Atheismus, zumal dem marxistischen, werden wir dennoch auf eine saubere philosophische Klärung unseres Verhältnisses zu Gott, zur Gesellschaft und zur Welt nicht verzichten können.

J.-Y. Calvez (Paris) analysiert die kirchlichen Stellungnahmen zum marxistischen Kommunismus seit Johannes XXIII. und erörtert in optimistischer Zurückhaltung die Voraussetzungen eines Gesprächs, das dann selbst eigentlich erst im Nachwort von I. Fetscher beginnt.

Das Buch zeigt anschaulich, wie weit wir noch von einem wirklichen Gespräch, geschweige denn einem „Weltgespräch", entfernt sind – kommt ein Gespräch doch nicht dadurch zustande, daß man verschiedene Beiträge gänzlich verschiedener Denkweise und Problemsicht etwas gezwungen unter einem gemeinsamen Titel nebeneinanderstellt. Als ein Schritt auf dem Weg zum gegenseitigen Kennenlernen hat aber auch dieses Buch seinen Wert. *P. Ehlen SJ*

Garaudy, R. - Metz, J. B. - Rahner, K.: *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* Reinbek: Rowohlt 1966. 139 S. (rororo aktuell. 944.) Kart. 2,20.

Das kleine Buch bietet ein eindrucksvolles Beispiel für den recht verstandenen Dialog des Christentums mit gesprächsbereiten Marxisten. Die Verfasser sehen in dem Bändchen auch die Frucht der Tagungen der Paulus-

Gesellschaft 1965 und 1966 in Salzburg und Herrenchiemsee (vgl. diese Zschr. 176 [1965] 228–231 u. 177 [1966] 468–474). Die Darlegungen selbst gehen von der Einsicht aus, daß das Ziel eines solchen Dialogs nicht die Verschleierung von Gegensätzlichkeiten ist, kein „Gemütsdialog", sondern eine kritische Herausforderung zur Veränderung und Verwandlung der Gesprächspartner selbst. Karl Rahner versucht unter dem Begriff der „absoluten Zukunft" dem Marxisten ein von Mißverständnissen gereinigtes Angebot des wirklichen Sinnes von „Transzendenz" und „Gott" zu machen, das Garaudy in seinem eindrucksvollen Essay positiv aufnimmt und unter Anreicherung anderer christlicher Zeugnisse für einen marxistischen Humanismus in seiner Weise fruchtbar zu machen versucht. J. B. Metz seinerseits geht in dem Nachwort kritisch auf Garaudys Position ein: der Vorwurf einer gefährlichen Mythisierung des menschlichen Daseins durch das Christentum, das rechte Verhältnis zwischen christlicher Endzeithoffnung und revolutionärer Weltgestaltung und die grundsätzliche Möglichkeit der Überwindung von „Selbstentfremdungen". Gerade dieser Beitrag zeigt die echten Möglichkeiten dieser dialogischen Situation auch für einen katholischen Theologen, der seine überkommene Glaubensüberzeugung neu zu übersetzen versteht. Der versuchte Dialog ist ein notwendiges Unternehmen, das ein kleiner, verantwortlich denkender Vortrupp mit Wagemut und als Experiment beginnen muß, das aber nur als eine permanente Situation des Konflikts und einer radikalen Herausforderung im wesentlichen bestanden werden kann. Nur das Fortschreiten über diese Anfänge und Programme hinaus im konkreten Durchgang durch mühselige historische und spekulative Forschungen und auch durch praktische Erfahrungen kann die Verheißungen bewähren und vielleicht einmal erfüllen, die zweifellos einem Bedürfnis der gegenwärtigen Menschheit entgegenkommen.

K. Lehmann

Jugendsoziologie

Blücher, Viggo Graf: *Die Generation der Unbefangenen.* Zur Soziologie der jungen Menschen heute. Düsseldorf-Köln: Diederichs 1966. 416 S. Lw. 35,–.

Nachdem H. Schelsky sein 1957 erschienenes Buch „Die skeptische Generation" 1965 aus der Konkurrenz der Aussagen über die heutige Jugend gezogen hat, versucht Blücher wohl die Nachfolge anzutreten. Eine löbliche Absicht, aber ein schwieriges Unterfangen.

Wenn man – aus Furcht vor Stereotypen – die Skepsis gegenüber dem Buchtitel überwunden hat, befreundet man sich schnell mit der These: Unsere Jugend ist unbefangen – mit allen Vor- und Nachteilen, die einer Unbefangenheit anhaften; denn es gibt ja eine naive und eine kritische Unbefangenheit. Blücher meint: die Unbefangenheit sei kritisch (384).

An positiven Zügen der jungen Generation (d. h. der Geburtsjahrgänge 1940–49) sei hervorgehoben: das Job-denken fehlt (74); es besteht praktisch keine Generationsspannung (109); die Familie ist funktionsfähig (120 ff.); die Jugend ist in der Geselligkeit bindungsfreudig (194), in der Freizeit nicht „ferngesteuert" (223), an der Demokratie positiv orientiert (343) und fühlt sich in unserer Gesellschaft wohl (376). Im ganzen also „eine Jugend zunehmender ‚Normalisierung' und neuer Stabilisierung nach Jahrzehnten der Erschütterung" (392).

Diese sozialwissenschaftliche Analyse der 1964 in EMNID V erhobenen Daten geht weithin in Auseinandersetzung mit Schelskys Thesen voran, wenn sie auch nicht deren Originalität erreicht. Die Exkurse über „Junge Menschen und Sexualität", „Religiosität und Kirchlichkeit", „Jugendprobleme biologischer und statistisch marginaler Art" sind schlechte soziologische Stilübungen und praktisch ohne Aussagewert; die nachlässige Zitationsweise ist eines Buches unwürdig, das Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. Das auf S. 8 an-

geführte Zitat über die Jugend stammt nicht von Sokrates, sondern enthält nur schwache Anklänge an Verse aus Platons Staat (vgl. H. H. Muchow: Jugend und Zeitgeist, 219/20).

Trotz dieser Kritik vermag das Buch gerade jene zu einem vertieften Verständnis des jungen Menschen zu führen, die ihm oft ahnungslos und sorgenvoll gegenüberstehen: Eltern, Lehrer, Seelsorger. *R. Bleistein SJ*

EISENSTADT, S. N.: *Von Generation zu Generation.* Altersgruppen und Sozialstruktur. München: Juventa 1966. 367 S. Lw. 24,80.

Das klassische Werk der Jugendsoziologie, von einem israelischen Soziologen verfaßt und 1956 in Amerika erschienen, liegt nun erfreulicherweise auch in deutscher Sprache vor.

Eisenstadt untersucht die Bedingungen der Abhängigkeit zwischen Altersgruppen und Gesellschaft. Er kommt dabei zu folgender These: Altersgruppen bestehen in universalistischen Gesellschaften, d. h. in Systemen, in denen nicht die Familie oder irgendeine andere partikularistische Gruppe die Grundeinheit der sozialen Teilung ist. Hiermit gewinnen die Altersgruppen eine entscheidende Funktion in der Sozialisierung des jungen Menschen. Diese Funktion kann entsprechend der Wertorientierung in den Bereichen, zwischen denen sie vermitteln, eine doppelte sein: entweder integrativ oder disintegrativ, wie z. B. in Jugendbanden oder im Generationskonflikt der deutschen Jugendbewegung. Von diesem Gesichtspunkt her läßt sich sowohl das Halbstarkentum wie das Gammlerunwesen begreifen – als Jugend im Niemandsland der Werte zwischen Familie und Gesellschaft.

Der Verf. bedient sich in der Analyse des umfangreichen Materials der vergleichenden Sozial-„Anthropologie" der Theorien T. Parsons wie des „Funktionalismus" eines R. K. Merton. Eine Frage ist, ob es der soziologischen Theorie abträglich wäre, wenn man unter den Hauptvoraussetzungen der Altersgruppen (17) über einen so philosophischen Begriff wie die Plastizität der menschlichen Natur hinaus die Geschichtlichkeit des Menschen als übergreifende Kategorie einführte. *R. Bleistein SJ*

MEAD, Margaret: *Leben in der Südsee.* Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. München: Szczesny 1965. 690 S. Lw. 58,–.

Die in Deutschland bereits als Einzelbände erschienenen Studien: Kindheit und Jugend in Samoa; Kind und Jugend in Neuguinea; Geschlecht und Temperament in drei primitiven Gesellschaften (Arapesh, Mundugumor, Tschambuli) sind nun leichter greifbar, wenn auch nicht leichter erschwingbar. Die Sammlung der Beiträge aus verschiedenen Jahren ermöglicht den Vergleich und offenbart, daß die variierenden Ergebnisse nicht zuletzt in den unterschiedlichen Kategorien der Wahrnehmung und Aussage beruhen, etwa in ethnologischen, soziologischen, sozialpsychologischen, psychoanalytischen Begriffen.

Anthropologie heißt lt. Mead: „Offenheit, mit der man sehen und hören und mit Erstaunen berichten muß, was man nicht für möglich gehalten hätte" (329). Nun bietet diese vorurteilslose Einstellung zum Gegenstand nur ein formales Prinzip, das zu einer inhaltlichen Aussage nicht ausreicht. Trotzdem lehren uns diese Forschungen, unsere eigene Erziehung, Kultur und Auffassung vom Menschen nicht als einziggültige hinzustellen. Die Frage bleibt: Inwieweit sind die bei uns gültigen Normen allgemeingültig oder nur kulturbedingt? Sicher wird der Mensch, gerade als soziales Wesen, geprägt durch Umwelt und Kultur. Hierbei bringt jede Kultur Vor- und Nachteile mit sich. Wo aber – wie in unserer Kultur – Person und Persönlichkeit als hoher Wert angestrebt werden, sind dafür Nachteile in Kauf zu nehmen. Es wäre ein anachronistischer Optimismus, wollte man den heutigen Menschen vom Punkt Null an erziehen. Diese Auffassung vertritt Mead nicht, obgleich sie Ethnologen naheliegt. Im Hinblick auf unsere kulturelle Situation fordert sie: eine Erziehung zu verantworteter Freiheit aus realisierter Entscheidung (146 ff.), Begegnung mit einer Kulturtradition, allerdings in kindgemäßer Methode (314 ff.), phantasievolle Bereitschaft, den beiden Geschlechtern die Möglichkeiten zu eröffnen, die jenseits des „Temperaments" in der Individualität liegen (553 ff.).

Viele Probleme werden in diesem Buch auf-

gerissen: Absolute Werte? Religiöse Anlage des Kindes? Sozialisierung durch Internalisierung von Normen, gerade im Bereich des Sexuellen? Institutionalisierte Religion? Pluralismus der Werte? Um hier zu einer gültigen Antwort zu kommen, genügt es nicht, verschiedene Kulturkreise zu vergleichen. Hier erweist sich – im europäischen Verständnis – Anthropologie als Philosophie: Was ist „menschliche Natur"? Darauf gibt Mead keine Antwort – und sie kann sie nicht geben, solange sie den Methoden und Prinzipien ihrer Wissenschaft treu bleibt. Dennoch ist das Buch nicht nur ein historisches Dokument für die Entwicklung der Ethnologie, auch in den Forschungsmethoden; es gibt ebenso einen entscheidenden Anstoß zur Diskussion anthropologischer Kategorien. *R. Bleistein SJ*

Bednarik, Karl: *Die Lerngesellschaft.* Das Kind von heute – der Mensch von morgen. Wien-München: Fritz Molden 1966. 232 S. Lw. 19,80.

Karl Bednarik, bekannt geworden durch das Buch „Der junge Arbeiter – ein neuer Typ", bezeichnet in seiner neuen Publikation, die sich mit dem Kind und Jugendlichen beschäftigt, unsere Gesellschaft als „Lerngesellschaft". Er rückt damit in die Mitte unserer Aufmerksamkeit die Erkenntnis: Der Mensch lernt sein Leben lang. Wenn sich auch die Art und Weise des Lernens im Wechsel der Jahre ändert, so zwingt gerade unsere Industriegesellschaft den Menschen je neu in den Prozeß des Lernens. Ob allerdings von diesem Ansatzpunkt her eine Verabsolutierung der Jugendlichkeit (8, 9, 175) wie ein leicht übertriebener Fortschrittsglaube (17) gerechtfertigt wird, ist eine andere Frage.

Selbst wenn die wissenschaftliche Pädagogik und Soziologie in manchen Fragen anderer Ansicht sein werden, sind die Ausführungen über das Kind und seine Spielwelt, der Erklärungsversuch der Halbstarken, die klaren Worte zur Koedukation wie zur nicht ausgewogenen Erziehung von Jungen und Mädchen, die Anregungen zur Bewältigung der pädagogischen Notlage so eigenwillig und einfallsreich, daß sie zum Nachdenken zwingen, zu Widerspruch oder Zustimmung nötigen und deshalb zur Klärung der eigenen Position beitragen. Obgleich es eine Leichtigkeit wäre, da und dort Fehlschlüsse oder Überinterpretationen von soziologischen Forschungsergebnissen nachzuweisen, wäre es verfehlt, von daher das Buch zu beurteilen, das aus einer großen und einsichtigen Liebe zum Kind und Jugendlichen geschrieben ist und nicht von ungefähr (wenn auch paradoxerweise) ob seines Idealismus in der „pädagogischen Utopie" (189 ff.) des programmierten Unterrichts und der Lernmaschinen endet.

Das Anliegen des Buches, unbefangen und von einem neuen Blickpunkt aus den alten Vorgang der Sozialisierung des Kindes zu sehen, gewinnt seine Aktualität gerade in einem Jahrhundert, das als „Jahrhundert des Kindes" (Ellen Key) anhob und sich täglich mehr als kinderfeindlich erweist.

R. Bleistein SJ

Rosenmayr, Leopold-Köckeis, Eva-Kreutz-Henrik: *Die kulturellen Interessen von Jugendlichen.* München: Juventa 1966. LXXVI, 388 S. Lw. 28,80.

Jugendforschung, die sich nicht in Mutmaßungen verlieren will, muß im Objekt ihrer Forschung differenziert, in der Anwendung empirischer Methoden präzise werden. Diesen Anforderungen entspricht sicher das Buch über die „kulturellen Interessen von Jugendlichen" (d. h. genauer: von 15- und 17-jährigen höheren Schülern und Arbeitern in Wien und Niederösterreich zwischen 1959 und 1961), selbst wenn man hie und da vor lauter Einzelergebnissen nicht die Gesamtsituation in den Blick bekommt.

Das Ergebnis: Die kulturellen Interessen eines Jugendlichen stehen in Korrelation zum sozialen und kulturellen Niveau seiner Familie, zur sozialen Region, zur religiösen Bindung, zu bestehenden Mädchenfreundschaften. Durch diese Merkmale wird ein differenziertes Bild des Jugendlichen im fraglichen Alter entworfen und zugleich das Klischee des „jungen Menschen heute" zerstört.

Auch in dieser Studie wird von österreichischer Seite die große Stabilität der Familie

hervorgehoben und die kulturell positiv determinierende Bedeutung eines gelebten Glaubens sichtbar (z. B. in der Immunisierung gegen Schmutz- und Schundliteratur). – Da der Begriff der „Homophilie" von Theodor Bovet anstelle von „Homosexualität" – weil richtiger und weniger verunglimpfend – eingeführt wurde, sollte man ihn nicht im Sinn von „Tendenz gleichgearteter Personen zum Zusammenschluß" (nach H. Kreutz, XXXIV) verwenden.

Das Buch bietet in seiner umfangreichen Einleitung (76 S.) eine Auseinandersetzung mit östlicher (!) und westlicher Jugendforschung, wobei vor allem das Problem jugendlicher Subkultur diskutiert wird, und ist wegen seiner stichhaltigen und aufschlußreichen Ergebnisse der Beachtung wert.

R. Bleistein SJ

Schule und Beruf als Sozialisationsfaktoren. Hrsg. v. Th. SCHARMANN. Stuttgart: Ferdinand Enke 1966. XI, 266 S. Geh. 34,–; Lw. 39,–.

In Fortführung des Werkes „Der Mensch als soziales und personales Wesen" (vgl. zu Bd. I diese Zschr. 175 [1965] 394f.) hebt Band II Schule und Beruf als Sozialisationsfaktoren hervor. Die einzelnen Beiträge, teils aus dem theoretischen Bereich, teils aus der empirischen Forschung, versuchen das Problem zu lösen, inwieweit Schule und Arbeitswelt zur Selbstentfaltung und Selbstentfremdung des jungen Menschen unserer Zeit beitragen.

Bei der Suche nach einer entsprechenden Begrifflichkeit für die komplexe Wechselwirkung von Individuum - Gesellschaft - Kultur wäre es wohl nicht glücklich, von einem „kulturanthropologischen Prozeß" (104/105) zu sprechen, da in Europa und in Amerika mit Kulturanthropologie ein unterschiedlicher Begriffsinhalt verbunden wird.

Ausführliche Literaturangaben und ein Sachregister (eine erfreuliche Neuerung im Vergleich zu Band I!) schließen die Fülle des in diesem verdienstvollen Werk Gebotenen auf.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

KARL OSNER arbeitet im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit als Referent für die Zusammenarbeit mit den Kirchen und für gesellschaftspolitische Bildung.

WALTER M. ABBOTT hat als Assistent von Kardinal Bea im Einheitssekretariat den Auftrag, die Probleme einer gemeinsamen Bibel zu studieren und Vorschläge zu einer Lösung auszuarbeiten. Am 15. 1. 1967 berichtete er vor einem größeren Auditorium in Rom über die Ergebnisse seiner Bemühungen. Wir veröffentlichen eine leicht gekürzte Übersetzung dieses Vortrags.

HUBERT HERMANS ist Bevollmächtigter des Landes Rheinland-Pfalz beim Bund und Vorsitzender des Kulturbeirats beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Er wird seine Überlegungen zur schulpolitischen Situation im nächsten Heft abschließen.

HANNA-RENATE LAURIEN ist Oberstudiendirektorin an der Königin-Luise-Schule in Köln.

Wir machen unsere Leser darauf aufmerksam, daß die exegetischen und bibeltheologischen Untersuchungen von XAVIER LEON-DUFOUR, die wir bereits ausführlich besprochen haben (Bd. 177, Juni 1966, 475), unter dem Titel *Die Evangelien und der historische Jesus* in deutscher Übersetzung erschienen sind (Aschaffenburg: Pattloch 1966. XII, 599 S. Lw. 34,–).

Hubert Hermans

Die Zukunft der katholischen Schule in Deutschland

Betrachtet man Ansatz, Entwicklung und Stand der schulpolitischen Auseinandersetzungen in den verschiedenen deutschen Ländern, so zeigt sich als überall gleiches Kernproblem eine Konkurrenzlage zwischen dem sogenannten „konfessionellen" Elternrecht (auf freie Wahl zwischen verschiedenen Arten der öffentlichen Pflichtschule, also zwischen katholischen oder evangelischen Bekenntnis- oder „christlichen" und anderen Gemeinschaftsschulen), dem Gleichheitsgrundsatz im Sinn der Verfassungen, speziell in der Form des Anspruchs auf Gleichheit der Bildungschancen, und den Forderungen und Möglichkeiten der Schulorganisation. Das Elternrecht steht – zumindest in seiner bisher üblichen tatsächlichen Handhabung – plötzlich in Konflikt mit Ansprüchen konfessioneller Minderheiten, die sich ebenfalls auf die Grundrechte der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit stützen.

Der Grund für diesen Konflikt ist offenkundig. Solange Gesellschaft und Schulerzieher sich darin einig waren, daß ein „geordneter" Schulbetrieb, das heißt eine vom Anspruch des Allgemeinwohls und der Pädagogik her sinnvolle und ausreichende Schulbildung sogar in einer einklassigen Schule für Kinder zwischen 6 und 14 Jahren möglich sei, und solange gerade in den Ländern, um die es hier geht – Baden-Württemberg, Bayern, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz –, dieser Zustand verfassungsmäßig und, wie in Bayern und der Pfalz, zusätzlich noch durch Artikel 6 des Bayerischen Konkordats vom 29. 3. 1924 gesichert und die Mehrzahl aller Schulen „wenig" gegliedert, das heißt ein- bis höchstens dreiklassig war, konnte selbst eine verhältnismäßig schwache Minderheit eine Schule der von ihr gewünschten Art erhalten, die in ihrem Ausbau und ihrer Leistungsfähigkeit nicht hinter dem Durchschnitt der Schulen der Mehrheit zurückblieb.

Gerade hierin ist aber spätestens seit dem Hamburger Abkommen zur Vereinheitlichung auf dem Gebiet des Schulwesens vom 28. Oktober 1964 der entscheidende Wandel eingetreten. Das Abkommen geht von der Voraussetzung aus, daß mindestens die um das 9., gegebenenfalls 10. Schuljahr verlängerte Oberstufe der bisherigen Volksschule, die sogenannte Hauptschule, die mit dem 5. Schuljahr beginnt und dort bereits den Pflichtunterricht in einer Fremdsprache vorsieht, in einzelne Klassenstufen gegliedert ist. Obwohl heute von namhaften Pädagogen die Auffassung vertreten wird, daß die schematische Gliederung in Jahrgangsklassen keineswegs das Optimum des erzieherisch Wünschenswerten sei, hat sich doch unter den Fachleuten des Schulwesens die Auffassung durchgesetzt, daß mindestens für die Schuljahre 7 bis 9 die Jahrgangsgliede-

rung durchgeführt werden soll und daß allenfalls die Schuljahre 5 und 6 als sogenannte Erprobungsstufe zusammengefaßt werden können. Die Rücksicht auf den bestehenden Lehrermangel und der vernünftige Einsatz der hohen finanziellen Mittel für den Schulbau erfordert, daß zumindest die einzelnen Jahrgangsstufen in voller Klassenstärke, das heißt mit durchschnittlich 30 bis 40 Kindern besetzt sind. Soll im Hinblick auf eine differenzierende Begabungsförderung sogenannter Kern- und Kursunterricht in Leistungsgruppen erteilt werden, so ist dafür das Vorhandensein von Parallelklassen jeder Jahrgangsstufe – Mehrzügigkeit! – fast unabdingbar.

Schon eine einzügige Hauptschule kann also sinnvoll nur für eine Schülerzahl von mindestens 120 bis 150, eine zwei- und mehrzügige für ein entsprechendes Vielfaches davon errichtet werden. Diesem Anspruch wird nur ein Teil der bestehenden Volksschuloberstufen gerecht. In Nordrhein-Westfalen, dem Land mit der durchschnittlich größten Verstädterung und Siedlungsdichte, waren noch 1965 34,7 v. H. aller Volksschulen für die Jahrgänge 1 bis 9 nur ein- bis dreiklassig, hingegen nur 21,7 v. H. acht- und mehrklassig. Das bedeutet, daß für wahrscheinlich vier Fünftel aller bestehenden Volksschulen die Oberstufen zusammengefaßt werden müssen, um die neuen Hauptschulen zu errichten. Wenn dabei – auch in den Städten – die Schulwege erträglich bleiben sollen, ergibt sich häufig die Notwendigkeit, Schulen verschiedener Bekenntnisse oder Bekenntnis- und Gemeinschaftsschulen zusammenzufassen.

Wie soll dabei verfahren werden, wenn der Elternwille für die Wahl der Schulart der Hauptschule bestimmend sein soll? Wünschen die Eltern der jeweiligen Bekenntnismehrheit eine Schule ihres Bekenntnisses, so gerät die Minderheit in die Lage, ihre Kinder der Schule der Mehrheit anvertrauen zu müssen, es sei denn, sie hätte in erreichbarer und zumutbarer Entfernung eine Hauptschule des eigenen Bekenntnisses zur Verfügung. Abgesehen davon, daß der letzte Fall verhältnismäßig selten sein wird, muß bei der Zumutbarkeit eines Schulweges auch folgendes beachtet werden:

Es ist richtig, daß für zehnjährige Realschüler oder Gymnasiasten seit eh und je weite und nicht ungefährliche Schulwege oder Fahrten zur Schule in Kauf genommen werden. Der Schluß jedoch, Gleiches sei auch den Hauptschülern eines Minderheitsbekenntnisses zuzumuten, vergißt, daß die Hauptschule Pflichtschule ist und deshalb der Besuch nicht mit Kosten für die Eltern verbunden sein darf; das heißt, wo die Schulwege zur Hauptschule nicht zu Fuß zurückgelegt werden können, müssen entweder kostenfreie Schulbusse eingesetzt, oder die Fahrtkosten auf den allgemeinen Verkehrsmitteln müssen erstattet werden. Wenn und solange nicht eine der beiden Bedingungen erfüllt ist, wird die Minderheit unzulässig diskriminiert oder faktisch zum Besuch der Schule des Mehrheitsbekenntnisses gezwungen.

Aber auch dort, wo nur bestehende Konfessionsschulen desselben Bekenntnisses zusammengefaßt werden, ist die Minderheit betroffen, wenn ihre Kinder diese Schulen bereits mangels eigener besuchen mußten und wenn sie einen namhaften Anteil der Schüler stellt. Man braucht dabei gar nicht an die seltenen, geradezu grotesken Fälle zu denken, wo das Konfessionsverhältnis im Schulbezirk so ausgeglichen ist, daß eine

Schule des einen Bekenntnisses in einzelnen Schuljahren oder sogar über mehrere Jahre hinweg von einer Mehrheit von Schülern des anderen Bekenntnisses besucht wird. Selbst Minderheitsanteile von 30 bis 40 v. H. genügen nicht, um in jedem Fall, auch bei einer großräumigen Zusammenfassung, eine eigene Hauptschule zu erhalten.

Die Haltung der Kirchen

Da nun in den Ländern beziehungsweise Landesteilen mit verfassungsrechtlich verankertem „konfessionellem" Elternrecht im Durchschnitt überall der evangelische Volksteil in der Minderheit ist, wird verständlich, weshalb breiteste evangelische Kreise und fast alle beteiligten evangelischen Landeskirchen sich gegen die oben geschilderten Konsequenzen aus der Koppelung von großräumiger Schulzusammenfassung und Durchsetzung des Elternrechts der katholischen Mehrheit bei der Bestimmung der Schulart zur Wehr setzen. Wenn dabei auch der Wunsch nach Wahrung der „Parität" der nicht nur rechtlichen, sondern auch effektiven Chancen in der Organisation des öffentlichen Schulwesens ein starkes Motiv ist, so kann doch nicht bestritten werden, daß ein tatsächlicher Zwang für die evangelischen Eltern, ihre Kinder in katholischen Bekenntnisschulen von ausschließlich katholischen Lehrern nach den religiösen und sittlichen Grundsätzen des katholischen Glaubens unterrichten und erziehen zu lassen[1], mit der Gewissensfreiheit und dem Elternrecht nicht vereinbar wäre.

Ein solches Ansinnen an die evangelische Seite kann auch nicht damit begründet werden – wie im baden-württembergischen Schulstreit seitens der Ordinariate Rottenburg und Freiburg geschehen –, daß man selbst bereit sei, katholische Kinder eher in evangelischen Bekenntnisschulen als in Gemeinschaftsschulen unterrichten zu lassen. Da in der Gemeinschaftsschule, wie sie heute praktisch überall in Rede steht, entsprechend dem Konfessionsverhältnis der Schüler Lehrer beider Bekenntnisse, also auch katholische Lehrer unterrichten, enthält dieser Standpunkt die zusätzliche Annahme, der Unterricht durch Lehrer beider Bekenntnisse gefährde die christliche Glaubenssubstanz ihrer Schüler mehr als die ständige und ausschließliche Konfrontation mit den Anschauungen und Verhaltensweisen der anderen Konfession. Gerade diese Voraussetzung wird aber von der evangelischen Seite nicht geteilt. Sie sieht in der einseitig katholischen Erziehung ihrer Kinder die größte Gefahr für deren evangelische Haltung. Nach evangelischer Überzeugung ist zudem die „christliche" Gemeinschaftsschule den Angehörigen aller Bekenntnisse „zumutbar", was allerdings die katholische Amtskirche aus Gründen, über die noch zu sprechen ist, ablehnt.

Wir stehen infolgedessen vor der Tatsache, daß nicht nur die evangelischen Kirchenleitungen offen dafür eintreten, die Hauptschule nur noch als „christliche" Gemein-

[1] So die Verfassungstexte von Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Bayern und Württemberg-Hohenzollern.

schaftsschule zu führen, sondern daß, wie zahlreiche Antragsverfahren ergeben haben, die evangelische Elternschaft ganz überwiegend bereit ist, auf die evangelische Bekenntnisschule zugunsten der christlichen Gemeinschaftsschule zu verzichten. Wieweit dabei angesichts der zugespitzten theologischen Auseinandersetzungen im evangelischen Bereich auch der Zweifel eine Rolle spielt, ob heute überhaupt noch evangelische „Bekenntnis"-Schule möglich sei, mag dahingestellt bleiben.

Für die Schulwirklichkeit bedeutet das eine tiefgreifende Änderung. Es ist vorauszusehen, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit die Zahl der heute noch bestehenden evangelischen Bekenntnisschulen – abgesehen von nicht voll gegliederten Grundschulen vor allem in dünner besiedelten Bereichen – mehr und mehr schrumpfen wird, weil die evangelischen Eltern, wo immer das möglich ist, die Umwandlung in christliche Gemeinschaftsschulen betreiben werden. Man muß ohnehin wissen, daß schon bisher die Gemeinschaftsschulen praktisch in einer Vielzahl von Fällen evangelische Schulen sind; z. B. waren 1965 in den Gemeinschaftsschulen in Nordrhein-Westfalen 80,2 v. H. der Schüler und 79,9 v. H. der Lehrer evangelisch, wie überhaupt ein starkes Drittel aller evangelischen Schüler damals schon Gemeinschaftsschulen besuchte. Selbst wenn keine Änderungen des gegenwärtigen Rechtszustandes erfolgen sollten, ist mit Sicherheit abzusehen, daß schon bald neben Gemeinschaftsschulen oder „christlichen" Gemeinschaftsschulen nur noch katholische Bekenntnisschulen bestehen werden.

Es liegt auf der Hand, daß dies ganz allgemein den Eindruck hervorrufen muß, als ob sich die Katholiken auf einem wichtigen Teilgebiet des Schulwesens in ein Getto zurückzögen. Man übersieht dabei, daß die Gewissensfreiheit ja gerade darin ihren Ausdruck findet, daß niemand gezwungen werden kann, sich in Fragen des Gewissens einer irgendwie herrschenden Meinung zu unterwerfen, zumal wenn er in der Lage ist, eine Entscheidung mit vernünftigen, allgemein einsichtigen Gründen zu belegen.

Nun wird von niemandem ernsthaft bestritten, daß die Schule nicht nur Wissen und Können zu vermitteln, sondern auch Erziehung und Persönlichkeitsbildung zu betreiben hat[2]. Nicht nur katholische Überzeugung, sondern geltendes Verfassungsrecht in der Bundesrepublik (Art. 6 Abs. 2 GG) ist der Primat des elterlichen Erziehungsrechts, demgegenüber alle anderen Erziehungsträger nur unterstützend und allein bei festgestelltem Erziehungsversagen der Eltern ersatzweise tätig werden. Daraus ergibt sich unausweichlich die Folgerung, daß die Schule, soweit sie erzieherisch tätig wird, nicht berechtigt sein kann, der elterlichen Erziehung entgegenzuwirken. Vielmehr kann das Optimum der Erziehungsmöglichkeit nur erreicht werden, wenn elterliche und Schulerziehung von der gleichen Einheit eines Weltbildes und Erziehungszieles ausgehen.

Daß für katholische Kinder dieses Optimum gegeben ist, wenn die Schule „die gesamte menschliche Kultur auf die Heilsbotschaft ausrichtet, so daß die Erkenntnis, welche die Schüler allmählich von der Welt, vom Leben und vom Menschen gewinnen,

[2] Art. 131 Abs. 1 und 2 Bayerische Verfassung, Art. 12 Abs. 1 Verfassung von Baden-Württemberg, Art. 8 Abs. 1 Verfassung von Nordrhein-Westfalen, Art. 33 Verfassung von Rheinland-Pfalz.

durch den Glauben erleuchtet wird“ [3], ist für einen Katholiken selbstverständlich. Wenn er in diesem Sinn für die „katholische“ Schule eintritt, so ist das vom Standpunkt des religiösen wie des pädagogischen Gewissens auch dann unangreifbar, wenn alle übrige Welt anderer Meinung wäre. Deshalb ist es ein durchaus wichtiges Anliegen der Katholiken und der katholischen Kirche, in einem freiheitlichen Rechtsstaat die Möglichkeit zu haben, ihre Kinder einer solchen katholischen Schule anzuvertrauen.

Katholische Schule und katholische Bekenntnisschule

Die Schwierigkeit, die zugleich auch ständigen Anlaß zu innerkatholischen Meinungsverschiedenheiten gibt, ist nun die, ob die staatliche beziehungsweise öffentliche katholische Bekenntnisschule ihrer Wirklichkeit und ihren Möglichkeiten nach mit der katholischen Schule im Sinn der Konzilserklärung identifiziert werden kann oder überhaupt identifiziert werden darf. Wenn man die gesamten offiziellen und offiziösen Erklärungen der deutschen Bischöfe zur Schulfrage beim Wort nimmt, scheint die Kirche bis heute von der Identität auszugehen, obwohl sie zugibt, daß die Wirklichkeit sich durchaus nicht in allen Fällen mit der Idealvorstellung deckt. In der Tat wäre es kurzschlüssig, aus der bloßen Tatsache des Auseinanderfallens von Ideal und Realität schon den Schluß zu ziehen, man müsse auf eine vorhandene Einrichtung einfach deshalb verzichten, weil sie dem erstrebten Vorbild nicht entspreche. Eine differenzierte Betrachtung des Sachverhalts ergibt vielmehr folgendes:

Die öffentliche katholische Bekenntnisschule kam im Durchschnitt dem Zielbild der katholischen Schule so lange und überall dort sehr nahe, wo sie in einem ungebrochenen katholischen Gesamtmilieu stand. Zu diesem Milieu gehört nicht nur die siedlungsmäßige Geschlossenheit eines katholischen Raumes, sondern die im allgemeinen Lebensvollzug bestätigte Anerkennung der Kirche als Mittelpunkt katholischen Lebens. Obwohl dies nie mit letzter Evidenz zu beweisen ist, kann man doch begründet annehmen, daß mindestens bis an die Schwelle des ersten Weltkriegs das Bewußtsein der deutschen Katholiken von einer Überzeugung dieser Art und nicht von bloßer Anpassung an Tradition und spezielle Umwelt geprägt war. Seitdem hat sich unbestreitbar das Verhältnis zwischen „statistischen“ und – wenn man das zur Abkürzung und ohne Werturteil so sagen darf – „Glaubens“-Katholiken ganz wesentlich zu Ungunsten der letzteren verschoben. Man kommt der Wahrheit wohl ziemlich nahe, wenn man für die Gegenwart davon ausgeht, daß die statistischen Katholiken in der Mehrzahl sind und daß bei ihnen die wirkliche Beziehung zu Glauben und Kirche von bloß äußerer Nachlässigkeit über rein traditionell bestimmtes Gelegenheitschristentum (Kindertaufe und -kommunion, Trauung, Begräbnis) bis zu völliger Beziehungslosigkeit reicht.

[3] Konzilserklärung über die christliche Erziehung, Nr. 8.

Dieser Zustand konnte und kann nicht ohne Auswirkung auf die öffentliche Bekenntnisschule bleiben: als Pflichtschule ist sie wehrlos der Statistik ausgeliefert. Der Staat kann ja gar nicht anders als jeden, der von katholischen Eltern abstammt und nicht nachweislich aus der Kirche ausgetreten ist, ob Schüler oder Lehrer, für seine entsprechenden Einrichtungen als katholisch in Anspruch nehmen. So gut also auch heute noch eine öffentliche katholische Bekenntnisschule unter entsprechenden Umständen katholische Schule sein kann, so wahrscheinlich und durch viele Beobachtungen belegt ist es, daß die ganze Bandbreite des statistischen Christentums von voller Überzeugung bis zu völligem Agnostizismus heute sehr oft ihr Gesicht bestimmt.

Die eigentliche Crux der katholischen Bekenntnisschule ist aber das Problem der Zwangsminderheiten. Es ist eben etwas völlig anderes, ob ungläubige oder andersgläubige Eltern ihre Kinder aus freiem Entschluß einer katholischen Schule anvertrauen, oder ob sie aus rechtlichen oder tatsächlichen Gründen – nicht von der Kirche, aber vom Staat – dazu gezwungen werden. Im ersten Fall nehmen die Eltern aus eigenem und wahrscheinlich wohlüberlegtem Entschluß in Kauf, daß ihr Kind der spezifisch katholischen Atmosphäre ausgesetzt wird; es ist deshalb nur eine Frage des Taktes von Eltern und Mitschülern, in welcher Art auf die Anwesenheit und die Einstellung des Andersgläubigen Rücksicht genommen wird. Im zweiten Fall handelt es sich nicht mehr um eine Taktfrage, sondern um einen in den Grundrechten verankerten Anspruch der Minderheit, daß im gesamten Unterricht auf ihre von der Mehrheit abweichenden religiösen Überzeugungen Rücksicht genommen wird. Die Praxis beweist, daß vor allem bei stärkeren Minderheiten an öffentlichen Bekenntnisschulen die Neigung weit verbreitet ist, schon in der Auswahl der Lehrbücher, aber auch bei der Behandlung des Lehrstoffs im allgemeinen Unterricht die Eigenheiten des Mehrheits- und Minderheitsbekenntnisses weitgehend zu tabuisieren.

Die Minderheitenlehrer

Besonders problematisch wird es aber, wo der Minderheitenfrage an einer öffentlichen Bekenntnisschule durch die Bestellung oder Anstellung sogenannter Minderheitenlehrer Rechnung getragen wird. Daß entgegen klaren Verfassungsbestimmungen[4] an öffentlichen Bekenntnisschulen auch Lehrer des Minderheitsbekenntnisses tätig sind, ist gar nichts neues, war allerdings bisher eine auf verhältnismäßig wenige Fälle beschränkte Verwaltungsübung. Die kritische Grenze wurde erreicht, als in das neue bayerische Schulgesetz ausdrücklich ein Anspruch der Minderheit auf die Bestellung von Lehrern ihres Bekenntnisses aufgenommen wurde, die aber nicht nur den lehrplanmäßigen Religionsunterricht für die Minderheit, sondern auch anderen Unterricht für

[4] Art. 135 Abs. 2 Bayer. Verfassung, Art. 12 Abs. 4 Verfassung von Nordrhein-Westfalen, Art. 29 Abs. 2 Satz 1 Verfassung von Rheinland-Pfalz.

alle Schüler der Schule zu erteilen haben, und als in den Auseinandersetzungen über die Schulfrage in Rheinland-Pfalz die CDU das gleiche beabsichtigte.

Wenn diese Institution des Minderheitenlehrers verwirklicht wird, dann darf doch wohl mit vollem Recht gefragt werden, worin sich noch de facto eine Bekenntnisschule mit Minderheitenlehrer von einer christlichen Gemeinschaftsschule im heutigen Verständnis, das heißt mit gleichem Konfessionsproporz bei Schülern und Lehrern, unterscheidet. Demgegenüber stellt man mit Erstaunen fest, daß, wie im Lauf der innerbayerischen Auseinandersetzungen um das neue Schulgesetz bekannt wurde, zwischen der bayerischen Staatsregierung und dem Hl. Stuhl ein Einvernehmen erzielt wurde, die einer solchen Übung entgegenstehenden und im Wortlaut eindeutigen Bestimmungen der Art. 24 des Reichskonkordats und Art. 5 des Bayerischen Konkordats stillschweigend im Sinn der neuen schulgesetzlichen Regelung zu modifizieren.

Unterschiede der amtskirchlichen Haltung und ihre Rückwirkung auf die Einstellung der Eltern und der politischen Gruppen

Der Unterschied zwischen Konkordatstext und Konkordatspraxis, wie er am Beispiel des Minderheitenlehrers sichtbar wird, geht aber tatsächlich viel weiter. Obwohl das Reichskonkordat unzweifelhaft im Gesamtbereich der Reichsgrenzen von 1937 Geltung hat, ist nichts darüber bekannt geworden, daß der Vatikan seinerzeit Schritte gegen die Schulgesetzgebung beziehungsweise die einschlägigen Verfassungsbeschlüsse in den Hansestädten, in Berlin, Hessen und Nordwürttemberg-Nordbaden unternommen hätte, die einwandfrei zu den Konkordatsbestimmungen über die Beibehaltung und Errichtung katholischer Schulen im Widerspruch stehen[5]. Bei den sehr kleinen katholischen Minderheiten im Norden kann die stillschweigende Hinnahme mit Erwägungen der Praktikabilität erklärt werden, und dabei mag etwa in Hamburg die seit langem gegebene fast 100prozentige staatliche Dotierung katholischer Privatschulen noch mitberücksichtigt worden sein. In Hessen und Nordwürttemberg-Nordbaden erreicht oder übersteigt der katholische Bevölkerungsanteil jedoch 33 v. H., während Niedersachsen, wo die Anerkennung des Reichskonkordats vom Hl. Stuhl durchgesetzt wurde, nur 19 v. H. Katholiken aufweist.

Den katholischen Eltern einsichtig zu machen, daß sie trotz dieser differenzierten Haltung der Kirche (in verschiedenen oft unmittelbar benachbarten Diözesen) kirchenrechtlich im Gewissen verpflichtet sind, ihre Kinder nur katholischen Schulen anzuvertrauen (can. 1374 CIC), und daß ausschließlich der Ortsordinarius das Recht hat, festzustellen, ob angesichts der Verhältnisse diese strenge Verpflichtung besteht, ist eine

[5] Die Schulbestimmungen des Reichskonkordats gelten nach Art. 2 Abs. 1 Satz 3 auch im alten Land Baden, da in Artikel XI des Badischen Konkordats vom 12. 10. 1932 nur die Erteilung des Religionsunterrichts an den badischen Schulen geregelt wurde.

heute kaum noch zu lösende Aufgabe. Wenn in einem Bistum die Gemeinschaftsschule oder die „christliche" Gemeinschaftsschule widerspruchslos hingenommen wird, in einem zweiten, womöglich benachbarten, die durch evangelische Minderheiten und Minderheitenlehrer „denaturierte" Bekenntnisschule – entgegen dem Konkordatstext – zugelassen und sogar als katholische Schule im Sinn des Kirchenrechts und der Konzilserklärung verteidigt wird, dann muß notwendig der Eindruck entstehen, daß der Kampf gar nicht mehr um die Substanz, sondern nur noch um Recht und rechtlichen Status geführt wird. Kann man es da den Eltern verdenken, wenn sie auch dort, wo noch öffentliche Bekenntnisschulen angeboten werden, für die Gemeinschaftsschule votieren?

Im Zeitalter einer ständigen schnellen und allgemeinen Information durch Presse, Rundfunk und Fernsehen sind die Eltern zudem nicht bloß auf ihre unmittelbare Beobachtung und Erfahrung in Schuldingen angewiesen. In einem früher nie gekannten Maß sind sie der Beeinflussung durch Interessengruppen und politische Parteien ausgesetzt, die nicht müde werden, auf die Achillesferse der kirchlichen Haltung – nämlich die Differenz von Diözese zu Diözese – hinzuweisen.

Im Gegensatz zu dem differenzierten Verhalten der Kirche haben die Parteien bei aller kulturpolitischen Eigenständigkeit der Länder eine ausgesprochene Tendenz zur bundesweiten Angleichung ihrer schulpolitischen Vorstellungen und Aktionen. Obwohl die FDP im allgemeinen weniger homogen als die anderen Parteien ist, arbeitet sie überall einheitlich auf das Ziel hin, möglichst alle öffentlichen Schulen oder doch wenigstens die Hauptschule dem konfessionellen Elternrecht zu entziehen und durchgängig zu simultanisieren.

Die SPD, nach wie vor darauf bedacht, sich weitere Stimmengewinne bei der katholischen Wählerschaft zu sichern, nuanciert ihr Vorhaben je nach ihrer politischen Position in den verschiedenen Ländern und versucht deshalb, an der Klippe des Konkordats dadurch vorbeizukommen, daß sie – übrigens auch im Sinn des Godesberger Programms und ihrer bildungspolitischen Leitsätze von 1963 – die „christliche Gemeinschaftsschule als Regelschule" anstrebt. Dabei läßt sie offen, ob die – auf Antrag der Eltern zu errichtende – Bekenntnisschule als öffentliche Schule oder als Privatschule mit mehr oder weniger starker öffentlicher Finanzierung zugelassen werden soll. Sie konzentriert sich ausgesprochen auf die Hauptschule, die sie als weiterführende Schule mit Realschule und Gymnasium rechtlich gleichgestellt sehen will, während sie für die Grundschule mit Ausnahme von Baden-Württemberg den Eltern die Wahl der Schulart (Bekenntnisschule oder Gemeinschaftsschule) gemäß dem bisherigen Rechtszustand belassen will.

In der delikatesten Lage befindet sich die CDU/CSU. In den Stadtstaaten, in Schleswig-Holstein und Hessen ist sie nie für das konfessionelle Elternrecht auf Wahl der Schulart eingetreten, sondern nur für die Zulassung und möglichst weitgehende staatliche Dotierung katholischer Privatschulen. In Bayern hat sie erst im Schulgesetz von 1966 den effektiven Vorrang der Bekenntnisschule durch Erweiterung der Antrags-

möglichkeiten auf Errichtung christlicher Gemeinschaftsschulen gelockert und hat, wie erwähnt, im Einvernehmen mit den Kirchen das strenge Bekenntnisprinzip auch durch die Zulassung von Minderheitenlehrern durchbrochen. In Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Nordrhein-Westfalen, wo das Konfessionsverhältnis in der Partei und in ihrer potentiellen Wählerschaft trotz katholischer Mehrheit viel ausgeglichener ist, wurde das oben geschilderte Problem der Minderheiten zu einer erheblichen Belastung für den inneren Zusammenhalt der Partei, da die evangelischen Abgeordneten durchweg die Ansicht der Kirchenleitungen und weiter Teile der evangelischen Elternschaft über die Unzumutbarkeit evangelischer Zwangsminderheiten in katholischen Bekenntnisschulen und die Zumutbarkeit der christlichen Gemeinschaftsschule für beide Bekenntnisse teilen.

Wie stark die Spannungen sind, zeigte sich besonders deutlich bei der Abstimmung des rheinland-pfälzischen Landtags über die Änderung des Schulartikels in der Verfassung am 24. 1. 1967, bei der von zehn evangelischen CDU-Abgeordneten sechs für den Antrag der SPD (Hauptschule in der Regel christliche Simultanschule, nur auf Antrag Bekenntnisschule) stimmten, während zwei weitere sich der Stimme enthielten. Es ist ausgeschlossen, daß die CDU ihre Einheit als Union zwischen Evangelischen und Katholiken um der Schulfrage willen aufs Spiel setzen wird, zumal sich dann ihr katholischer Teil in den Landesparlamenten einer Mehrheit gegenüber sähe, die, wenn schon nicht für Verfassungsänderungen, so doch für Gesetzesänderungen ausreicht. Hier können dann die Anforderungen an den „geordneten" Schulbetrieb so hoch geschraubt werden, daß damit die Möglichkeit, das Elternrecht durchzusetzen, wesentlich eingeengt würde.

Ausblick

Alles deutet darauf hin, daß schon in verhältnismäßig kurzer Zeit im Bereich der öffentlichen Schulen die katholische Bekenntnisschule nur dort ungefährdet sein wird, wo sie ohne oder nur mit verschwindenden Zwangsminderheiten andersgläubiger Schüler bestehen kann. Das wird bei sachgerechter Einstellung von Eltern, Kirche und Schulbehörden bei der ganz überwiegenden Masse der Grundschulen der Fall sein, weil dort keine politische Partei und kein Berufsverband auf durchgängige Klassengliederung oder gar Mehrzügigkeit drängt und deshalb sogar die ein-, höchstens zweiklassige Grundschule nach wie vor von allen Beteiligten hingenommen wird.

Die Hauptschulen hingegen werden als Bekenntnisschulen nur dort errichtet werden, wo die katholischen Eltern sich in einem – voraussichtlich geheimen – Anhörverfahren ausdrücklich dafür aussprechen und zugleich eine solche Schülerzahl stellen, daß die Gliederung in fünf Klassenstufen mit möglichst je zwei Parallelklassen gesichert ist, und wo nennenswerte Zwangsminderheiten anderer Konfession nicht aufgenommen werden müssen. Dieser Zustand kann durchaus gesetzlich herbeigeführt werden, ohne daß man dabei formal oder sogar material die Bestimmungen des Reichskonkor-

dats verletzen müßte, da Artikel 23 keine Bestandsgarantie für eine bestimmte bestehende öffentliche katholische Bekenntnisschule enthält und die Wirksamkeit eines Elternantrags auf Errichtung einer katholischen Bekenntnisschule ausdrücklich davon abhängig macht, daß „die Zahl der Schüler unter gebührender Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse einen nach Maßgabe der staatlichen Vorschriften geordneten Schulbetrieb durchführbar erscheinen läßt".

Die Kirche und die deutschen Katholiken werden sehr sorgfältig zu prüfen haben, wo und unter welchen Umständen es sich künftig noch lohnen wird, für die Errichtung einer öffentlichen Pflichtschule als katholische Bekenntnisschule einzutreten, oder ob nicht sogar im Rahmen des geltenden Konkordats dem konfessionellen Elternrecht und der katholischen Substanz der Schule eher durch Privatschulen gedient ist, die paritätisch mit den öffentlichen Schulen vom Staat dotiert werden. Dabei wird die Frage der Ausbildung der Lehrer und ihres Rechtsstatus auch für ihre Tätigkeit an Privatschulen eine besondere Bedeutung gewinnen. Ein weiterer wichtiger Punkt wird die rechte Placierung und Ausstattung solcher katholischer Privatschulen sein. Je nach Standort und Einzugsbereich sollten nicht etwa isolierte private Hauptschulen, sondern damit verbunden mindestens Aufbaurealschulen errichtet und auch mit Tagesheimen oder sogar mit Internaten verbunden werden.

Sache katholischer Politiker wird es sein, die ermutigenden Ansätze bei anderen Parteien in Richtung einer weitgehend öffentlichen Dotierung privater Schulen für die künftige Schulgesetzgebung und die Gesamtgestaltung unseres Schulwesens zu nutzen. Es sollte erkannt werden, daß nicht nur die öffentliche Bekenntnisschule problematisch geworden ist, sondern daß – unter dem Gesichtspunkt der Grundrechte der Gleichberechtigung und der Glaubens- und Gewissensfreiheit – das staatliche Schulmonopol im Bereich der Pflichtschule überhaupt in Frage gestellt wurde.

Und ein Letztes: In dem Maß, in dem bei den öffentlichen Schulen das konfessionelle Elternrecht seine Durchsetzungsmöglichkeiten einbüßt, sollte das Augenmerk der katholischen Eltern, der katholischen Politiker und der Kirche sich darauf richten, daß das sogenannte pädagogische Elternrecht auf Mitsprache und Mitbestimmung beim Betrieb einer konkreten Schule bisher, trotz richtig gemeinter Verfassungsbestimmungen, in der gesetzlichen Ausgestaltung mehr als stiefmütterlich behandelt worden ist. Gerade dort, wo heute schon einschlägige Gesetze bestehen, gewinnt man bei näherer Prüfung den Eindruck, daß den Eltern echte Kompetenzen und Durchsetzungsmöglichkeiten durch ein ganzes Netzwerk von Vorschriften eher vorenthalten als gegeben werden.

Alle katholischen Bemühungen in der Schulpolitik werden aber letztlich ohne Erfolg bleiben, wenn es nicht gelingt, vor allem die Eltern selbst davon zu überzeugen, daß ihnen niemand ihre Verantwortung als die eigentlichen Erzieher ihrer Kinder abnehmen kann und daß sie die ernste Pflicht haben, sich selbst in den Stand zu setzen, dieser Erziehungsaufgabe aus einem lebendigen Glauben als wirkliche Vorbilder ihrer Kinder gerecht zu werden.

Joseph Listl SJ

Strafrecht und Moral

Umstrittene Fragen der Strafrechtsreform

„Die Strafrechtsreform", schrieb der bremische Oberlandesgerichtsrat Horst Woesner, „wird in dem Umfang zur beherrschenden Thematik, in dem die Entschlossenheit des Bundestages, sich der großen Aufgabe zu stellen, erkennbar wächst."[1] Nach übereinstimmenden Erklärungen von Generalbundesanwalt a. D. Max Güde (CDU), dem Vorsitzenden des Sonderausschusses für die Strafrechtsreform im Bundestag, und Staatsanwalt Adolf Müller-Emmert (SPD), dem stellvertretenden Vorsitzenden dieses Ausschusses, schreiten die Beratungen des Entwurfs für das neue Strafgesetzbuch im Ausschuß so gut voran, daß noch in dieser Legislaturperiode, also bis Sommer 1969, mit seiner Verabschiedung gerechnet werden darf. Damit wäre den seit mehr als fünfzig Jahren andauernden Bemühungen zahlreicher Juristen aus Wissenschaft und Praxis endlich der verdiente Erfolg beschieden.

Die Paragraphen des Strafgesetzbuchs greifen fühlbarer und tiefer als viele andere Gesetze in die Freiheit der einzelnen Staatsbürger und ihrer Familien ein, wenn sie durch die Urteile der Strafgerichte zur Anwendung gelangen. Es ist deshalb zu erwarten, daß dieses Gesetzeswerk zu leidenschaftlichen Diskussionen in den breitesten Kreisen führen wird, sobald der Bundestag die Beratung der einzelnen Strafnormen aufnimmt. Das Interesse der Öffentlichkeit hat nicht zuletzt darin seinen Grund, daß es hier für jedermann spürbar um Fragen geht, die in engem Zusammenhang mit der Ethik, der Religion und den Weltanschauungen stehen. Wie die Verfassung eines Staates den politischen Grundüberzeugungen eines Volkes rechtlichen Ausdruck gibt, ist das Strafrecht das Spiegelbild der sittlichen Wertordnung, auf der das friedliche und gesicherte Zusammenleben im Staat beruht.

Strafrecht in der pluralistischen Gesellschaft

Aus dem engen Zusammenhang zwischen Sittenordnung und Strafrechtsordnung erwächst ein Problem, das in der bisherigen Diskussion um die Strafrechtsreform eine nicht geringe Rolle spielte. Häufig wurde behauptet, die Christen, und unter diesen

[1] Neue Jur. Wochenschr. 1966, 99 (Rezension zu: J. Baumann, Kleine Streitschriften zur Strafrechtsreform, Bielefeld 1965, und E. Heinitz - Th. Würtenberger - K. Peters, Gedanken zur Strafrechtsreform, Paderborn 1965).

besonders die Katholiken, wollten in den umstrittenen Fragen der Bestrafung des Ehebruchs, der Gotteslästerung, der Schwangerschaftsunterbrechung im Fall der kriminologischen, oder wie sie oft unzutreffend bezeichnet wird, der „ethischen" Indikation, und einer Reihe von Tatbeständen des Sexualstrafrechts ihre spezifisch religiös-christlichen Vorstellungen auch andersdenkenden Staatsbürgern aufzwingen.

Dieser Vorwurf verdient ernste Beachtung. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob sich aus der Welt des Glaubens, der christlichen Ethik und Moraltheologie auch unmittelbare Auswirkungen auf die Strafrechtsordnung ergäben; oder anders ausgedrückt, als ob die Paragraphen des Strafgesetzbuchs nach der Auffassung der evangelischen Ethik oder der katholischen Moraltheologie nichts anderes sein sollten als der rechtliche Ausdruck ihrer Gebote und Verbote. Träfe diese Meinung zu, so bestünde der Vorwurf zu Recht.

Auf dem Boden einer solchen Auffassung würde konsequenterweise das Strafgesetzbuch als das beste gelten, das in möglichst weitem Umfang die Moralvorstellungen und Verbote der christlichen Sittenlehre auch im Bereich des Strafrechts zur Geltung brächte. So wird in manchen Veröffentlichungen behauptet, daß durch die Gesetzgebung des Bundestags und durch manche Entscheidungen höchster Gerichte spezifisch katholische Auffassungen für alle Staatsbürger verpflichtend gemacht werden sollen. Das gilt z. B. von der Schrift des Düsseldorfer Oberlandesgerichtsrats Helmut Simon „Katholisierung des Rechts? Zum Einfluß katholischen Rechtsdenkens auf die gegenwärtige deutsche Gesetzgebung und Rechtsprechung"[2]. Noch viel entschiedener kommt diese Tendenz zum Ausdruck in dem polemischen Buch „Trennung von Staat und Kirche" des Ulmer Rechtsanwalts Erwin Fischer[3], das sich gegen den Einfluß der evangelischen und der katholischen Kirche auf die verschiedenen Bereiche des öffentlichen Lebens wendet.

Gerade im Hinblick auf die weltanschaulich besonders umstrittenen Fragen der Bestrafung von Homosexualität und der Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft trifft man auf die Meinung, hier würden Forderungen der katholischen Moral in einer mit der Struktur der pluralistischen Gesellschaft unvereinbaren Weise gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen durchgesetzt. Joachim Beckmann, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, erklärte, nur dann könne der Staat verlangen, daß eine durch Verbrechen aufgezwungene Schwangerschaft ausgetragen werde, wenn er samt der Gesellschaft auf dem Boden der römisch-katholischen Lehre stehe[4]. In einem Referat über die „Gefährdung der Freiheit in einer freiheitlichen Gesellschaft" meinte Helmut Thielicke im Hinblick auf die strafrechtliche Behandlung desselben Tatbestandes, es gebe keine schlimmere Gewissenstyrannei, als wenn eine dogmatische oder moraltheologische These solchen aufgezwungen werde, die von ihr

[2] Göttingen 1962, bes. 21 ff.
[3] München 1964, 261 ff., bes. 305 ff., 311 ff.
[4] Zur Frage der Schwangerschafts-Unterbrechung, in: Dtsches Pfarrerbl. 62 (1962) 433 ff., hier 435.

nicht überzeugt seien[5]. Und der Tübinger Strafrechtslehrer Jürgen Baumann warnte gar davor, die deutsche Strafrechtsreform von der katholischen Bischofskonferenz ausschlaggebend beeinflussen zu lassen[6].

Unterschiede zwischen Moraltheologie und Strafrecht

Wer von der Auffassung ausgeht, die Moraltheologie verlange, ihre Gebote und Verbote als solche in das Strafgesetzbuch des Staates zu transponieren, würde Wesen und Selbstverständnis der Moraltheologie völlig mißverstehen. Moraltheologie – die protestantische Theologie spricht von „evangelischer Ethik" und versteht darunter sachlich weitgehend dasselbe – ist jener Bereich der theologischen Wissenschaft, der sich mit der Wertung des sittlichen Handelns des Menschen im Licht der Frohbotschaft Jesu Christi befaßt. Wie jede Theologie gründet sie in der göttlichen Offenbarung und im Glauben. Im Gegensatz zur Strafrechtsordnung des Staates fragt sie nach dem ewigen Heil des Menschen. Sie sucht deswegen aufzuzeigen, wie sich der Christ vor Gott, vor sich selbst und gegenüber der Gemeinschaft in seiner inneren Einstellung und seinem äußeren Handeln verhalten muß, um durch ein Leben nach den Geboten Christi sein ewiges Heil zu wirken. Bereits im staatlichen Leben wird ein Bürger nicht schon deshalb als vorbildlicher Staatsbürger angesehen, weil er niemals mit den Strafgesetzen in Konflikt geraten ist. Das gilt noch mehr für die christliche Moral. Wer nicht gegen die Gebote Gottes und das Sittengesetz verstößt, ist deswegen noch kein vollkommener Christ. Der Grad der sittlichen Vollkommenheit eines Christen bestimmt sich ausschließlich nach dem Maß seiner Gottes- und Nächstenliebe, aus der heraus er sein Leben gestaltet.

Das Strafrecht hat es nach dem bekannten Axiom „De internis non iudicat praetor" (Der Richter urteilt nicht über rein innere Vorgänge) ausschließlich mit den nach außen hervortretenden Handlungen zu tun. Wie das seit langem diskutierte Problem der Abgrenzung des mit Strafe bedrohten Versuchs einer Handlung von der straflosen Vorbereitungshandlung zu einem solchen Versuch zeigt, muß dabei sogar eine solche Handlung vorliegen, die bereits als unmittelbare Gefährdung des geschützten Rechtsgutes anzusehen ist. Die christliche Moral ist dagegen wesentlich eine Gesinnungsmoral. Sie umfaßt neben den nach außen hervortretenden Handlungen auch die rein inneren Urteile und Strebungen. Die Moraltheologie urteilt im Blick auf das letzte Ziel des Menschen und fragt, ob er durch sein Handeln sein ewiges Heil wirkt oder es aufs Spiel setzt. Der Christ steht dabei nicht vor einem unpersönlichen Gesetz, sondern antwortet auf den gnadenhaften Anruf Gottes. Die Moraltheologie ist somit die Lehre von der Verwirklichung der Frohbotschaft und der Nachfolge Christi in allen Bereichen des menschlichen Lebens.

[5] Referat vor dem ev. Arbeitskreis der CDU in Wiesbaden. Vollständig in: Die Zeit, Nr. 41 (18. Okt. 1962) 8. [6] Die Welt, Nr. 231 (3. Okt. 1962) 3.

Die Strafrechtsordnung des Staates

Ganz anders der Sinn des Strafrechts in der staatlichen Gemeinschaft. Der Staat kann sich nicht unmittelbar auf das ewige Heil der Staatsbürger ausrichten. Nicht einmal in einer geistig und religiös homogenen Gesellschaft kann dies seine Aufgabe sein, noch viel weniger in einer pluralistischen Gesellschaft wie der unseren. Nach der bereits auf Aristoteles zurückgehenden Formulierung hat der Staat das bonum commune, das Gemeinwohl, zu verwirklichen, das heißt, er hat Existenzbedingungen zu schaffen, unter denen alle Staatsbürger im weitestgehenden Maß zur vollen Entfaltung ihrer geistigen und körperlichen Anlagen gelangen können. Diese Aufgabe ist je nach dem Ort, der Zeit und der kulturellen Entwicklungsstufe eines Volkes verschieden. Sie erfordert höchsten Sachverstand und höchste sittliche Tugend, wird immer wieder neu gestellt und ist doch nie vollkommen gelöst. Um sie zu erfüllen, bedient sich der Staat der Gesetze. Sie bilden in ihrer Gesamtheit die Rechtsordnung. Auch der Aufbau und die Sicherung der Strafrechtsordnung ist ein Mittel zur Verwirklichung dieses Gemeinwohls, der Rangordnung nach sogar das notwendigste und fundamentalste.

Welche Handlungen müssen nun um des Gemeinwohls willen mit Strafe bedroht werden? Ein von jeher anerkannter Grundsatz der Moraltheologie besagt, daß der Staat nicht alles Gute unter Zwangs- und Strafgewalt stellen darf. Er würde sonst zu einem unerträglichen Vormund des gesamten Lebens. Er kann zwar grundsätzlich alles von Gott Gebotene unter seine Satzungen aufnehmen und sanktionieren; er darf aber in Überwachung und Strafgewalt nur soweit gehen, wie das allgemeine Wohl, die Ordnung und der Friede, der notwendige Schutz der Grundrechte der Person, der Familie und der Kirche sein Eintreten verlangen[7]. Während die Moraltheologie – die natürliche Sittenordnung voraussetzend und auf dieser aufbauend – ihre Normen aus der göttlichen Offenbarung und aus dem Glauben gewinnt, gehört das Strafrecht ausschließlich dem Bereich des weltlich verstandenen Staates und der natürlichen Sittenordnung an.

Das Strafrecht des Staates darf nicht alle Verstöße gegen die Sittenordnung mit Strafe bedrohen. Es sichert lediglich das „ethische Minimum", die moralischen Grundwerte, ohne die ein geordnetes Zusammenleben nicht möglich ist und das Gemeinwohl nicht verwirklicht werden kann. Mit Recht schrieb der Mannheimer Staatsrechtslehrer Alexander Hollerbach, die Rechtsgestaltung im pluralistischen Gemeinwesen sollte sich mehr die Festigkeit des Konsenses in den elementaren Grundfragen der Sittenordnung, die „einfache Sittlichkeit", angelegen sein lassen als die Umsetzung einer anspruchsvollen Sozialethik in allgemein verbindliches Recht, das unter den gegenwärtigen Bedingungen kaum eine große Geltungschance habe. Das bedeutet jedoch nicht, wie Hollerbach ebenso nachdrücklich betont, daß das Recht dabei den Weg des geringsten Widerstands gehen müßte. Die in unserer Gesellschaft notwendige Sozial-

[7] B. Häring, Das Gesetz Christi III (Freiburg 1961) 146.

verantwortung sei so groß, daß auch das Recht hohe Anforderungen stellen müsse[8]. Handlungen, die vom Staat nicht mit Strafe bedroht werden, sind deswegen nicht schon sittlich bedeutungslos oder gar sittlich erlaubt. Sie können trotzdem in hohem Maß gegen die Sittenordnung verstoßen.

Auf der anderen Seite darf man jedoch nicht die Augen vor der Tatsache verschließen, daß in der öffentlichen Meinung die Bedeutung einzelner ethischer Normen vor allem daran gemessen wird, ob und wie schwer ein Verstoß gegen sie auch strafrechtlich verfolgt wird. Zutreffend schreibt daher der Bonner Strafrechtslehrer Hans Welzel über die sittenprägende und sittenerhaltende Kraft des Strafrechts: „Hierin besteht die Tiefenwirkung des Strafrechts: sosehr sich seine Normen auf die elementaren sozialethischen Pflichten beschränken, so legt es doch den Grund für den Bestand der gesamten sittlichen Wertwelt einer Zeit." [9]

Verschiedene katholische Auffassungen sind möglich

Aus der Tatsache, daß das Strafrecht des Staates ausschließlich der natürlichen und nicht der dem Glauben entstammenden übernatürlichen Sittenordnung angehört, ergibt sich für den Katholiken und für jeden Christen, daß er als Staatsbürger und Politiker nicht ohne weiteres seine persönlichen religiös-sittlichen Anschauungen in den Bereich des staatlichen Rechts übertragen darf. Er muß vielmehr in jedem Einzelfall prüfen, ob eine bestimmte Strafnorm für das Gemeinwohl und für die Aufrechterhaltung des gesicherten Bestands der ethischen Grundordnung des Staates erforderlich ist. Es kann daher auch unter Katholiken sehr verschiedene Meinungen darüber geben, ob ein Tatbestand unter Strafe gestellt werden soll oder nicht.

Deswegen stellen die Ergebnisse der neunjährigen Beratungen des Katholischen Arbeitskreises für Strafrecht (oft auch „Katholische Strafrechtskommission" genannt) nur *eine* von mehreren, im Einzelfall möglicherweise vertretbaren Auffassungen, nicht jedoch *den* katholischen Standpunkt dar, wie Karl Panzer in dem Bericht darüber ausdrücklich hervorhebt[10]. Dieser Bericht enthält die Stellungnahmen des Arbeitskreises zu verschiedenen Fragen und Tatbeständen des Allgemeinen und Besonderen Teils des Strafgesetzbuchs und ist dem Bundesjustizminister zugeleitet worden, als der Entwurf für das neue Strafgesetzbuch im Bundesjustizministerium ausgearbeitet wurde. Berichte zu denselben Fragen erstatteten auch mehrere evangelische Gremien im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland.

[8] Trennung von Staat und Kirche?, in: Hochland 58 (1965/66) 66.

[9] Das deutsche Strafrecht (Berlin [9]1965) § 1, I, 2 (= S. 5); ders., Gesetz und Gewissen, in: Hundert Jahre deutsches Rechtsleben. Festschr. zum hundertjährigen Bestehen des Deutschen Juristentages I (Karlsruhe 1960) 397 ff. (399).

[10] Der Katholik und die Strafrechtsreform (Köln: Volkswartbund 1964) 4.

Aus den zutreffenden Ausführungen Panzers ergibt sich, daß unter Katholiken die Meinungen über die Strafwürdigkeit einer Handlung auch dann geteilt sein können, wenn die katholische Moraltheologie diese Handlung eindeutig als sittlich verwerflich verurteilt. Wie noch zu zeigen sein wird, kann dies bei der Beurteilung der Gotteslästerung, des Ehebruchs und einer Reihe von Tatbeständen des Sexualstrafrechts der Fall sein. Wenn auf der anderen Seite katholische und evangelische Christen in bestimmten Fragen – etwa beim strafrechtlichen Schutz ungeborenen menschlichen Lebens – weithin übereinstimmen, folgt daraus noch nicht, daß hier ein Gebot der katholischen Moraltheologie oder der evangelischen Ethik ins Strafrecht transponiert und Andersdenkenden aufgezwungen werden soll. Die betreffenden christlichen Staatsbürger, Politiker, Abgeordneten und Wissenschaftler sind vielmehr auf Grund langjähriger Urteils- und Gewissensbildung zur Überzeugung gekommen, daß der strafrechtliche Schutz eines bestimmten Rechtsgutes für den Bestand der sittlichen Grundordnung des Staates wesentlich ist. Dabei haben sicher auch religiöse Überzeugungen eine Rolle gespielt, doch nie so ausschlaggebend, daß nicht auch unabhängig davon die gegenteilige Auffassung als im Widerspruch zum Gemeinwohl stehend erschiene.

Nachdrücklich erklärte daher Albert Hartmann zu den bereits zitierten Äußerungen Helmut Thielickes und Joachim Beckmanns, solche Meinungen würden Fragen wie die strafrechtliche Behandlung der ethischen Indikation auf ein Gebiet schieben, wo sie nicht hingehörten, und das könne eine sachliche Diskussion nur in hohem Maß erschweren. Beim neuen Strafrecht gehe es nicht um Glaubensfragen, in denen in unserer freien pluralistischen Gesellschaft jeder seiner Überzeugung folgen könne und anderen ihre Freiheit lassen müsse. Wer bei der Meinungsbildung mitwirken wolle, habe vielmehr sachliche Gründe vorzulegen. Und die Entscheidung müsse sich aus einer Diskussion aller Gründe für und wider ergeben, und zwar auf dem Weg, auf dem in unserer Demokratie Entscheidungen in der Gesetzgebung herbeizuführen seien[11].

Voraussetzungen einer sachlichen Diskussion

Es wäre in der Tat ein schwerer Verstoß gegen das Prinzip der Toleranz, das in einer pluralistischen Gesellschaft die freiheitliche Demokratie erst ermöglicht, wenn die Christen oder unter diesen die Katholiken versuchen würden, ihre gemeinsamen oder je besonderen religiös-sittlichen Auffassungen mit dem Mittel der Paragraphen des Strafgesetzbuchs andersdenkenden oder andersgläubigen Mitbürgern aufzuzwingen. Es zeugt aber ebenso von Intoleranz, wenn in der Diskussion um manche umstrittenen Tatbestände des Entwurfs für das Strafgesetzbuch immer wieder versucht wird, einen bestimmten Standpunkt nur deshalb, weil er mit der katholischen Moraltheologie im Einklang steht, von vornherein als typisch konfessionelle Auffassung hinzustellen und

[11] A. Hartmann, Die ethische Indikation, in dieser Zschr. 171 (1962/63) 117.

damit zu disqualifizieren, statt die betreffende Frage ausschließlich nach sachrationalen und gemeinwohlbezogenen Gesichtspunkten zu erörtern. Eine solche Haltung macht eine sachliche Diskussion des betreffenden Problems unmöglich.

Es kann nicht Aufgabe dieses Beitrags sein, im folgenden alle Tatbestände des Besonderen Teils des Entwurfs für das neue Strafgesetzbuch zu behandeln, bei denen in der bisherigen Diskussion divergierende Auffassungen zu Auseinandersetzungen darüber geführt haben, ob ein bestimmtes sittenwidriges Verhalten unter Strafe gestellt werden soll oder nicht. Noch viel weniger soll der Versuch unternommen werden, auch nur annähernd die kaum mehr überschaubare Literatur aufzuführen, die im Zusammenhang mit der Strafrechtsreform aus juristischer, theologischer, soziologischer und medizinischer Sicht zu diesen Problemen in den letzten Jahren erschienen ist.

Verglichen mit der Gesamtzahl der Strafnormen des Entwurfs ist die Zahl der aus weltanschaulichen Gründen umstrittenen Tatbestände relativ gering. Über die Bestrafung der Eigentumsdelikte, der Vergehen und Verbrechen im Amt, der Währungsdelikte und vieler anderer Vergehen und Verbrechen bestehen keine grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten. Das sogenannte „politische Strafrecht" ist heftig umstritten, weil es große Schwierigkeiten bereitet, die einzelnen Tatbestände rechtsstaatlichen Anforderungen entsprechend genau zu präzisieren; aber auch hier spielen Fragen der ethischen Einstellung keine Rolle, weil nach allgemeiner Überzeugung der Staat und seine Einrichtungen gegen Landes- und Hochverrat zu schützen sind.

Die Probleme, über die Diskussionen weltanschaulicher Art entstanden sind, betreffen die Bestrafung der Gotteslästerung, des Ehebruchs, der Homosexualität, der heterologen künstlichen Insemination, der Sterilisation und der Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft. Sämtliche Auseinandersetzungen haben ihren Grund darin, daß die sittlichen Auffassungen über diese Tatbestände in unserer pluralistischen Gesellschaft divergieren.

Gotteslästerung

Nach § 187 des Entwurfs (E 1962)[12], der am Anfang der „Straftaten gegen den religiösen Frieden" steht, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft, wer öffentlich, in einer Versammlung oder durch Verbreiten von Schriften Gott durch Beschimpfung in einer Weise lästert, die geeignet ist, das allgemeine religiöse Empfinden zu verletzen. Es bedarf keiner Begründung, daß gerade die Handlungen, die als Religionsdelikte bezeichnet werden, nach dem Urteil der Moraltheologie schwere sittliche Verfehlungen darstellen. Eine ganz andere Frage aber ist, ob in unserem pluralistischen

[12] Der gegenwärtig dem Bundestag vorliegende Entwurf ist in seinem Wortlaut identisch mit dem bereits in der 4. Wahlperiode am 4. Oktober 1962 eingebrachten Entwurf – Bundestagsdrucksache IV/650 v. 4. Okt. 1962 – und wird deshalb zur Unterscheidung von früheren Entwürfen als E 1962 bezeichnet.

Staat, der nicht nur jedes religiöse Bekenntnis, sondern auch jede Weltanschauung, und, wie das Bundesverfassungsgericht ausdrücklich festgestellt hat[13], auch die Propaganda für den Atheismus schützt, das religiöse Empfinden der Staatsbürger, die sich zum Glauben an Gott bekennen, durch besondere Strafandrohungen geschützt werden soll. Vereinzelte Stimmen fordern die Abschaffung dieser Strafnorm. Der Katholische Arbeitskreis für Strafrecht und entsprechende evangelische Kommissionen stehen jedoch in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung auf dem Standpunkt, daß der religiöse Friede und der Anstand der religiösen Auseinandersetzung[14] auch strafrechtlich geschützt werden sollen. Sie sind notwendige Voraussetzung des in Art. 4 des Grundgesetzes garantierten ältesten aller Grundrechte, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, und des als unverletzlich gewährleisteten Rechts auf freie Religionsausübung.

Einen beachtenswerten Vorschlag enthält die „Stellungnahme der Strafrechtskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft zur Behandlung der sogenannten Religionsdelikte bei der Strafrechtsreform". Inhaltlich stimmt dieser Vorschlag weitgehend mit den Vorstellungen der Katholischen Strafrechtskommission überein. Auch Bundesjustizminister Gustav Heinemann hat sich in jüngster Zeit mehrfach in dieser Richtung geäußert. Gegenstand des strafrechtlichen Schutzes ist danach nicht die Person und Heiligkeit Gottes als solche. Schutzgegenstand sind auch nicht die subjektiven religiösen Empfindungen, wenn auch an diesen Empfindungen der objektive Tatbestand der Verletzung des religiösen Friedens zu erweisen ist. Gegenstand des Schutzes ist vielmehr der Anstand der religiösen Auseinandersetzung. Nach dem Vorschlag der Strafrechtskommission der Evangelischen Studiengemeinschaft soll daher mit Gefängnis oder mit Strafhaft bestraft werden, „wer öffentlich oder durch Verbreitung von Schriften den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer verhöhnt oder verunglimpft". Ebenso sollen die im Inland bestehenden Kirchen und anderen Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen sowie deren Einrichtungen und Gebräuche vor Verhöhnung und Verunglimpfung geschützt werden. Eine Äußerung soll jedoch nach diesem Vorschlag dann nicht strafbar sein, „wenn sie ein angemessenes Mittel einer ernsthaften Kritik ist"[15].

Ehebruch

Ein weiterer Tatbestand, der zu den umstrittensten des Entwurfs gehört und einen engen Bezug zur Religion aufweist, ist in der in § 193 E ausgesprochenen Bestrafung des Ehebruchs enthalten. Der Entwurf behält die Regelung des § 172 des geltenden StGB bei und bestimmt, daß mit Gefängnis bis zu einem Jahr oder mit Strafhaft be-

[13] Beschluß v. 8. Nov. 1960: Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Bd. 12, 1 ff.
[14] Vgl. dazu Panzer a.a.O. 58 f.; ferner W. Schilling, Gotteslästerung strafbar? (München 1966).
[15] Vgl.: Gewissensfreiheit und Religionsdelikte, in: Zschr. f. ev. Ethik 10 (1966) 177 ff.

straft werden soll, wer seine Ehe oder eine fremde Ehe bricht. Die Tat wird nur auf Antrag und nur dann verfolgt, wenn die Ehe wegen des Ehebruchs geschieden worden ist.

Es besteht kein Zweifel, daß der Ehebruch bereits in der Urkirche zu den drei „großen Sünden" zählte, die nur nach harter Buße nachgelassen wurden, und daß er im gesamten christlichen Bereich als schwere Verfehlung gegen Gott und den Ehegatten angesehen wird. Sehr problematisch ist jedoch die Opportunität seiner strafrechtlichen Verfolgung. Gerade erfahrene Richter, die seit Jahrzehnten im Amt sind, gestehen, daß in ihrer Erfahrung der § 172 StGB fast ausschließlich als Drohmittel zu Erpressungen beim Ehescheidungsverfahren mit dem Ziel einer besseren Versorgung des schuldlosen Ehegatten diente. Der Antrag auf Bestrafung sei in den seltenen Fällen, in denen er überhaupt gestellt werde, ausnahmslos ein Akt der Rache des hintergangenen Ehegatten.

Die katholische Strafrechtskommission war mehrheitlich der Meinung, daß auch von dieser in der Praxis schwachen Norm eine sittenerhaltende Kraft ausgehen könne. Sie wandte sich deshalb gegen die Versuche einer Abschaffung. Nach den kürzlich veröffentlichten Ergebnissen einer Repräsentativumfrage eines bekannten deutschen Meinungsforschungs-Instituts haben sich 52 v. H. der Bevölkerung der Bundesrepublik für eine Beibehaltung der Bestrafung des Ehebruchs in der bisherigen Form und 21 v. H. sogar für eine Verschärfung des § 172 StGB ausgesprochen. Insgesamt treten somit nach dieser Umfrage 73 v. H. des deutschen Volkes für die Bestrafung des Ehebruchs ein[16]. In dieser Forderung kommt das berechtigte Verlangen der überwältigenden Mehrheit unseres Volkes nach einem besonderen rechtlichen Schutz der Institution der Ehe zum Ausdruck. Ob allerdings dazu der § 172 des geltenden StGB beziehungsweise der § 193 E erforderlich ist, wird man angesichts der Tatsache, daß das Zivilrecht wesentlich wirksamere Mittel zum Schutz von Ehe und Familie bietet, mit guten Gründen bezweifeln dürfen.

Homosexualität

Eine bedeutende Rolle in der Diskussion der einzelnen Strafnormen des Entwurfs spielt die Bestimmung über die Strafbarkeit der Unzucht zwischen Männern, bisher § 175 StGB, künftig § 216 E. Auch hier muß die moraltheologische und strafrechtliche Beurteilung scharf voneinander unterschieden werden. Die Schrift des Alten und des Neuen Testaments sieht in der Homosexualität eine schwere sittliche Verfehlung. Die katholische Moraltheologie und die evangelische Sozialethik betrachten daher übereinstimmend homosexuelle Handlungen als sittlich verwerflich. Sie gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß auch der Homosexuelle für seine sexuelle Betätigung im

[16] KNA-Informationsdienst Nr. 45 (10. Nov. 1966) 2.

letzten verantwortlich ist und verlangen von ihm wegen dieser Verantwortlichkeit den Verzicht auf die Ausübung seiner Geschlechtlichkeit[17].

Das Problem der Bestrafung homosexuellen Verhaltens dagegen gehört seit langem zu den schwierigsten einer jeden Strafrechtsreform. Im Gegensatz zur Regelung des § 175 StGB sieht § 216 E eine Bestrafung gleichgeschlechtlicher Beziehungen, sofern diese nicht gewerbsmäßig oder unter Ausnützung eines Abhängigkeitsverhältnisses erfolgen, bei volljährigen Männern nur dann vor, wenn ein Mann „mit einem anderen Mann eine beischlafähnliche Handlung vornimmt". Mit Recht hat diese Bestimmung weithin scharfe Kritik erfahren, weil sie dem Richter kaum zu bewältigende Beweisschwierigkeiten auferlegt. Entweder ist es im Interesse der Wahrung der sittlichen Grundordnung unseres Volkes erforderlich, auch die sogenannte „einfache" Homosexualität zu bestrafen: dann darf man die Strafe nicht auf beischlafähnliche Handlungen beschränken; oder die Bestrafung der „einfachen" Homosexualität ist nicht zwingend geboten: dann muß der Staat auch die Bestrafung jener Handlungen unterlassen.

Als Hauptgrund für die Abschaffung der Bestrafung der „einfachen" Homosexualität wird in vielen Variationen das Argument angeführt, die Bestrafung der Homosexuellen sei mit einem hohen Verzicht belastet, den man niemals von einem sexuell Normalen verlangen würde, und daher rechtlich fragwürdig[18]. Dazu kommt, daß eine Reihe vorwiegend romanischer Länder diese Handlungen nicht unter Strafe stellt.

Demgegenüber tritt die katholische Strafrechtskommission dafür ein, auch künftig alle Formen der Homosexualität zu bestrafen, hauptsächlich wegen der Notwendigkeit eines verstärkten Jugendschutzes[19]. Auch ein so vorsichtig urteilender Wissenschaftler wie Karl Peters (Tübingen) kommt zum Ergebnis, daß bei Abwägung von allem Für und Wider die Gründe für die Beibehaltung der Strafnorm des jetzigen § 175 StGB überwiegen. „Geringfügige" Vorgänge und Täter ohne kriminelle Haltung könnten nach seiner Ansicht dadurch straflos bleiben, daß man das Strafrecht auf Handlungen beschränkt, die im Einzelfall eine Freiheitsstrafe von 2–3 Monaten oder eine Geldstrafe bestimmter Höhe erfordern[20].

Welche unerwünschten Folgen die gänzliche Aufhebung der Bestrafung der „einfachen" Homosexualität in mancher Hinsicht haben kann, zeigt die in Deutschland wegen Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes (Art. 3 Abs. 1 Grundgesetz) wohl kaum praktikable Empfehlung des Hamburger Rechtsanwalts Heinrich Ackermann. Er tritt

[17] Lex. f. Theol. u. Kirche ^{2}V 469 (L. M. Weber); Ev. Staatslex. (Stuttgart 1966) 774 (K. Janssen); H. Thielicke, Erwägungen der evangelisch-theologischen Ethik zum Problem der Homosexualität und ihrer strafrechtlichen Relevanz, in: Zschr. f. Ev. Ethik 6 (1962) 150 ff.

[18] H.-J. v. Schumann, in: Neue Jur. Wochenschr. 1965, 2004 (Rezension zu: Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht, hrsg. v. Th. Bovet, Bern 1965); H. Ehrhardt, Über homosexuelle Verhaltensweisen als Straftatbestand, in: Münchener Med. Wochenschr. 107 (1965) 178 ff.; A. Köberle, Deutung und Bewertung der Homosexualität im Gespräch der Gegenwart, in: Zschr. f. Ev. Ethik 6 (1962) 141 ff.

[19] Panzer a.a.O. 90.

[20] LThK ^{2}V 470.

dafür ein, den § 175 StGB in der jetzigen Form abzuschaffen, verlangt aber nach dem Vorbild des Art. 157 des schweizerischen Militärstrafgesetzbuchs, gleichgeschlechtliche Beziehungen in bestimmten institutionalisierten Männerwohngemeinschaften (z. B. in Kasernen, auf Schiffen, in Gefängnissen) schlechthin unter Strafe zu stellen[21].

Dieser gesamte Fragenkomplex darf nur nach sorgfältigem Abwägen sämtlicher kriminalpolitischer und kriminalpsychologischer Faktoren entschieden werden. Ein Festhalten um jeden Preis am bestehenden § 175 wird der Schwierigkeit dieser Problematik ebensowenig gerecht wie ein Reformstreben, das schon in jeder Lockerung der bisherigen Strafnormen einen Fortschritt erblickt. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 10. 5. 1957 festgestellt, daß die Strafvorschriften (§§ 175 f. StGB), die sich nur gegen die männliche Homosexualität richten, nicht gegen den Gleichheitsgrundsatz des Art. 3 des Grundgesetzes verstoßen. Der Sachverhalt werde hier vom biologischen Geschlechtsunterschied so entscheidend geprägt, daß etwa vergleichbare Elemente daneben völlig zurückträten. Wer für die totale strafrechtliche Freigabe der „einfachen" Homosexualität eintritt, wird das verantwortungsbewußterweise nur tun dürfen, wenn er sich eingehend mit der umfassenden Begründung auseinandersetzt, die das Bundesverfassungsgericht für die Strafwürdigkeit der männlichen Homosexualität wegen der von ihr ausgehenden sozialen Gefährdung beigebracht hat[22]. Sollte der Gesetzgeber die einfache Homosexualität künftig nicht mehr bestrafen wollen, wird er auf jeden Fall besondere Bestimmungen zum Schutz der Jugend – auch vor gegenseitiger Verführung unter Jugendlichen selbst – und der Öffentlichkeit treffen müssen[23].

Andere Probleme des Sexualstrafrechts

Noch einige Tatbestände aus dem Bereich des Sexualstrafrechts verdienen Erwähnung. § 218 E bestraft ebenso wie bereits § 175 b StGB die Unzucht mit Tieren in der Form beischlafähnlicher Handlungen. Die Moraltheologie sieht in einer derartigen

[21] H. Ackermann, Strafwürdigkeit des homosexuellen Verhaltens, in: Sexualität und Verbrechen. Hrsg. v. F. Bauer (Frankfurt 1963) 160.

[22] Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Bd. 6, 389–433. Über verschiedene soziologische Befunde s. Ev. Staatslex. 773 (A. Langelüddeke).

[23] Es verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, daß in England, wo sich sowohl eine von Kardinal Bernhard Griffin berufene Kommission (Griffin-Report, 1956) wie eine im Auftrag des britischen Innenministeriums durchgeführte Untersuchung (Wolfenden-Report, 1957) für die Nichtbestrafung homosexueller Handlungen unter Erwachsenen ausgesprochen haben, im Parlament ein Antrag angenommen wurde, der einen besonderen Schutz der Jugend bezweckt. Vgl. Sexual Offences Bill (H. L.), i. d. F. der Parlamentsdrucksache 179 (43/1) v. 16. Juli 1965, mit dem Zusatzantrag des Earls of Arran. Der Antrag wurde im Oberhaus und nach Zeitungsmeldungen auch im Unterhaus mit Mehrheit angenommen. Nach Abs. 1 dieses Antrags sind gleichgeschlechtliche Handlungen dann keine Straftat, wenn die Beteiligten damit einverstanden sind und beide das Alter von 21 Jahren erreicht haben. Daraus folgt, daß eine homosexuelle Betätigung nicht straffrei ist, wenn einer oder beide Beteiligten das Alter von 21 Jahren noch nicht erreicht haben. Abs. 2 des Antrags besagt, daß diese Handlungen ebenfalls nicht straffrei sind, wenn sie in Gegenwart Dritter oder in öffentlichen Toiletten begangen werden.

Handlung eine schwere Abirrung im Bereich des Geschlechtlichen. Eine ganz andere Frage aber ist, ob dieser Tatbestand, der nach Ausweis der Kriminalstatistik immer wieder, wenn auch selten, vorkommt, zur Aufrechterhaltung der ethischen Grundordnung unseres Volkes mit Strafe bedroht werden muß. Das wird man schwerlich beweisen können.

Gleiches mag von der heterologen künstlichen Samenübertragung gelten. Sie soll durch § 203 E erstmals in der Strafrechtsgeschichte überhaupt unter Strafe gestellt werden. Auch hier ist das Urteil der Moraltheologie eindeutig: Geschlechtliche Betätigung und Mutterschaft sind ausschließlich an die Ehe gebunden. Wie Papst Pius XII. mehrmals erklärte, ist die Hineinnahme fremden Samens in die Ehe, abgesehen von der moralischen Verwerflichkeit des Vorgangs der Samengewinnung, auch bei gegenseitigem Einvernehmen ehewidrig[24]. Auch nach evangelischer Auffassung widerspricht die heterologe Insemination der biblischen Anschauung von der Ehe als ausschließlich personaler Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau[25]. Fraglich ist jedoch, ob die (in Deutschland noch nicht sehr verbreitete) Vornahme der künstlichen Samenübertragung auch strafrechtlich geahndet werden soll.

Die Große Strafrechtskommission im Bundesjustizministerium hat sich für eine Bestrafung entschieden. Sie tat dies vor allem in Hinblick auf die unbestreitbaren Gefahren der künstlichen Insemination für die Institution der Familie[26], wie die Anonymität des Samenspenders, die psychischen Konflikte, die der Geburt eines solchen Kindes oft auch dann folgen, wenn der Ehemann der Frau vorher zugestimmt hatte, oder die häufigen Fälle von Täuschungen des Ehegatten durch die Frauen, die ohne Vorwissen ihres Mannes die Samenübertragung vornehmen lassen. Dazu kommt, daß die heterologe Insemination auf Täuschung der Gesellschaft über die Abstammung des Kindes angelegt ist und gegen den Rechtsgedanken, der der Strafvorschrift des § 169 StGB (Personenstandsfälschung) zugrundeliegt, verstößt[27]. Diese Gründe wiegen schwer.

Ähnlich wie bei der Problematik der Bestrafung des Ehebruchs, zu dem die künstliche heterologe Insemination in innerer Beziehung steht, wird man die Frage stellen müssen, ob nicht auf diesem Gebiet das Zivilrecht bessere Mittel zum Schutz der Institution von Ehe und Familie bereithält als das Strafgesetzbuch. Eine große Effizienz wird dem § 203 E, wenn er Gesetz wird, wohl kaum beschieden sein. Die Handlungen,

[24] Ansprache v. 29. Sept. 1949, in: Acta Apostolicae Sedis 41 (1949) 557–561. Deutsch in: Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens I (1954) 500–506 (= Nr. 1028–1044).

[25] Ev. Staatslex. 791 (H. Dombois); vgl. auch: Probleme der künstlichen Insemination, hrsg. von H. Ranke u. H. A. Dombois (Witten 1960).

[26] In den USA haben sich schon mehrfach Gerichte mit der Frage befaßt, ob die Vornahme einer künstlichen Insemination als Ehebruch oder als andere schwere Eheverfehlung zu werten ist. Vgl. „Die künstliche Befruchtung vor Gericht", in: FAZ Nr. 6 (7. Jan. 1967) 17 und die berichtigende Leserzuschrift von D. Giesen, Bochum, FAZ Nr. 11 (13. Jan. 1967) 6.

[27] Vgl. Panzer a.a.O. 79 f. Das ganze Problem untersucht sehr gründlich D. Giesen, Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem, in: Trierer Theol. Zschr. 69 (1960) 37 ff., 86 ff.; ders., Zur Strafwürdigkeit der Delikte gegen Familie und Sittlichkeit, in: Zschr. f. das ges. Familienrecht 12 (1965) 249 ff.

die er bestrafen will, spielen sich im Verborgenen ab. Die Fälle, in denen die Übertragung des Samens von einem Dritten mit Einwilligung des Ehemannes geschieht, werden aus begreiflichen Gründen selten sein. Wurde die Übertragung gegen den Willen des Ehemannes vorgenommen, wird es – wenn dieser davon erfährt – in den meisten Fällen zur Scheidung gemäß § 43 EheG (schwere Eheverfehlung) kommen. Für die Ehefrau, die die Samenübertragung an sich vornehmen ließ, bringt daher § 203 E zur Gefahr der Scheidung der Ehe noch zusätzlich eine Bestrafung, deren Notwendigkeit zweifelhaft erscheint.

Es bleibt freilich die Frage der Bestrafung der Mittäter: des Arztes, der die Übertragung vornimmt, und des Samenspenders. Die Bedrohung, die aus einer kommerziellen Betätigung auf diesem Gebiet[28] für den Bestand der sittlichen Grundordnung erwachsen kann, ist groß. Es fragt sich aber dennoch, ob nicht in Deutschland erst noch die weitere Entwicklung über Ausmaß und Auswirkungen der Vornahme künstlicher Samenübertragungen abgewartet werden sollte, bevor der Gesetzgeber sich zu Strafsanktionen entschließt.

Die Vergewaltigungs-Indikation

Es gehört zu den besonderen Merkwürdigkeiten der bisherigen Diskussion um die Strafrechtsreform, daß zu den leidenschaftlichsten Auseinandersetzungen ein Paragraph geführt hat, der sich überhaupt nicht im Entwurf für das neue Strafgesetzbuch findet. Es handelt sich um § 160 E, der in dem vom Bundesjustizministerium ausgearbeiteten Entwurf stand, aber im Sommer 1960 durch Beschluß des Bundeskabinetts unter Konrad Adenauer ersatzlos gestrichen wurde, noch bevor der Entwurf dem Bundestag zuging. Der Bundesrat hat diese Streichung gebilligt. In dem gegenwärtig dem Bundestag vorliegenden Entwurf steht an der Stelle von § 160 lediglich das Wort „entfällt".

Dieser § 160 E erklärte die Abtötung einer Leibesfrucht durch einen Arzt dann für nicht strafbar, wenn ein Gericht festgestellt hatte, daß jemand an einer Frau eine Notzucht, eine schwere Schändung oder eine künstliche Übertragung von Samen eines anderen als des Ehemannes ohne ihre Einwilligung begangen hatte und dringende Gründe für die Annahme sprächen, daß die Schwangerschaft auf dieser Tat beruhe. Weitere Voraussetzungen für die Zulässigkeit der Schwangerschaftsunterbrechung waren nach § 160 E die Einwilligung der Frau und die Einhaltung bestimmter Fristen sowohl für die Anzeige des Verbrechens wie für die Vornahme der Unterbrechungshandlung.

Das bisher geltende Recht anerkennt einzig den durch die Rechtsprechung des Reichsgerichts im Jahr 1927[29] erstmals entwickelten Rechtfertigungsgrund der medizinischen

[28] Vgl. die drastischen Ausdrücke bei W. Hanak (Ev. Staatslex. 789) und die Begründung zu § 203 E in der Bundestagsdrucksache IV/650, S. 356 ff.

[29] Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen Bd. 61, 242 ff. (256).

Indikation. Eine Unterbrechung der Schwangerschaft ist danach nur zulässig, wenn sie nach gewissenhafter ärztlicher Prüfung das einzige Mittel darstellt, um die Schwangere vor dem Tod oder einer drohenden schweren Schädigung der Gesundheit zu retten. Durch § 160 E sollte ein weiterer Grund für die Zulässigkeit von Schwangerschaftsunterbrechungen eingeführt werden, für den sich „fälschlich, weil verharmlosend" die Bezeichnung „ethische" (in Schweden „humanitäre") Indikation durchsetzte, während man besser von kriminologischer oder, wie das Evangelische Soziallexikon, von „Vergewaltigungsindikation" sprechen würde[30].

Die Rechtsprechung des ehemaligen Reichsgerichts und des Bundesgerichtshofes hat im Fall einer aufgezwungenen Schwangerschaft deren Unterbrechung niemals als zulässig anerkannt. Manche Darstellungen in der illustrierten Massenpresse erwecken den Anschein, als solle durch den gegenwärtigen Entwurf für das neue Strafgesetzbuch eine bisher zulässige „ethische" Indikation wieder beseitigt werden. In Wahrheit will der Entwurf gerade den bisherigen Zustand aufrecht erhalten.

Die Frage der moraltheologischen Beurteilung ist auch beim Tatbestand der Schwangerschaftsunterbrechung sorgfältig von der strafrechtlichen Behandlung zu unterscheiden. Die katholische Moraltheologie und auch zahlreiche namhafte evangelische Theologen[31] betrachten eine Schwangerschaftsunterbrechung auch nach einer Notzucht als eine Handlung, die direkt gegen das Gebot Gottes „Du sollst nicht töten" verstößt. Die Begründung dafür gibt Gerhard Stratenwerth, langjähriger Vizepräsident des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland, wenn er schreibt, daß das Ungeborene „das gleiche Wesen wie das Geborene" ist. „Über alle Stufen der Entwicklung ist es Mensch vom Mutterleib an, in seiner Einmaligkeit unterschieden von allen anderen Menschen vor ihm, mit ihm und nach ihm, ein eigenes Ich, auch wenn das Bewußtsein dieser Ichhaftigkeit noch nicht erwacht ist."[32]

Katholische Moraltheologie und evangelische Sozialethik lehnen somit weithin übereinstimmend die Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft als sittlich unerlaubt ab. Die entscheidende Frage im Zusammenhang mit der Strafrechtsreform lautet jedoch auch hier, ob es vom Gemeinwohl des Staates her geboten ist, diesen Tatbestand weiterhin, wie bisher, unter Strafe zu stellen.

Der Referentenentwurf des Bundesjustizministeriums begründete die Freigabe der Abtreibung bei kriminologischer Indikation mit der seelischen Notlage der Frau, die durch ein schreckliches Verbrechen gezwungen wurde, Mutter zu werden, ein Verbrechen, an das sie in jedem Augenblick ihrer Schwangerschaft, bei der Geburt und auch später immer von neuem erinnert werde. In der Presse wurde gerade dieses Argument aufgegriffen, vielfach jedoch in so emotionaler Weise, daß eine sachliche, allseitige Dis-

[30] Ev. Soziallex. ([4]1963) 1062–1069 (G. Stratenwerth).

[31] Ev. Soziallex. a.a.O.; Ev. Staatslex. 1943–1946 (E. Wilkens); vgl. auch die Stellungnahmen mehrerer evangelischer Kommissionen in: Zschr. f. d. ges. Familienrecht 11 (1964) 413 ff.

[32] Ev. Soziallex. 1063.

kussion von vornherein unmöglich wurde[33]. Als weitere Gründe für die Zulassung der kriminologischen Indikation wurden angeführt: die Mutter des Kindes müsse das Recht haben, das ihr angetane Unrecht zu beseitigen, die Frau habe das Recht der freien Selbstbestimmung über ihren Körper und der menschliche Embryo sei noch kein Mensch im Rechtssinn.

Wie schwer und erschütternd das Schicksal einer Frau, die Opfer einer Vergewaltigung geworden ist, im Einzelfall auch sein kann, bei der rechtlichen Diskussion dürfen die Gründe, die gegen eine Freigabe der Abtreibung sprechen, nicht außer acht gelassen werden. An erster Stelle steht dabei, wie Albert Hartmann mit großem Ernst betont, das vorstaatliche Recht auf Leben, das allen Menschen ohne Unterschied von Rasse und Religion in gleicher Weise unentziehbar zukommt[34]. Das menschliche Leben beginnt nach Ausweis der Entwicklungsbiologie, nach der sich in dieser Frage auch die Rechtswissenschaft richten muß, nicht erst mit der Vollendung der Geburt, sondern bereits mit der Vereinigung der Keimzellen[35]. „Alle anderen Daten", schreibt Erwin Wilkens, „sind willkürlich gewählt und verführen dazu, aus Gründen des Nutzens und der Zweckmäßigkeit über fremdes Leben eigenmächtig zu bestimmen." [36] Daß unser Zivilrecht in § 1 des Bürgerlichen Gesetzbuchs die Rechtsfähigkeit des Menschen erst mit der Vollendung der Geburt ansetzt, ändert daran nichts; es betrachtet aus guten Gründen den Menschen nur unter einer eingeschränkten Rücksicht.

Gleiches gilt von der Systematik des Strafrechts, wenn es zwischen den Tötungsdelikten an geborenen Menschen und Abtreibungsdelikten an den Ungeborenen unterscheidet. Die schwedische Gesetzgebung anerkennt heute die kriminologische, die eugenische, die medizinische und die sozialmedizinische[37] Indikation nebeneinander in weitem Umfang. Sie rechtfertigt ihr Vorgehen damit, daß die Existenz des Menschen erst mit der Geburt beginne; vorher sei „kein Mensch, sondern ein Embryo vorhanden" [38]. Diese Begründung beweist nichts. Sie zeigt nur, wie sehr die Gesetzgebung und damit auch die Praxis der Schwangerschaftsunterbrechung in Schweden mit der biologischen und anthropologischen Wirklichkeit im Widerspruch steht und deshalb nicht als Vorbild für die Gesetzgebung in der Bundesrepublik dienen kann.

Würde die kriminologische Indikation rechtlich freigegeben, so würde, wie Albert Hartmann schreibt, „ein Menschenleben der freien Entscheidung anderer überlassen

[33] Ein typisches Beispiel die Zusammenstellung von Leserzuschriften unter dem Titel: Wer fragt die Frauen?, in: Die Zeit, Nr. 42 (12. Okt. 1962) 34.

[34] A.a.O. 124 f.

[35] F. Böckle in einer Leserzuschrift: FAZ Nr. 297 (22. Dez. 1966) 6.

[36] Ev. Staatslex. 1943.

[37] Die sozialmedizinische Indikation im Sinn des schwedischen Rechts ist gegeben, „wenn mit Rücksicht auf die Lebensverhältnisse der Frau und die sonstigen Umstände angenommen werden kann, daß ihre körperlichen und seelischen Kräfte durch die Niederkunft und die Aufziehung der Kinder ernstlich herabgesetzt würden". Vgl. G. Simson, Die legale Schwangerschaftsunterbrechung in Schweden, in: Sexualität und Verbrechen (s. Anm. 21) 210.

[38] Ebd. 207.

deswegen, weil es andern, der Mutter, vielleicht auch ihrer Familie, hart ist, mit seiner Existenz fertigzuwerden“ [39]. Das Problem der strafrechtlichen Behandlung der Unterbrechung einer aufgezwungenen Schwangerschaft kann daher nicht dadurch gelöst werden, daß der Staat „Mut zur Toleranz“ zeigt und dem einzelnen die Entscheidung nach seinem Gewissen freistellt[40]. Eine solche Argumentation übersieht, daß das Recht als überindividuelle Ordnung nicht nur eine Ordnung für den Handelnden, sondern auch für den von der Handlung Betroffenen sein muß. Dadurch wird es unmöglich, wie Hans Welzel in anderem Zusammenhang erklärt hat, beim Widerstreit von Gesetz und Gewissen dem Gewissen prinzipiell den Vorrang zu geben[41].

Würde § 160 E in das neue Strafgesetzbuch eingeführt, so würde damit grundsätzlich anerkannt, daß ein unschuldiges Menschenleben der direkten Verfügungsgewalt anderer anheimgegeben werden kann. Zur sozialen Indikation wäre dann nur noch ein kleiner Schritt[42]. Die Zustände in Schweden und der DDR, wo seit dem Geheimerlaß des Gesundheitsministeriums vom März 1965 Schwangerschaftsunterbrechungen behördlicherseits großzügig gefördert werden[43], beweisen die Richtigkeit dieser Argumentation. „Alle Probleme der sozialen Indikation“, schreibt Albert Hartmann, „wenn sie einmal wieder brennend werden sollten, des Eingriffs nach Verführung von Mädchen unter einem bestimmten Alter, alle Forderungen nach Tötung mißbildeter Kinder vor und nach der Geburt, der verblödeten Alten, der unheilbar Kranken, finden dann den Rechtsgrundsatz, den sie zur ‚Lösung‘ brauchen, in unserem Recht schon vor.“ [44]

Es soll in diesem Zusammenhang lediglich darauf hingewiesen werden, daß im Juni 1966 Helge Pross, Inhaberin des Lehrstuhls für Soziologie an der Universität Gießen, in einer Massen-Illustrierten die generelle Abschaffung des Verbots der Abtreibung gefordert hat[45]. Sie schreibt: „Während ich keinen vernünftigen Grund finden kann, der die Aufrechterhaltung des Verbots rechtfertigt, stoße ich allenthalben auf Sachverhalte, die seine Aufhebung nahelegen.“ Nur so ließen sich die heute mit den illegalen Eingriffen häufig verbundenen physischen und psychischen Schäden auf ein Minimum reduzieren. Werde der Eingriff in jedem Fall von einem Arzt vorgenommen, so sei damit zugleich die Möglichkeit einer intensiven Beratung über Antikonzeptionsmittel zur Verhütung weiterer unerwünschter Schwangerschaften gegeben. Die Legalisierung der Abtreibung erscheine auch deshalb als notwendig, weil anders uneheliche Geburten sich kaum verhindern ließen.

[39] A.a.O. 131.

[40] So F. Werner, Präsident des Bundesverwaltungsgerichts, in seinem Festvortrag „Recht und Toleranz“ vor dem 44. Deutschen Juristentag, Hannover 1962. Abgedr. in: Verhandl. des 44. Deutschen Juristentages II (Tübingen 1964) B 12.

[41] Gesetz und Gewissen (s. Anm. 9) 398.

[42] A. Hartmann a.a.O. 131.

[43] Zu Schweden s. Anm. 36. Über die DDR vgl. Herderkorrespondenz 20 (1966) 12–14 und Ev. Staatslex. 1944 (E. Wilkens).

[44] A. Hartmann a.a.O. 131.

Hier wird die Tötung menschlichen Lebens als rein technisches Mittel zur Erreichung bestimmter gesellschaftlicher Zwecke betrachtet ohne Rücksicht auf eine Rangordnung der Werte, auf die unsere freiheitliche Demokratie aufgebaut ist. Eine solche Argumentation zeigt auch, wie sehr jene warnenden Stimmen Recht haben, die einen „Deichbruch im Recht" befürchten, wenn die kriminologische Indikation rechtlich freigegeben würde. Ist es, so kann man mit Recht fragen, ein gutes Strafrecht, das den einfachen Diebstahl und die Sachbeschädigung mit Gefängnis bis zu drei beziehungsweise zwei Jahren bestraft, dem höchsten Rechtsgut unserer Rechtsordnung, dem Leben eines Menschen, aber diesen Schutz versagt?

Es geht bei der Ablehnung der Vergewaltigungs-Indikation, wie Stratenwerth schreibt, nicht darum, eine bestimmte Morallehre allen aufzuzwingen, sondern darum, ob gesetzlich die Tötung eines Menschenwesens erlaubt werden kann. Wenn der Gesetzgeber dem Richter die Zubilligung mildernder Umstände erlaubt und es äußerstenfalls dem Richter anheimstellt, im Einzelfall gänzlich von Strafe abzusehen[46], so sind die Grenzen für die Gesetzgebung abgesteckt, innerhalb derer sie einer verzweifelten Mutter menschlich begegnen kann. Stratenwerth schließt seinen überzeugenden Beitrag mit dem Hinweis, es sei Aufgabe des Gesetzgebers und der kirchlichen und freien Wohlfahrtspflege, überall dort helfend einzugreifen, wo eine Ehe oder eine Familie zu zerbrechen drohe, weil ein Kind durch Vergewaltigung empfangen wurde.

Die Entscheidung und damit auch die letzte Verantwortung für das neue Strafgesetzbuch liegt in unserer Demokratie nicht in den Händen der Ethiker und Moraltheologen, der Soziologen und Mediziner, auch nicht in den Händen der Vertreter der Strafrechtswissenschaft. Sie ist ausschließlich den frei gewählten Vertretern des deutschen Volkes, den Abgeordneten des Deutschen Bundestages, übertragen. Sie ist eine politische und zugleich in eminentem Maß eine sittliche Entscheidung. Bei der Schaffung dieses Gesetzbuchs darf es nicht darauf ankommen, Andersdenkende entgegen ihrer Überzeugung zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen zu nötigen. Gesetzgebung verlangt Toleranz. Eine Demokratie ist jedoch nur möglich, wenn sich die große Mehrheit des Volkes zu einem gemeinsamen Bestand unverletzlicher und darum von der Rechtsordnung zu schützender sittlicher Grundwerte bekennt. Zu diesen Grundwerten zählt an erster Stelle die Würde und das unbedingte Recht auf Leben eines jeden Menschen, auch des Ungeborenen. Zu diesem gemeinsamen Bestand unverletzlicher Rechte gehören ferner alle anderen vorstaatlichen Grund- und Menschenrechte.

[45] H. Pross, Damit sie meine persönliche Auffassung zum Thema Abtreibung kennen, in: stern, Nr. 23 (9. Juni 1966) 64.

[46] Ev. Soziallex. 1069.

André Espiau de La Maëstre

Probleme der Claudel-Forschung

Claudels „hyperchristliche" Interpretation von A. Rimbauds Schicksal und dichterischem Schaffen hat nicht unwesentlich zum Entstehen, Wachsen und Gedeihen eines verführerischen, von der späteren Kritik umstrittenen, beziehungsweise abgeurteilten „Rimbaud-Mythos" beigetragen. Eine gleichfalls subjektive, nicht rein wissenschaftliche Kritik ist jetzt dabei, A. de Saint Exupéry, auf dessen gedankliche Entwicklung zum Agnostizismus Nietzsche und A. Gide erwiesenermaßen einen großen Einfluß ausgeübt haben, zum Helden eines ähnlichen „christlichen Mythos" zu machen. Wenn man auf das abgelaufene halbe Jahrhundert Rückschau hält, kann man ebenfalls das langsame, aber sichere Entstehen und die scheinbar endgültige Gestaltung eines Claudel-Bildes feststellen, das das Ausmaß und die beinahe unverrückbare Standfestigkeit einer „Orthodoxie", jedenfalls die sagenumwobene Wirksamkeit eines regelrechten „Claudel-Mythos" angenommen hat. An der Gestaltung und Verbreitung dieses Mythos ist vielleicht Claudel selbst durch sein Stillschweigen oder auch durch die Vorworte, die er großmütig für namhafte Interpreten seiner Werke geschrieben hat, nicht ganz unschuldig. Dem Autor ist allerdings die Kritik wohlwollend und hoffnungsvoll entgegengeeilt: und so hat die sowohl deutsche als auch französische Claudel-Forschung ihn einstimmig zum christlich-katholischen Dichter par excellence gestempelt, in ihm den Hauptvertreter des so oft gepriesenen „renouveau catholique" in der französischen Literatur begrüßt. Claudel ist somit, abseits von jeder existentiellen Tragik, zum apollinischen, kosmischen, tiefreligiösen Dichter und Dramatiker geworden, ein Monolith des Glaubens, der Hoffnung, der strahlenden Freude, berufener Apologet, beinahe Kirchenvater eines kirchlichen Barocktriumphalismus.

Zelotentum und Nationalismus

Die einzigen, vor allem durch die nicht christlich-konfessionelle Kritik herausgestellten Elemente einer Claudel-Problematik wurden in ihrer auffallenden Aggressivität erkannt. Sie verleiht dem Claudelschen Katholizismus Züge eines Zelotentums und hat Claudels Nationalismus antideutsche Komponenten beigegeben.

„Nie ist es mir möglich gewesen", hat Fr. Sieburg 1955 in seinem Nachruf auf Claudel geschrieben[1], „mit der Ausstrahlung und dem Werk dieses Mannes im Einklang zu

[1] Nur für Leser (München: dtv 1961) 222.

leben ... Er hatte sich vorgesetzt, die schwankenden Seelen zu beleidigen und jenen zahlreicheren, aber schwächeren Teil der Menschheit, zu dem wir fast alle gehören, mit Worten aus der Heiligen Schrift zu beschimpfen und bei den Organen des Jüngsten Gerichts anzuzeigen."

Auch Claudels Nationalismus ist bekannt. Er hat sogar prominente Bewunderer so sehr angewidert, daß der erste unter ihnen, E. R. Curtius, im Nachwort zu seinem berühmten Essay sich genötigt fühlte, zu erklären[2]:

„Claudels Schaffen habe ich ... nicht mehr verfolgt. Seine Haß- und Wutausbrüche auf Deutschland ... haben es mir unmöglich gemacht, ihn zu lesen. Für einen Katholizismus, der den Völkerhaß verherrlicht, habe ich kein Verständnis. Ich lernte diese Produkte erst nach Erscheinen meines Buches (1919) kennen. Sie ändern natürlich nichts an meiner Bewunderung der Vorkriegswerke. Aber sie haben mein Interesse erkalten lassen."

Ist die Darstellung der Liebe eindeutig christlich?

Eine zweite Quelle einer möglichen Claudelschen Problematik wurde nicht prinzipiell ignoriert: nämlich die der menschlichen Liebe. Aus Diskretion oder in Ermangelung einer echten Kenntnis seiner Biographie, vor allem aber, wie es scheint, aus der Überzeugung heraus, daß Claudels persönliches Liebesdrama nur eine vorübergehende, letztlich unbedeutende Episode in seinem Leben gewesen ist und daß die Wunde seines Herzens nicht nur heilte, sondern daß er sie als Christ ins Religiöse oder sogar ins Mystische umgewandelt hatte, hat sich die Claudel-Kritik zufriedengegeben und in dieser Richtung nicht weiter nachgeforscht. Auch die typische Ambiguität der Liebe bei den Claudelschen Helden wurde anstandslos akzeptiert. Urs von Balthasars kluge und autorisierte Warnung, den „Seidenen Schuh" doch nicht als eine gelungene Christianisierung des Wagnerschen Mythos von Tristan und Isolde zu interpretieren[3], scheint kein Echo gefunden zu haben. Ein Dichter des Glaubens, der Freude, der Hoffnung, der „vollkommenen Evidenzen", ist Claudel auch zum Dichter der christlichen Liebe avanciert, aus dessen Hauptwerk, dem „Hohen Lied der Liebe" von Proëza und Rodrigo ein Theologe sogar das „Vaterunser der Liebenden" ablesen zu können glaubte[4].

Hat dieses Claudel-Bild für Nicht-Christen – Ungläubige oder religiös gleichgültige Seelen – wie ein rotes Tuch gewirkt und sie bei aller Bewunderung für die genialische dichterische Schöpferkraft des Lyrikers, des Epikers und des Dramatikers dazu geführt, sich von ihm zu distanzieren oder zumindest ihm gegenüber verständnislos zu bleiben, so hat es bei einigen Glaubensgenossen Claudels, deren Humanismus und

[2] Französischer Geist im 20. Jahrhundert (Bern 1952) 518.
[3] Neue Zürcher Zeitung (29. 1. 1956).
[4] Diego Götz, Das Vaterunser der Liebenden (Wien 1952).

echtes Humanitätsgefühl durch des Dichters Aggressivität und Totalitarismus verletzt wurden, eine Abneigung hervorgerufen, die beinahe zum Haß geführt hätte. „Ist es möglich", bekennt z. B. Fr. Sieburg, „einen großen Dichter nicht zu lieben, ja, eine Abneigung gegen ihn zu empfinden, die, bis in die letzten Konsequenzen durchdacht, zum Haß führen müßte?" [5] Trotz solcher Gegenstimmen ist der christliche Claudel-Mythos für viele Christen zu einem Leitbild des katholischen Abendlandes geworden, zum Schlußstein eines kulturtragenden Katholizismus in der modernen europäischen Geistesgeschichte.

Die Frage nach dem ganzen und wirklichen Claudel

Wäre es nicht sinnvoll und sogar notwendig, um dem ganzen Phänomen Claudel Rechnung zu tragen und ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, diese monolithische Größe zu lockern, seine Kompaktheit zu nuancieren und damit, fern jeder entmythologisierenden Absicht, seine echte, menschliche und christliche Bedeutung klarzustellen und dem Bereich der Legendenbildung zu entziehen?

Jeder Claudel-Pilger kennt Villeneuve-sur-Fère, das kleine Dorf im Tardenois, wo er 1868 geboren wurde, kennt den zweiten Pfeiler, rechts im Chor von Notre-Dame, wo Claudel von der Gnade getroffen wurde und später Peter Wust zu meditieren pflegte, kennt das Schloß Brangues in der Dauphiné, in dessen Park Claudels „Überreste und Same" seit 1955 begraben liegen. Eine vierte, ebenso bedeutende Claudelsche Gedenkstätte ist bis jetzt fast unbekannt geblieben, der Friedhof von Vézelay im Schatten der berühmten romanischen Basilika. Dort kann man das rosengeschmückte Grab jener Frau sehen, die im Leben des Menschen Claudel und, unter dem Namen Yse und Proëza, im Schaffen des Dichters eine bedeutende Rolle gespielt hat[6]. In dieser Frau und in diesen dichterischen Gestalten wird der Historiker und der Kritiker mit der Problematik der Liebe bei Claudel konfrontiert. Es handelt sich hier nicht darum, skandalumwitterte und schmerzvolle Erinnerungen als Selbstzweck wachzurufen, oder die Lebenschronik mit bisher diskret vertuschten, aber vermeintlich belanglosen Details zu bereichern. Doch ist festzustellen, daß Claudels Liebesdrama von Futschou (1900–1904) nicht einfach mit seiner Heirat, 1906, ein für allemal ein Ende gesetzt wurde.

Irdisches Scheitern der schicksalhaften Liebe

Mit dieser seiner von Leidenschaft und Groll beladenen Vergangenheit hat Claudel als Mensch zwanzig Jahre ringen müssen. Noch der achtzigjährige Dichter hat nicht aufgehört, an sie zu denken und an ihr zu leiden. In der Ballade hatte er zwar von Yse und dem mit ihr gezeugten Kind Abschied genommen (1906):

[5] A.a.O. 222.

[6] Vgl. vom Verf.: Dichtung und Wahrheit bei Claudel, in: Der große Entschluß (April, Mai, Juni 1965).

„Und alle Frauen lassen wir hinter uns, die wahren Gattinnen, die anderen und die Bräute ...
Sorge zumindest, wo immer du bist, für das Kind, das Kind, das uns beiden beschert,
Das Kind, das mein Blut ist und meine Seele, das Vater bald einen anderen nennt." [7]

In den religiösen Gedichten aus seiner südamerikanischen Periode sticht der Dorn der schicksalhaften Rose immer noch in sein Herz, und der Claudelsche Heilige Ludwig, der in mohammedanischer Gefangenschaft dahinsiecht, beschwört immer noch leidenschaftlich die Gestalt, das blonde Haar, die unentbehrliche Präsenz der fernen Geliebten herauf, die er mit seinem Königreich, Frankreich, symbolisch identifiziert.

„Zwischen uns beiden gab es etwas Beschworenes, das nicht stirbt, sondern weiterdauert.
Es ist wahr, ich habe mich aus deinen Armen gerissen und deine Augen suchen vergeblich nach mir. Aber sag doch,
Ob es schlecht ist, daß ich mit Gott bin, der sich niemals mehr Ludwigs entledigen wird.
Die Stunde der Demütigung kommt über dich, durch den Gefährten, den man von deiner Seite riß, und durch das Kind, das man tötet." [8]

Erst in den zwanziger Jahren, nachdem Rodrigo und Proëza sich ein letztes Mal auf der Brücke des Admiralsschiffes der spanischen Flotte, am vierten Tag des „Seidenen Schuhs" getroffen und voneinander Abschied genommen haben, nachdem ihr gegenseitiges, in der Zeitlichkeit ausgesprochenes „Nein" zum Sakrament ihres überzeitlichen, vergeistigten „Ja" geworden ist, hat Claudel verstanden, wieso und inwieweit Gott auch „auf krummen Zeilen" im Lebensbuch des Menschen „gerade schreibt".

„Eine Heimsuchung erhält erst ihren Sinn, wenn sie, als solche aufgefaßt, zu etwas dient. ... Sie hat viel länger gedauert, viel mehr als einige Minuten oder einige Tage oder sogar ein paar Jahre. Sie hat schließlich zwanzig Jahre gedauert ... Zwanzig Jahre habe ich ringen müssen, um meine Krise zu überwinden. Das Drama, das ich erlebt habe, konnte nicht jäh aufhören: es hat sehr lange, tiefe Spuren hinterlassen." [9]

Diese Sätze sind der Claudel-Kritik nicht unbekannt geblieben. Sie hat aber meist übersehen, daß das Scheitern der Liebe – und hier kann die Claudel-Forschung einen neuen Ausgangspunkt finden – die Voraussetzung und die Grundlage einer nie erlöschenden, in den Tiefen der Psyche schlummernden Sehnsucht geworden ist, die während der letzten Lebensjahre des Dichters sowohl in seinen Bibelkommentaren als auch in der Neufassung seiner Theaterstücke ihren Niederschlag gefunden hat. Yses Bild durchleuchtet, blitzartig und wehmütig zugleich, Claudels Nacherzählung und Deutung von König Davids Tragödie, Claudels Interpretation des mystisch-leidenschaftlichen Hohen Liedes der Liebe. Viel tiefer noch: Claudels einmaliges Erlebnis der schicksalhaften, unglücklichen und verbotenen Kommunion in der Liebe verleiht der

[7] Gesammelte Werke I (Heidelberg 1963) 242.
[8] Der Heilige Ludwig, König von Frankreich (1918) (Paris, Pléiade 1957) 651 f.
[9] Mémoires improvisés (Paris 1954) 187, 206.

Stimme des bereits achtzigjährigen Dichters, der seine Theaterstücke fieberhaft umarbeitet, ein unverkennbar tragisches Vibrato. Man braucht nur die letzte Bühnenfassung des „Seidenen Schuhs" oder der „Mittagswende" zu lesen, oder in Jean-Louis Barraults Aufzeichnungen zu blättern.

> „Claudel kommt: sein Gesicht ist aufgewühlt, die Augen vom Weinen gerötet. ‚Hier haben Sie meine neue Fassung: sie gehört mir nicht mehr. Ich gebe sie Ihnen.' Wieder vergießt er Tränen; sein Herz fließt über von Geständnissen über den Ursprung seines Dramas. ‚Sind wir allein? Sperren Sie, bitte, die Tür zu. Ich lese Ihnen die Szene vor.' Und dann weinend, schluchzend, schnaubend, mit den Zähnen klappernd, stößt Claudel mit seiner alten und vor Rührung zitternden Stimme das schöne, leidenschaftliche Lied eines untröstbaren Geliebten hervor ... Ebenso bewegt wie er, betrachtete ich jenen genialischen Dichter von 76 Jahren, der, in Tränen zerfließend, sich in Liebe verzehrte ... ‚Die letzte Fassung der ›Mittagswende‹ ist das Ergebnis eines geistigen Reifeprozesses, der seit vierzig Jahren andauert. Es ist dies mein ganzes Leben, dessen Sinn ich verstehen wollte.'" [10]

Claudels menschliche Treue zu seiner Vergangenheit ist für den Leser ergreifend. In der Person des Dichters ist es eine seelische Fixierung, die bis ins Unbewußte reicht. Hinter dem naiven, „menschlichen, allzu menschlichen" Erzromantiker steht nämlich ein Mann und ein Christ, der sein Schicksal meditiert und an Hand seines persönlichen, zum Teil gescheiterten Lebens über das Rätsel der conditio humana grübelt, sich wundpeinigt und wie sein erster Theaterheld, Goldhaupt, und der biblische Hiob Gott die Lebensfrage zuschreit: Warum? Hier kann die Claudel-Forschung ein fast unerforschtes Gebiet betreten und erschließen.

Die Protestfrage an die Adresse Gottes

„Wozu? Warum?" fragt Mesa, der die Stimme Jahwes – ein „tiefes und dumpfes Brummen des Sternenkochtopfs" – hört und gleich Hiob hadert:

> „Wozu? Warum? Ich frage: wozu diese Frau? Wozu diese Frau urplötzlich mit aller List auf diesem Schiff? (Der Sternenkochtopf tut so, als höre er nichts und als kümmere er sich um anderes.) Du allein! ... Nach meiner Ansicht hast Du nicht gefragt! Eigenmächtig! Nur Du allein in mir urplötzlich und alle Tore verschlossen!"
>
> „Als ob, als ob jene Sache ...: ich meine die Sache, die wir einander zugeschworen, noch ehe die Welt erschaffen ward, was hast Du nur daraus gemacht? (Der Sternenkochtopf hat etwas zu antworten, aber Mesa schneidet ihm das Wort ab.) Nein, nein! Du Herr im dritten Stock da oben! Hör nicht zu! Du bist da, und das ist mir genug! Mir ist es genug, wenn ich sage, daß es mir genügt! Wer Umgang hat mit Deinem Schweigen, schon gut, er bedarf keiner Erklärung." [11]

[10] J. L. Barrault, Nouvelles réflexions sur le théâtre (Paris 1959) 215, 227, 232.
[11] Mittagswende, letzte Bühnenfassung (1948): Werke II (1959) 634 f.

Mit diesem protestierenden „Warum? Wozu?", das Mesa mit dem „Sternenkochtopf", dem „Herrn dort oben im dritten Stock", also mit der geheimnisvollen, beziehungsweise unheimlichen Vorsehung Gottes beharrlich führt, um sie an den Urpakt der Gerechtigkeit und des Glücks zu erinnern, den der Schöpfer vor Beginn der Zeit mit seinem Geschöpf geschlossen hat, wird eine Frage aufgeworfen, die weit über das Rätsel und das Scheitern der unglücklichen Liebe eines Einzelmenschen hinaus die Sinnhaftigkeit des menschlichen Schicksals überhaupt betrifft. Sie erlaubt es, in Claudel einen unvermuteten Zeugen der Pascalschen „Unruhe", mehr noch einen existentiellen Denker zu erblicken.

Sinn oder Absurdität der conditio humana hieß die allererste Frage, die der junge Dramatiker, 1889, seinem „Menschen in der Revolte", Goldhaupt, auf die Lippen legte.

> „Hier bin ich, einfältig, unwissend. Ein neuer Mensch vor unbekannten Dingen, ... hab das Herz voll Langeweile! Ich weiß nichts und kann nichts! Was sagen? Was tun? ... Was bin ich? Was tue ich? Was erwarte ich? (31) Warum? Wer weiß das? Ich entsinne mich eines unbändigen Geistes, der Schande, des Wunsches, bis ans Ende der Straße zu gelangen, in jener Richtung zu gehen, wo du siehst, wie die Ebene sich ausbreitet ... O Ort der Erde, was bin ich, wenn nichts? Ich bin abscheulich! Was könnte ich tun? Wozu denn? Ha, wozu wollte ich versuchen, anders zu sein, als ich bin? (34) Ha, wo hinblicken? Wohin gehen? Was sollte ich versuchen? (36) O Nacht! O Mutter! Zerschmettere mich oder verstopf mir die Augen mit Erde! Mutter, warum hast du mir den Lehm meiner Lider geschlitzt? Mutter, warum zwingst du mich, zu leben? (48) Und er (der unbekannte Gott), wenn ich ihn nicht ergreife, wozu sind meine Augen zu sehen begabt, und meine Hände mit Fingern, als könnten diese sehen? ... Und warum sollt es künftig anders sein? (78) Ich war ein Nichts! Ha, könnte ich noch leben und alles, was mir an Leben übrig bleibt, dazu verwenden, jedem Menschen seine Dummheit zu verkünden! Geh nur! Ruf mir das Heer zurück, daß es genau weiß, was für ein Hanswurst ich war! Die Seele ist nichts anderes als unwürdige Posse. Warum besaß ich nicht die Abgestumpftheit eines Bauerntölpels? (159)" [12]

Goldhaupt gibt sich aber nicht geschlagen. Im Gegenteil: er stirbt, nachdem er die Prinzessin zurückgestoßen hat, noch siegesbewußter als ein heidnischer Held der Antike, ein „Sohn der Sonne", in der Sonne verklärt, in die Sonne verwandelt, die er anruft und anbetet. Als einzige Erklärung des menschlichen Rätsels tritt der Mythos auf den Plan; denn eine rationalisierende Metaphysik oder gar Theologie wäre hier fehl am Platz, des Menschen nicht würdig. Der Claudelsche Mensch kann und darf es nicht hinnehmen, nur ein Geschöpf zu sein; eine friedliche Koexistenz des Endlichen mit dem Unendlichen ist undenkbar, unmöglich. E. R. Curtius hatte bereits 1914 das tief Heidnische im Claudelschen Menschen festgestellt und unterstrichen:

> „In diesem ersten Werk weisen die Menschen die ‚Fabeln der Mütter' ab, sie wissen von keinem jenseitigen Gott, sondern nur von dem Gott im Menschen. Tête d'Or ist ein

[12] Goldhaupt, erste Fassung (Paris, Pléiade 1948).

> Hymnus auf den heldischen Mann, der der Welt Gesetze gibt und tragisch untergeht. So nimmt dieses Drama in Claudels Werk eine einzigartige Stellung ein. Es hat ein dem aller übrigen Dramen entgegengesetztes Vorzeichen. Von der Kosmologie und Theologie der späteren Werke ist es noch fast ganz unberührt. Die religiöse Stimmung ist nicht christlich, nicht griechisch. Sie ist heidnisch, aber von einem erdhaften Heidentum, das unterhalb aller geschichtlichen Formen durch die Welt und die Zeiten fließt." [13]

Aus den Urtiefen jenes heidnisch-erdhaften Erlebnisses glaubte der erste Claudelsche Mensch die scheinbare Absurdität der conditio humana aufzuheben, den Urzustand eines paradiesischen Wesens zurückzuerobern. Um die Wurzeln und Quellen eines so radikalen Heidentums in der Psyche eines Mannes, der, katholisch getauft und erzogen, sich erst mit 13 Jahren vom religiösen Glauben distanziert hatte und kaum fünf Jahre später, an Weihnachten 1886, eine verwandelnde Begegnung mit dem göttlichen Du der Offenbarung erlebte, hat sich bis jetzt die Claudel-Forschung wenig gekümmert. Die Urfassungen von „Goldhaupt" und „Die Stadt" (1889/90) – sie wurden nicht ins Deutsche übersetzt – sind bis jetzt keiner Einzelstudie für würdig gehalten worden. Sie wurden, ähnlich wie die zweiten Fassungen (1894/1897), zum „Reservoir von Belegstellen" degradiert, die, ohne szenischen und sogar gedanklichen Zusammenhang angeführt, nur dazu dienen, den mutmaßlichen radikalen Bruch zu illustrieren, den Claudels Bekehrung angeblich herbeiführen mußte.

Aufgaben der Claudel-Forschung

Der Ausgangspunkt von Claudels geistigem Werdegang ist unerforscht geblieben, es sei denn, daß man ganz im allgemeinen den Zeitgeist der Epoche beschrieben hat, die, wie sie Claudel selbst, allerdings erst 1913, in seinem berühmten Bericht „Meine Bekehrung" schildert, unter der Last des Rationalismus, des Positivismus und des Naturalismus dahinsiechte. Es wäre an der Zeit nachzuforschen, ob und wieweit die Denker und Dichter – gegen die er sich aufbäumt, die er zur Hölle verdammt oder aber als Initialzündung und Helfer seiner Bekehrung preist – zur Entstehung, Ausbildung und Verwurzelung jenes Heidentums, jenes atheistischen Humanismus beigetragen haben, den „Goldhaupt" und „Die Stadt" dokumentieren. Hier wäre zu untersuchen, ob sie in Claudels Temperament nicht tiefe Affinitäten vorgefunden haben, ob sie in seiner philosophischen Grundeinstellung, in seinem dauernden Meditieren über Sein und Zeit, Sein und Nichts, Raum und Ewigkeit, Wort und Tat, Schöpfer und Geschöpf, Transzendenz und Kontingenz nicht einen nachhaltigen, folgenschweren Niederschlag hinterließen.

Allerdings sollte die Claudel-Kritik selbst ihre Grundeinstellung dazu revidieren und zumindest rein hypothetisch in Frage stellen, ob sich Vernunft und Glaube, Muse

[13] A.a.O. 139 f.

und Gnade, mythisch-philosophisches Denken und Offenbarung bei Claudel jemals den Friedenskuß der Versöhnung und der Kommunion gegeben haben, eine Voraussetzung, die seit fast einem halben Jahrhundert gemacht und als Schlüssel der Claudel-Deutung betrachtet wird. Die gesamte Claudel-Kritik, ob deutscher oder französischer Zunge, hat als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Claudels Bekehrung von Weihnachten 1890 jene philosophisch-religiöse Krise radikal und endgültig gelöst hatte, die Claudel in seinen zwei Erstlingsdramen darstellte. Ohne nach Spuren früherer, philosophischer, nichtchristlicher Überzeugungen zu forschen, die immerhin Claudel selbst für „unangetastet" erklärt, hat die Claudel-Kritik den Neophyten als jungfräuliches Wachs betrachtet, dem die katholische Dogmatik, die thomistische Philosophie, die Kirchenväter und Liturgie ihr umfassendes und monopolisierendes Siegel widerstandslos aufgedrückt haben. Claudel hätte also eine Bekehrung der Seele und des Herzens erlebt, die jede geistig-philosophische Problematik aus der Welt schaffte.

Die Fragwürdigkeit des thomistischen Standorts

Mehr noch vielleicht als die einseitige, apologetische Interpretation von Claudels Jugendtheater, seinen „religiös-erbaulichen" Dichtungen oder „christlichen" Dramen scheint die Übersetzung und die wenig nuancierte Auslegung von Claudels philosophischem Essay „Ars poetica mundi" das Entstehen, die Gestaltung und Festlegung jenes monolithischen Claudel-Bildes gefördert zu haben. Erst vor kurzem haben zwei Kommentatoren, ein deutscher und ein französischer, den Mut gehabt, in dieser metaphysischen Meditation eines genialischen Dilettanten etwas anderes als kanonische Variationen über ein orthodox aristotelisch-thomistisches Thema zu sehen. C. Hohoff bemerkt:

> „Claudel ist kein thomistischer Philosoph, wahrscheinlich ist er überhaupt kein Philosoph, denn die Struktur seines Denkens ist von Haus aus poetisch ... Was (die) Erkenntnis als Erkenntnis angeht, so läuft Claudels Einsicht auf die Wahrheit der Goetheschen Formulierung hinaus: ‚Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erblicken.' Die Realität wird durch ihre eigenen Qualitäten nicht konstituiert, aber doch erkannt. Da scheint Claudel fast näher bei dem nicht sonderlich geschätzten Kant zu stehen als beim Klischee des Thomismus ... Claudels Humanismus ist ... ein existentieller." [14]

Auch A. Vachon streitet Claudel eine echt thomistische Gedankenwelt ab. Die Tatsache, daß Claudel „fünf Jahre lang die Summa theologica des hl. Thomas peinlich studiert hat", unterstreicht noch mehr diese tiefe Allergie.

> „Die ‚Ars poetica mundi' ist nur scheinbar thomistisch. Man hat übersehen, daß der erste ‚Traktat' – Die Erkenntnis der Zeit – wohl eine Kritik des positivistischen Be-

[14] Werke V (1958) 586–591 (Nachwort).

griffs der Kausalität darstellt, zugleich aber auch eine dezidierte Verurteilung der aristotelischen – also auch implicite der thomistischen – Auffassung der ‚Ursache' ausspricht." [15]

Solche Feststellungen sind bedeutsam. Sie können für die Claudel-Forschung neue Wege erschließen. Man hat gelehrte Abhandlungen über Claudel, den thomistischen Dichter und Denker geschrieben. Claudel selbst hat sie übrigens approbiert. Der Titel des letzten Teils der „Ars poetica mundi" enthält in der deutschen Übersetzung ein Wort – „das Mitsein mit der Welt" –, das wie eine Zauberformel wirkte und bei den Kommentatoren zu der einseitigen Annahme geführt hat, Claudels Gedanken und Psyche seien der Hafen des Friedens, der Harmonie, der problemlosen Synthese von Vernunft und Glaube, der Claudelsche Christ sei der rechtmäßige und selbstverständliche „Bürger des ewigen Sonntags" [16], der Besitzer der unangefochtenen „Kommunion" mit sich selbst, mit dem Kosmos und mit Gott.

Claudels unruhige Frage nach der conditio humana

Das „Mit-geboren-werden mit dem Kosmos" und die „Erkenntnis seiner selbst" sind jedoch bei Claudel immer die Quelle einer philosophischen Frage und einer existentiellen Sorge geblieben, die der religiöse Glaube nie beantworten, nie stillen konnte. Man sollte im Gegenteil behaupten: die metaphysische Wunde, die Claudels Goldhaupt aus seinem Kampf mit dem unbekannten Gott davonträgt, konnten Glaube und Gnade nur noch tiefer klaffen und ihren Träger stärker bluten lassen. Goldhaupts Tragödie ist nicht sosehr das romantische Unglück eines Menschen, der sich beklagt, den wahren Gott nicht erkennen zu können und dann verzweifelt und hochmütig die Welt zu erobern versucht, um schließlich kläglich, sich selbst schmähend, der Welt und den Menschen fluchend, einsam zu „verrecken". Sie ist vielmehr das hellsichtige Hadern des Geschöpfes mit einem Gott, dessen Existenz er zwar nicht leugnen kann, dem er aber jeden Totalitätsanspruch abstreitet und den Vorwurf macht, er verlange vom Menschen den restlosen Verzicht auf den sichtbaren Kosmos, wenn er zur wahren „Erkenntnis seiner selbst" und zum „Mit-geboren-werden mit der Welt" gelangen wolle.

Ein transzendentes, unsichtbares Wesen, das sich als Schöpfer des Menschen und der Welt vorgibt, fordert, daß das menschliche Auge erblinde, daß der Mensch sich selbst die Augen aussteche, um die Stimme des Unsichtbaren hören zu können. „Das Auge horcht": die berühmte Claudelsche Formel mag wohl symbolistische Reminiszenzen hervorrufen oder einen mystischen Wert latent in sich bergen. An und für sich drückt sie aber die Verstümmelung aus, zu der Gott das Geschöpf verurteilt, da er es in einen

[15] André Vachon, Le temps et l'espace dans l'oeuvre de P. Claudel (Paris 1965) 72.
[16] Die Stadt, erste Fassung (Paris, Pléiade 1948) 389.

Kosmos setzt, dessen Schönheit eine Falle, dessen Kontingenz Verführung und Verdammnis, existentielle Ambiguität ist:

> „Die Erde ist mit Salz und Gift getränkt. Je schöner die Welt ist, je mehr sie in der Frische ihres Blattschmuckes lacht, um so quälender erscheint mir der Hohn, auf ihr zu verweilen. Ich kenne alles, und das Zögern des Todes ist vergleichbar mit meinem Mißvergnügen." [17]

In diesem Zusammenhang erhält das doppelte Scheitern der Prinzessin, Cébès und Goldhaupt gegenüber, eine schwerwiegende Bedeutung, den Sinn eines unwiderruflichen Verdikts: für den Menschen gibt es keine „Augen-Gnade" (Grâce-des-Yeux). In der Natur selbst liegt also die Schuld; des Menschen Existenz ist ein Gebrechen:

> „Beethoven horcht mit seinem ganzen Herzen auf das Echo des verlorenen Paradieses. In der Hölle leiden die Verdammten an Verzweiflung: wir sind aber die Verdammten der Hoffnung ... Denn wir haben in den Grundfesten unseres Daseins die Ursünde wiedergefunden, jenes Gebrechen, das ich schon längst das Unglück unseres Existierens (notre malheur d'exister) genannt habe." [18]

Je mehr der Mensch seine Existenz einsieht, desto angstvoller und verzweifelter wird er sich bewußt, gegen seinen Willen zum Unglück der „Vergänglichkeit verurteilt zu sein". Christus selbst hat dieses Drama der unheilbaren „fundamentalen Absurdität" [19] der conditio humana erlebt, ohne sie aufheben zu können.

Um das friedliche und triumphale „Mitsein" des Claudelschen Menschen als Grundlage einer einseitig optimistischen Interpretation des ganzen Claudelschen Werkes deuten zu können, hat die traditionelle Claudel-Kritik dieses tragische Element im Erleben des Dichters unterbewertet, wenn nicht gar ignoriert. Vom Claudelschen „Gefühl des embryonalen Verbundenseins" fasziniert, hat sie „das Gefühl des Anders-seins, des Unterschieds der Alterität" übersehen. Doch hatte Claudel diese fatale Koexistenz und sogar seinshafte Präeminenz des „Getrenntseins" in seiner „Ars poetica mundi" nicht verhehlt[20].

Dieses Claudelsche Cogito mag hier kaltblütig und gelassen formuliert sein. Dem gleichen Erlebnis des existentiell bewußten Menschen der Gegenwart verleiht Claudel in seinen „Großen Oden" dramatischen Ausdruck:

[17] Werke II 217.

[18] L'épée et le miroir (Paris 1939) 180 f.

[19] Un poète regarde la Croix (Paris 1935) 153.

[20] „Durch die Erkenntnis fühlen wir uns als Ergänzung; durch das Bewußtsein fühlen wir uns als Unterschied; eingeschlossen in die Welt, fühlen wir uns ausgeschlossen von Gott. Eigentümlich menschlich ist also das, was ich das Gefühl der Ab-Stammung nennen möchte; das Gefühl des Ursprungs, das religiöse (religare) Gefühl, das geheimnisvolle embryonale Verbundensein. Die andere Seite der gleichen Idee ist die des Bewußtseins, oder das Gefühl der Spaltung. Der Mensch ist ein ausgeschlossenes Prinzip, ein ausgeschlossener Ursprung. Nun ... können wir uns denken, daß alles – außer ihm (Gott) – nur im Zustand des Spiels und des Widerspruchs existiert" (Ars poetica mundi: Werke V 67 f.).

„Und Du", ruft er in der zweiten Ode Gott an, „der Du das vollkommene Sein bist.
Du hast Dich nicht widersetzt, daß auch ich sei!
Du siehst diesen Mann, den ich darstelle, und dies Sein, das ich einnehme in Dir.
O mein Gott, es schmachtet mein Sein hin zu Deinem!
Erlöse mich von mir selbst! erlöse das Sein vom Bedingtsein!
Frei bin ich, erlöse mich von meiner Freiheit!" [21]

Und mitten in seinem „Magnificat":

„Ich bin der Vergänglichkeit müde! Du siehst, daß ich gegen eigenen Willen der Vergänglichkeit unterworfen bin! ...
Was ist schon der Tod, dem ich entrissen ward, neben der Wahrheit Deines Anwesendseins?
Und neben diesem unzerstörbaren Nichts, das ich bin,
Und mit welchem ich Dich ertragen muß?
O Länge der Zeit! Ich kann nicht mehr ...
Das Unbedingte zieh ich vor. Gib mich nicht mir zurück!" [22]

Selten hat ein gläubiger Christ, der fatalen Kontingenz der conditio humana eingedenk, das Klagelied des Geschöpfes so dramatisch angestimmt, und, aus Sehnsucht nach „Mit-sein", die angeborene, unheilbare „Spaltung" geklagt. Diesen kläglichen Zustand des Geschöpfseins hebt der religiöse Glaube nicht auf. Je mehr der Mensch durch Glaube, Caritas oder mystische Gaben sich dem unzugänglichen Sein Gottes nähert, desto mehr nimmt er wahr, „ein ausgeschlossenes Prinzip, ein ausgeschlossener Ursprung" zu sein und zu bleiben. Der Glaube steigert also die Problematik des „Mitseins" und der „Erkenntnis" bis ins kaum mehr Erträgliche. Claudel, der in seiner angeblichen Priesterberufung (1900) das geeignetste Mittel erblickte, „den Überfall auf Gott, die Eroberung der Sonne" siegreich zu verwirklichen, mußte sich bald eingestehen, daß sein ungeheurer „Wille zur Macht" zum Scheitern verurteilt war, daß keine Besitzergreifung Gottes möglich ist.

Das grundlegende Erlebnis des Menschen und des Gläubigen bleibt für ihn das Bewußtwerden des Scheiterns. Er kommt nicht einfach vorbei an Resignation und Groll, sondern er wagt, im Namen der „Heiligkeit des menschlichen Daseins" [23] Klage zu erheben gegen den Schöpfer. Ein Dichter kosmischer Ordnung und Schönheit, ein Cantor der göttlichen Vielfalt und Fülle in der Schöpfung, ein Sänger der Vorsehung, die auch das Böse ins Gute zu wandeln, ist gleichfalls Claudel jener Dichter, der zu Gott sagt: „Und Du bist mein Endziel, und auch ich bin Dein Endziel", der Verfechter einer herausfordernden „Anthropodizee", die – mag sie mit seiner hochgepriesenen kosmischen Liturgie im Einklang sein oder nicht – von der Claudel-Forschung wenig erkannt und dargelegt wurde.

[21] Werke I 45. [22] Werke I 66. [23] Werke VI 440.

Paradoxe Elemente des Gottesbildes

Die Beziehungen des Claudelschen Gottes zum Menschen und die Einstellung des Claudelschen Menschen zu Gott lassen sich nicht einfach definieren. Wohl ein allmächtiger Schöpfer, zugleich Ursprung und Vollendung; auch ein Vater, der seinen eigenen Sohn für das Heil des Menschen hingibt; auch der geheimnisvolle und seligmachende Gast der innersten menschlichen Seele, die Quelle jener „hypostatischen Wasser in uns", die „nicht ablassen, Ihn zu begehren". Der Claudelsche Gott ist aber auch der Schöpfer, der den Eindruck erweckt, einerseits – ein Pantokrator – den Kosmos „in einem tollen Freudentaumel und gleichsam ohne bewußte Absicht erschaffen zu haben", und der andrerseits, feig und beschämt, wenn der Mensch von Hus ihm das Chaos und die Ungerechtigkeit vorwirft, die die Welt beherrschen, keine andere Entschuldigung vorzubringen hat, als „Verzeihung, Job! Ich hab' es nicht mit Absicht getan!"[24]

Grundsätzlich aber bleibt der Claudelsche Gott – es mag paradox und skandalerregend klingen – der angeborene, unversöhnliche „Feind". Er schlägt das menschliche Auge mit Blindheit, um sich den Menschen „hörig" zu machen. Er bleibt der ganz und gar „Andere", der die Burg des menschlichen Ich erobern will. Er ist dieser ungeheure „Jemand auf einmal", Herr und Gebieter, der „in mir mehr ich selber ist als ich selbst"[25].

Der Claudelsche Gott bleibt jener „zweifelhafte Freund", der sich dem Menschen „mit dem Lächeln des Mädchens" anbiedern will und ihn zugleich mit „den Händen eines Mörders" erwürgt, der gefährliche Erpresser, der „unerbittlich, äußerst ungerecht und taub für die Vernunft", „in uns wie eine feurige Saat den Verrat der Zustimmung im Innern gelegt hat", auf daß wir seinen „Geiz" und das „Unrecht", das er an seinem Geschöpf begeht, übersehen; der Hochstapler, der im Namen des Glaubens den Menschen „zu einem Verbrechen gegen die Vernunft, zu einer Freveltat gegen das Zeugnis der Augen" verleitet; der unheimliche Gast, der „ständig damit beschäftigt ist, unsere Person und unser Glück zu verraten und ich weiß nicht welche tückischen, perfiden Machenschaften der Liebe gegen die Gerechtigkeit in uns anzustiften"; der Gaukler endlich, der „mit schönen Geschichten" den Menschen prellt und in „Fallen" verstrickt, der versucht, „die große Zufallsbaracke dieser Welt, deren schlechtversorgte Mieter wir sind, mit soviel Lärm als köstlich zu schildern", dieses „falsche Luxus-Strandhotel, dessen entsetzliche Langeweile keine Zerstreuungen mildern als die Rückkehr zu unseren Zwangsarbeiten"[26].

Schließlich jedoch, und zugleich, ist der Claudelsche Gott auch der geheimnisvolle Ohnmächtige, den sich der Mensch nur unter dem Aspekt eines unglücklichen, besiegten Ringkämpfers vorstellen kann:

> „Gott, so wie ich mir ihn und die Erschaffung der Welt vorstelle ... Er hat sie in einer Art von Ringen mit dem Bösen unternommen, einem Kampf gegen die Finsternis, gegen

[24] Werke I 511. [25] Werke I 15. [26] Werke I 426.

eine Art von alles umschließenden bösen Willen vollzogen. Die ganze Weltgeschichte erhält erst ihre Schönheit, wenn man sie als eine Zurschaustellung des Ringens, der Heiligkeit, des Genies, des Opfers auffaßt. Ich weiß nicht, wie sich die Dinge letztlich zum Guten wenden sollen: ich aber kann einen Gott nur dann als Sieger begreifen, wenn er dauernd die Lage des Besiegten annimmt." [27]

Ebenso wie für einen Teilhard de Chardin ist der Claudelsche Gott zu guter Letzt kein Despot, der willkürlich Welten erschafft und in Bewegung setzt, im Nu aus dem Nichts das vollendete Seiende hervorzaubert und den ewig lächelnden, selbstzufriedenen Sieger spielt. Die „göttliche Komödie" – einst „die Entfesselung des göttlichen Lachens" – ist viel weniger eine spektakuläre, billige, prahlerische Kraftäußerung denn die langsame und beharrliche „Zurschaustellung eines Ringens" mit dem Bösen, mit dem „Fürsten der diesseitigen Finsternis", mit der eingeborenen Widerstandsfähigkeit der kosmischen Materie, mit der Schwäche und dem bösen Willen des Menschen, mit den Quertreibereien der Geschichte. Erst in der Schwachheit, im Abstieg können Heiligkeit, Genie und Opfer an der echten Schönheit, an der einzig denkbaren „Ars poetica mundi" mitwirken. Kosmogenese, Anthropogenese und Christogenese sind kein magischer Prozeß, sondern eine lang währende, unauffällige, mühsame Geburt.

Weder Luzidität, Ironie und Selbstironie, noch Mitleid mit und Wissen um Gott, nicht einmal das Gefühl einer gewissen Komplizität mit Gott können das Unbefriedigtsein und den Groll eines Menschen verschleiern, der sich, ziemlich allergisch gegen das traditionelle Dogma der Erbsünde, mit dem kläglichen Zustand des Menschengeschlechtes nicht abfinden kann. Bei aller Bewunderung und sogar religiöser Begeisterung für einen Gott der Erlösung, der Struktur, Entwicklung und Vollendung des Theatrum Mundi, des „göttlichen Spiels", als genialer Impresario meisterhaft handhabt, betrachtet Claudel das Fiasko des ursprünglichen Schöpfungsplans als eine Art Skandal und erhebt im Namen der menschlichen Ehre Protest gegen die unglückliche und todbringende conditio humana. Zwischen Gott und Mensch muß nach allen Regeln der Gerechtigkeit zuerst ein Rechtsfall erörtert und geschlichtet werden:

„Fragwürdig wurde mir mein gutes Recht angesichts dieses Unrechts, das Du mir großzügig gewährst.
Aber was fang ich an mit dem blödsinnigen Ausbruch Deines Erbarmens ohne Reim noch Verstand?
Gib Rechenschaft! Es wird Zeit! Versuch noch einmal, diese Art von Welt, die Du schufst, uns ein bißchen zu erklären!
Los!" [28]

Obschon überzeugter Christ, kann sich der Mensch Claudel mit keinem göttlichen Paternalismus zufriedengeben. Als Dichter mag Claudel die „Ars poetica mundi" bewundern und besingen; als Geschöpf sieht er nur mehr „diese Art von Welt, die Du

[27] L'Evangile d'Isaie (Paris 1951) 310 f.
[28] Werke I 510.

schufst", eine Welt ganz ins Arge gesetzt, darin Behemoth und Leviathan als Handlanger Satans ihr Unwesen treiben. Gleich Goldhaupt, dem unsterblichen Goldhaupt in uns, fühlt, denkt und spricht Claudel wie ein Kläger vor Gericht. Vor Gott, der in die Enge getrieben „auf seiten der Verteidigung" steht, „wiederkäut die menschliche Seele einmal mehr bitter ... die Anklage, die endlose". In dieser Anklage und Revolte sieht Claudel eine jener „großen ursprünglichen Gesten der Menschheit, die in vollentwickelter, vollendeter Form in einem feierlichen Moment des menschlichen Epos der Geschichte aufscheinen müssen" [29].

Anthropologische Aspekte

In diesen Aussagen stecken zugleich Züge einer Claudelschen Anthropologie. Sie wurden bis jetzt wenig erforscht. In ihnen nuanciert und aktualisiert sich das Claudel-Bild: gleich Prometheus ist Hiob, der Claudelsche Hiob, ein Archetyp des abendländischen Denkens.

Eine so ursprüngliche Gestalt wie Claudel läßt sich schwer von einer rein literarischen Kritik erfassen und deuten. Er sprengt nicht nur die Kategorien literarischer Gattung, sondern zwingt darüber hinaus durch die philosophisch-theologische Thematik seiner Werke die Forschung, Buchstaben und Geist, die poetische Gestalt und den inneren Gehalt einer ausgesprochenen Anschauung der Welt zu definieren. Der Beitrag der Literaturkritik traditioneller Prägung ist hier unerläßlich; es steht dem Philologen und dem Stilistiker mehr denn je zu, die Claudelsche Metaphorik zu analysieren und die Elemente einer Synthese zu liefern. Mehr als andere französische Dichter hat Claudel seinen Wortschatz, seine Wortschemata aus dem konkreten Kosmos geschöpft: Zeit und Raum, Erde und Sterne, Mond und Sonne, Wasser und Meer, Blut und Öl, Licht und Nacht, Feuer und Gold, Baum und Rose, Haar und Schwert, Geburt und Tod, Weib und Mann, Lamm und Fisch, Ochs und Ziegenbock und sämtliche Zeichen des Tierkreises, gehören zum fundamentalen, vor-christlichen Arsenal der Claudelschen Phantasie. Sie gehören aber auch zur Struktur einer Kosmologie und einer Anthropologie, die, auch wenn sie sozusagen christlich getauft worden sind, ihren primären, mythologischen Wert nicht immer und nicht ganz eingebüßt haben. Sie wurzeln in einer urheidnischen Mythenlehre und Mythenwelt: als solche besitzen sie eine archaisch-naturhafte Symbolik, die sich erst nach der Periode einer jüdischen, alttestamentlichen Parabolik die Elemente einer echt christlichen Sakramentalität angeeignet hat. Claudels „Ars poetica mundi" ist eine Liturgie, die ihre orphisch-mythologischen und heidnisch-irdischen Wurzeln nicht leugnen kann; sie findet überdies in den letzten Meditationen des Dichters zu einer naturphilosophischen Weltauffassung zurück. Die „anthro-

[29] Brief an G. Frizeau, 6. IX. 1905 (Paris 1952) 58.

pologischen Strukturen des Imaginären" spiegeln darin kosmisch-sakrale Aspekte wider, die ebenso zu den Archetypen eines C. G. Jung als auch zu einer christlichen Typologie führen. Es ist klar, daß die Analysen der Literaturkritik nur Vorarbeiten bilden, deren sachgemäße Deutung dem Religionsphilosophen zusteht. Es wird sich dann wahrscheinlich herausstellen, daß Claudels Seele auch ihre Nachtseiten hatte, daß seine Gedankenwelt – mag sie auch im majestätischen Aufbau einer „theologischen Ästhetik" der Ordnung, der Vorsehung und der Sinnhaftigkeit des Kosmos und der Geschichte kulminieren – auch dem Bewußtsein der ontologischen Begrenztheit, dem Unbehagen um das Dasein, der existentiellen Angst, dem Schauder vor der Kontingenz, der Revolte gegen die aufgezwungene Vergänglichkeit, dem Hadern mit Gott ihren nicht zu unterschätzenden Platz einräumt. Die Hoffnung ist für Claudel immer ein „wildes", beinahe verzweifeltes Begehren geblieben, die Freude keine angeborene Gabe, sondern wesentlich eine „Pflicht"; denn „der Stoff unseres ganzen menschlichen Dialogs ist schrecklich schwierig, verworren und enttäuschend: er beruht gänzlich auf einem Quiproquo".

Schluchzend und fluchend,
Liebe ich Dich, Abscheuliche,
Dich, meine ärgste Feindin,
O göttliche Wahrheit! (Juli 1953)

Dies zu kennen und zu erkennen kann zwar die Problematik der Claudel-Forschung nicht aufheben; es kann sie aber auf den Weg zu den echten Problemen führen, die der ganze, der christlich-heidnisch-tragische Claudel aufwirft.

Hans Rotter SJ

Naturrecht und Offenbarung

Die christliche Moralverkündigung kann nicht mit einer wörtlichen Übernahme biblischer Weisungen auskommen. Denn die Hl. Schrift hat zunächst eine ganz bestimmte Zeit mit ihrer spezifischen kulturellen Situation im Auge. Wir finden deshalb in der Bibel keine unmittelbare Antwort auf Fragen, die in der damaligen Zeit nicht aufgetaucht sind. Wir lesen nichts über Bevölkerungsexplosion, Atombombe, Organübertragung oder Menschenversuche. Andere Probleme tauchen zwar auf, aber in einem anderen sozialen und kulturellen Zusammenhang. So schreibt z. B. Paulus, daß die Frauen in den Gemeindeversammlungen schweigen sollen. Wenn sie etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen (1 Kor 14, 34 f.). Im gleichen Brief (1 Kor 11, 5) lesen wir, daß eine Frau, die mit unverschleiertem Haupt betet oder aus Eingebung des Geistes redet, ihr Haupt entehrt. In solche Bestimmungen ist ganz offensichtlich das Schicklichkeitsgefühl der damaligen Zeit eingeflossen. In einer anderen kulturellen Situation ist natürlich eine andere Verhaltensweise möglich oder sogar erfordert.

Nicht immer ist die Zeitgebundenheit biblischer Weisungen so deutlich zu erkennen. So hat man bis zum Beginn der Neuzeit geglaubt, das Zinsnehmen sei sündhaft. Man las das aus Stellen wie Ps 14, 5, Ez 18, 7 ff. und Lk 6, 34 heraus. Tatsächlich wäre Zinsnehmen in der wirtschaftlichen Situation, die die Hl. Schrift voraussetzt, Halsabschneiderei gewesen. In der veränderten Lage der Neuzeit erwies sich dagegen ein mäßiger Zinssatz als durchaus berechtigt und sittlich einwandfrei.

Gerade dieses Beispiel mit seiner interessanten Geschichte[1] könnte uns zu der Vermutung führen, daß noch wesentlich mehr Weisungen des Alten und Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition ähnlich zeitbedingt seien. Wenn man bedenkt, wie vielfältig etwa die Sexualmoral in den verschiedenen Kulturen ist[2], und wie sehr die jeweiligen Normen von sozialen, wirtschaftlichen und sonstigen veränderlichen Faktoren abhängen, dann drängt sich doch die Frage auf, ob nicht auch die eine oder andere Auffassung der christlichen Tradition zeitgebundener ist als man bisher annahm.

Solche Überlegungen machen verständlich, warum die Moraltheologie mit einer Bestandsaufnahme biblischer Weisungen nicht auskommt. Sie muß zu neuen Fragen

[1] Vgl. J. T. Noonan, Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung, in: Diakonia 1 (1966) 79–106.

[2] Vgl. z. B. F. X. Kaufmann, Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht, in: F. Böckle, Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966) 15–60.

eine Antwort suchen und muß zeitbedingte Normen auf ihre tiefere Begründung befragen, um sie sinngemäß auf eine veränderte Situation anwenden zu können. Die traditionelle Moraltheologie ist sich dieser Aufgabe durchaus bewußt gewesen. Die Lehrbücher enthalten neben den – meist viel zu knappen – biblischen Untersuchungen ausführliche naturrechtliche Überlegungen und Begründungen.

Dieses Verfahren ist aber offenbar nicht unproblematisch. Wird hier nicht die Offenbarung mit einer philosophischen Naturrechtslehre in unerlaubter Weise vermischt? Darf gar die Kirche in ihren Lehräußerungen naturrechtliche Gedankengänge mit dem gleichen Anspruch vertreten, wie sie es dort tut, wo sie sich auf die Hl. Schrift berufen kann? Ist es nicht eine Irreführung der Gläubigen, wenn ihnen Philosophie verkündet wird? Muß man nicht wenigstens zugeben, daß die Kirche, wenn sie Naturrecht verkündet, keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben darf?[3]

Andererseits ist aber auch zu bedenken: Wenn man zwischen Offenbarung und Naturrechtsethik einen unüberbrückbaren Unterschied ansetzt, dann verliert die Moral der Bibel mit der Wandlung der Welt immer mehr von ihrer Geltung; dann stellen sich in zunehmendem Maß ethische Fragen, die von der Offenbarung nicht mehr beantwortet werden können. Damit wird diese zu einer historischen Erscheinung, die für unsere Welt allmählich ihre Bedeutsamkeit verliert.

Die Frage nach dem Verhältnis der Offenbarung zur philosophischen Ethik ist also nicht zu umgehen. Es ist zunächst zu prüfen, ob die Hl. Schrift selbst hier weiterhilft, sei es in ihrem unmittelbaren Wortlaut oder in der Entfaltung durch Tradition und Theologie.

Die Stellung der Bibel zum Naturrecht

Eine unmittelbare Antwort auf unsere Frage nach dem Verhältnis von natürlichem und christlichem Sittengesetz kann von der Hl. Schrift nicht erwartet werden. Die Bibel kennt weder den Begriff eines natürlichen Sittengesetzes, also eines Sollensanspruchs, der sich aus dem natürlichen Sein des Menschen ergibt, noch macht sie sich genauere Gedanken über das Verhältnis geoffenbarter Wahrheiten zu philosophischen Überlegungen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Exegeten sich in unserem Problem nicht einig sind. Man muß ja auch bedenken, daß ein Verhältnis zwischen zwei Größen immer davon abhängt, wie jede der beiden Größen zu verstehen ist. Wer die Naturrechtsethik mit der Ethik der Stoa oder des Aristoteles gleichsetzt, wird zu anderen Ergebnissen kommen, als wer von einer modernen, personalen Philosophie ausgeht[4].

[3] Diese Meinung wird zur Diskussion gestellt von J. David, Kirche und Naturrecht – Versuch einer neuen Grenzziehung, in: Orientierung 30 (1966) 129–133; ders., Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Theologische Brennpunkte, Bd. 6/7, Frankfurt 1966) 71–89.

[4] Vgl. B. Schüller, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 493 f.

Dennoch lassen sich eine ganze Reihe bezeichnender Hinweise gewinnen. Zunächst bemüht sich die Hl. Schrift gar nicht, für möglichst viele Situationen eine konkrete Weisung zu geben. „Gleicht euch nicht dieser Welt an, vielmehr wandelt euch durch Erneuerung des Sinnes, um durch Erfahrung zu lernen, was der Wille Gottes ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene" (Röm 12, 2). Der Christ weiß demnach nicht einfach aus den Worten der Hl. Schrift, was er zu tun hat, sondern er kann den Willen Gottes aus der Erfahrung lernen.

Maßstab dafür, was zu tun ist, ist auch das Urteil der Außenstehenden, der Juden und Heiden (Röm 12, 17; 1 Kor 10, 32; 1 Thess 4, 12 u. a.). Erst recht kann Paulus voraussetzen, daß die Christen selber wissen, was sie zu tun haben, und nicht für jeden Einzelfall eine Weisung der Kirche benötigen: „Im übrigen, Brüder: was wahr ist, was würdig und recht, was rein, liebenswert, edel, was tugendhaft und was lobenswert ist: darauf richtet euer Sinnen und Trachten!" (Phil 4, 8).

Es läßt sich sogar feststellen, daß in den Paulusbriefen nicht nur das Gespür für Gut und Böse bei Christen und Nichtchristen vorausgesetzt wird, sondern daß ganze Abschnitte mit ethischen Weisungen auf nichtchristliche und nichtjüdische Quellen zurückzuführen sind. Am deutlichsten zeigt sich das bei den sogenannten „Haustafeln" (Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 22–6, 9; 1 Petr 2, 18–3, 7 usw.), sowie in den Tugend- und Lasterkatalogen (Gal 5, 22; Phil 4, 8; Eph 4, 2 f.; Röm 1, 29–31; 13, 13; 1 Kor 5, 10 f.; Gal 5, 19–21 usw.)[5]. Hier ist der Einfluß stoischer Popularphilosophie nicht zu übersehen.

Wir können also in der Hl. Schrift keine exakte Abgrenzung der christlichen Moral von nichtchristlichen Auffassungen feststellen. Wir finden vielmehr Gemeinsamkeiten mit nichtchristlicher Ethik und Anerkennung des Gewissensurteils von Außenstehenden. Damit bleibt aber noch die Frage offen, ob es daneben in der Bibel nicht auch Gebote und Weisungen gibt, die außerhalb des Christentums grundsätzlich nicht vorkommen oder vorkommen können und deshalb spezifisch christlich sind.

Manche Theologen bejahen diese Frage. Sie verweisen auf den Ruf zur Kreuzesnachfolge, auf das Gebot der Feindesliebe oder auf den Vorrang religiöser Pflichten gegenüber dem vierten Gebot. Der Beweis dafür, daß es sich hier um etwas ausschließlich Christliches handelt, ist allerdings noch nie erbracht worden. Freilich wird man im nichtchristlichen Bereich nicht die gleichen Formulierungen finden. Aber ist z. B. die Einsicht, daß der Mensch zur Liebe aufgerufen ist, daß echte Liebe auch die Bereitschaft zu Entsagung und Leid einschließt, daß man auch dem Feind gegenüber gewisse Verpflichtungen der Menschlichkeit hat, daß religiöse Pflichten höher stehen als die Pietät gegenüber den Eltern, wirklich nur dem Christen zugänglich? Wenn solche Erkenntnisse nur im Christentum ganz deutlich formuliert wurden, beweist das noch nicht, daß es sich dabei um spezifisch christliche Inhalte handelt. Um das zu demonstrieren, müßte Geschichtswissenschaft und Ethnologie herangezogen und ein ausrei-

[5] Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (München 1962) 195.

chendes apriorisches Argument beigebracht werden. Nun scheinen aber sowohl das ethnologische Material als auch philosophische und theologische Überlegungen in die entgegengesetzte Richtung zu weisen. Aus verständlichen Gründen müssen wir uns im folgenden auf eine philosophisch-theologische Untersuchung beschränken.

Die Einheit der Sittlichkeit

Es gibt eine Vielzahl sittlicher Handlungen und Vorschriften. Sie alle sind aber nur Verwirklichung und Ausdruck einiger weniger sittlicher Haltungen (Selbstlosigkeit, Dienstbereitschaft, Ehrlichkeit, Verantwortungsbewußtsein). Sittlich gesehen sind diese Haltungen entscheidend, nicht das konkrete äußere Tun als solches. Das wäre wertlos, wenn es aus Gleichgültigkeit oder gar aus schlechten Motiven geschähe. Eine offene, wahre Antwort auf eine Frage ist nur dann sittlich gut, wenn sie Ausdruck der Wahrhaftigkeit und nicht bloß Einfallslosigkeit ist, oder gar dem Wunsch entspringt, den Frager rasch zufriedenzustellen, um ihn wieder los zu werden. – Die einzelnen sittlichen Haltungen sind aber auch noch nicht das Letzte. Es kann jemand sehr umgänglich und gefällig sein auf Grund einer glücklichen Veranlagung oder etwa finanzieller Interessen. Auch diese Dienstbereitschaft ist zweideutig und sittlich nur insofern wertvoll, als sich hier ein Mensch aus seinem Innersten heraus frei zum Guten entschließt, insofern es sich also nicht bloß um eine natürliche Veranlagung oder um sittlich gleichgültige bzw. schlechte Motive handelt.

Die innerste personale Entscheidung zum Guten ist das eigentlich Gesollte in jeder sittlichen Norm, nicht die äußere, konkrete Tat als solche. Während es zahllose Formen sittlichen Handelns und hinter ihnen einige wenige sittliche Haltungen („Tugenden") gibt, stellt das innere Ja zum Guten das einigende Band der menschlichen Sittlichkeit dar. Man bezeichnet es in der Theologie gewöhnlich als „Liebe" (hier natürlich in einem viel umfassenderen Sinn zu verstehen als Sympathie und Eros). Die einzelnen Normen sind von Gott gewollt und verpflichtend um der Liebe willen, die darin wirksam werden soll. „Und wenn ich alles, was ich besitze, den Armen verteilte, und wenn ich meinen Leib hingäbe, daß er verbrannt werde, hätte aber nicht Liebe, es nützte mir nichts" (1 Kor 13, 3).

Wenn es christliche Gebote gibt, die sich wesentlich von jeder nichtchristlichen Ethik unterscheiden, dann muß dieser Unterschied auch im „Grund-Ja", in der Liebe, zur Geltung kommen, da ja hier die Mitte und das eigentliche Wesen des Sittlichen zu suchen ist. Ein Christ müßte wesentlich anders „lieben" als ein Nichtchrist. Daß eine konkrete Weisung der Hl. Schrift (z. B. eine bestimmte Ordnung der Ehemoral) außerhalb des Christentums nicht vorkomme, wäre demnach noch kein Argument für eine wesentliche Differenz, wenn sich nicht die innere Wertung der ehelichen Liebe, die hinter solchen Ordnungen steht, grundlegend unterscheidet, wenn also letztlich die nichtchristliche Ethik einen zentralen Lebenswert nicht bejahen kann, den der Christ

bejaht. Wenn man sich der Einheit der Sittlichkeit bewußt ist, dann wird man einen etwaigen Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Sittlichkeit sogar in erster Linie auf der Ebene der Grundentscheidung, also der Liebe als der „Form der Tugenden" suchen und erst als Folge davon auch in konkreten Einzelnormen.

Wenn wir fragen, worin das Besondere der christlichen Liebe besteht, dann kann die Antwort nur heißen, daß diese Liebe ihren Grund und ihr Ziel in Christus hat. Sie ist von der Gnade übernatürlich erhoben. Das ist nicht nur der Fall, wenn sich der Christ im Gebet ausdrücklich an den Herrn wendet, sondern auch, wenn er etwa ein Werk der Nächstenliebe tut, ohne dabei an Christus zu denken. „Wahrlich, ich sage euch: was ihr auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Eine solche „anonyme" Liebe zu Christus wird sogar der Normalfall im christlichen Leben sein. Es handelt sich dabei nicht um einen bloß natürlichen Akt, sondern die natürlich gute Handlung ist in unserer Heilsordnung immer von der Gnade getragen[6].

Wenn man die innere Einheit des sittlichen Lebens[7] ernst nimmt, kann man es nicht aufteilen in Freiheitsentscheidungen, die zur übernatürlichen Berufung Stellung nehmen, und solche, die rein natürlich bleiben. Dann gilt aber auch für Nichtchristen nur die Alternative, daß sie entweder überhaupt keine Gnade erhalten, oder aber in jedem sittlich guten Akt tatsächlich schon aus der Gnade handeln. Die erste Möglichkeit schließt praktisch das Heil der Nichtchristen überhaupt aus und kann deshalb heute in der katholischen Theologie nicht mehr vertreten werden. So bleibt nur die Annahme, daß auch das sittlich gute Handeln des Nichtchristen immer von der Gnade Christi getragen ist, aus ihm seine Kraft empfängt und in ihm sein letztes Ziel hat.

Diese grundsätzliche übernatürliche Finalisierung der sittlichen Akte setzt voraus, daß jeder Mensch auch verpflichtet ist, die ihm angebotene Gnade anzunehmen. Wenn dieses Sollen nicht etwas völlig Unbewußtes ist (was dem Wesen der Sittlichkeit widerspräche), dann muß es in der Gewissenserfahrung impliziert sein. Die tatsächliche Gewissensreflexion bei Christen und Nichtchristen ist also nie etwas rein Natürliches.

Wenn wir aber nun annehmen dürfen, daß auch der Nichtevangelisierte das Heil erlangen und übernatürlich erhobene Akte setzen kann, dann müssen wir einen wesentlichen Unterschied zwischen seinem sittlich guten Handeln und dem eines nicht ausdrücklich an Gott denkenden Christen leugnen. In beiden Fällen handelt es sich um eine „anonyme" Liebe zu Christus.

Wir können hier aber nicht jeden Unterschied bestreiten. Es besteht ja mindestens die Möglichkeit, daß ein Christ, der es mit seinem Glauben ernst meint, von seinem nur durch die Wortoffenbarung möglichen besonderen Verhältnis zu Christus so ge-

[6] Vgl. G. Muschalek, Natürlichkeit und Menschlichkeit – Bemerkungen zur Lehre von den natürlich guten Akten, in: Gott in Welt – Festgabe für K. Rahner, II (Freiburg 1964). Muschalek beruft sich auch auf K. Rahner und P. Schoonenberg.

[7] Näheres dazu bei H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Quaestiones disputatae 30, Freiburg 1966).

prägt ist, daß sich tatsächlich seine sittliche Erkenntnis und sein konkretes Handeln von dem eines Nichtchristen auch dann unterscheiden, wenn der Gedanke an Christus nicht explizit ist. Aber es wäre dann doch nicht so, daß speziell christliche Normen existierten, die grundsätzlich anders geartet wären als naturrechtliche Forderungen.

Das Naturrecht als Voraussetzung der Offenbarungsmoral

Zum gleichen Resultat kommen wir auch durch eine weitere Überlegung[8]. Wenn Christus uns als sein Hauptgebot eine „Kefra" aufgetragen hätte, dann wären wir unfähig, dieses Gebot zu erfüllen, weil wir das Wort nicht verstehen. Christus kann und will uns nur etwas befehlen, was wir auch verstehen und dann ausführen können. Das ist aber nur dann der Fall, wenn der entscheidende Begriff uns schon vor dem Empfang des Auftrags Christi bekannt ist. Wenn er uns das Gebot der Liebe gibt, dann verstehen wir es, weil wir schon vorher gewußt haben, was Liebe ist. Die Offenbarungsmoral kann also nur Gebote enthalten, die schon unserer natürlichen Erkenntnis zugänglich sind.

Wir müssen noch weiter gehen: Wenn es sich in der Offenbarungsmoral um eine verantwortbare Sittlichkeit handeln soll und nicht bloß um eine irrationale Gymnastik, dann müssen die Gebote Christi auch in ihrer Werthaftigkeit durchschaubar sein. Es müssen Weisungen sein, die von unserem Gewissen nicht als schlecht oder als absolut sinnlos, sondern als wertbezogen und deshalb verpflichtend erkannt werden können. Deutlicher ausgedrückt: Die Gebote der Offenbarung müssen als mögliche Realisierung von „Liebe" erkannt werden können. Daß sich die Moral der Hl. Schrift tatsächlich so versteht, scheint uns offenkundig zu sein. „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt" (Röm 13, 8; vgl. Gal 5, 14). Das bedeutet nicht Bindungslosigkeit und Willkür, sondern ständige Verpflichtung und Verantwortung vor Gott und dem Mitmenschen. Es gibt kein Gebot im Neuen Testament, das nicht als Verpflichtung der Liebe zu verstehen wäre[9].

Hier ist freilich die gleiche Einschränkung zu machen wie oben: Der Mensch muß zwar von seiner natürlichen Erkenntnis, von seinem Gewissen her ein Verständnis für die Gebote der Offenbarung mitbringen. Aber die Radikalität, mit der ihn Christus anspricht, der Zusammenhang, in dem die einzelnen Gebote stehen, geht über das hinaus, was der Mensch von Natur aus explizit weiß. Dennoch bleibt es dem Menschen möglich, wenn er die Gebote Christi einmal vernommen hat, sie auch von naturrecht-

[8] Dieses Argument wird ausführlich entfaltet bei B. Schüller, a.a.O. 492 f.; ders., Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? in: Lebendiges Zeugnis 1965, 47–52.

[9] Auch das Verbot der Scheidung bzw. der Wiederverheiratung Geschiedener ist „nicht als isolierte Gesetzesnovelle zu verstehen, sondern als eine letzte Konsequenz der Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat und von seinen Jüngern im Zeichen seines Reiches fordert". (F. Böckle, Das Naturrecht im Disput 144.)

lichen Überlegungen her als sinnvoll und verpflichtend nachzuvollziehen. Der Philosoph wird also die sittliche Botschaft der Hl. Schrift als eine Vertiefung und Radikalisierung des Naturrechtsdenkens, nicht aber als etwas völlig anderes auffassen.

Jesus und das sittliche Naturgesetz

Man kann die Frage nach dem Verhältnis von natürlichem und übernatürlichem Sittengesetz von dem Menschen her zu beantworten suchen, der die christliche Botschaft empfängt. Man kann diese Frage aber auch bei Jesus Christus selber stellen. Woher hat er seine sittliche Einsicht empfangen? Verkündet er uns willkürlich improvisierte Gesetze, hat er „angeborene Ideen", die mit seiner Menschheit zunächst nichts zu tun haben, oder ist sein menschliches Gewissen die ausschließliche Erkenntnisquelle seiner Moralbotschaft?

Auf die erste der drei genannten Möglichkeiten brauchen wir kaum einzugehen. Christus kam, um uns in Dienst und Hingabe zu erlösen, nicht, um uns unnötig hin und her zu kommandieren. Er hat uns keine Gebote gegeben, die nicht von Gott oder von der Sache her begründet waren. Das will aber nicht ausschließen, daß der Herr konkrete Entscheidungen getroffen hat, die von der Sache her offen waren, ähnlich, wie der Staat z. B. auf öffentlichen Straßen den Rechtsverkehr vorschreibt, weil hier eine einheitliche Regelung notwendig ist, obwohl auch der Linksverkehr möglich wäre. Wenn in der Hl. Schrift entsprechende Anordnungen enthalten sind, dann sind sie zwar in ihrer konkreten Form nicht naturrechtlich abzuleiten, aber sie bleiben doch im Rahmen des natürlichen Sittengesetzes.

Die zweite Möglichkeit, die Annahme angeborener Ideen, ist schon näher ins Auge zu fassen, wenn sie auch von der modernen Exegese und Dogmatik her nicht sehr wahrscheinlich ist. Man sucht heute nach einer neuen Antwort auf die Frage nach Wissen und Bewußtsein Jesu. Man will dem Zeugnis der Evangelien gerechter werden, wo Jesus fragt, zweifelt, lernt, überrascht oder erschüttert ist und sich von Gott verlassen fühlt. Man sieht das Besondere seiner menschlichen Erkenntnis[10] in seiner Gottunmittelbarkeit, die ein ganz eigenartiges Ich-Bewußtsein und von daher auch ein anderes Verhältnis zu den einzelnen Denkinhalten bedingt, ohne daß diese aber auf grundsätzlich andere Weise aktualisiert werden, als das eben auch sonst in der menschlichen Erkenntnis der Fall ist. Wir brauchen also bei Jesus nicht eine Unzahl von eingeborenen Ideen anzunehmen, was der Geschichtlichkeit einer echt menschlichen Erkenntnis widerspräche. Die Verkündigung Jesu ist demnach nicht als die Weitergabe eines aus der Präexistenz in die Welt mitgebrachten Wissens oder auch eines Wortdiktates („dictatio verbalis") vom himmlischen Vater her zu verstehen, sondern eher als die Ausdeutung von Jesu Gott- und Weltverständnis im Licht seines Selbstbewußtseins.

[10] Vgl. H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (Quaestiones disputatae 31, Freiburg 1966) mit der dort angegebenen Literatur.

Für unser Problem bedeutet das, daß Jesus sein formulierbares Wissen um Gut und Böse aus seiner eigenen Erfahrung, d. h. aus seinem menschlichen Gewissen schöpft. Die Moralbotschaft Christi erweist sich damit als eine Gewissensethik. Ihr oberster Satz ist identisch mit dem Grundprinzip jeder Gewissenserkenntnis: Tue das Gute und meide das Böse! Das konkretisiert sich dann im Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe, deren einzelne Verwirklichungen die konkreten Weisungen ausmachen. Das Besondere der Gewissenserkenntnis Jesu besteht also nicht darin, daß Jesus zu Erkenntnisinhalten kommt, die nichts mit einer natürlichen Sittlichkeit zu tun haben, sondern darin, daß er seine Gewissenserfahrung mit einer unüberbietbaren Sicherheit ausdeuten konnte. Wenn wir Jesus die Freiheit von jeder Sünde zuschreiben, dann können wir auch von daher auf eine unfehlbare Sicherheit seines Gewissens schließen, das nicht durch die Sünde verbildet oder durch einen Mangel an Gottverbundenheit geschwächt war.

Natürlich geht es nicht nur darum, daß Jesus in umstrittenen moralischen Fragen eine sichere und richtige Antwort geben konnte, sondern auch darum, daß sich seiner Weisheit Einsichten erschlossen, die der Mensch sonst vielleicht ahnen, aber nicht mit der gleichen Sicherheit formulieren und jeder anderen Meinung entgegensetzen kann.

Theologie der Sittlichkeit

Das entscheidend Neue, das die Hl. Schrift über Sittlichkeit aussagt, liegt aber gar nicht sosehr in der Formulierung bestimmter Verhaltensnormen oder in der Aufstellung eines Systems, das in seiner Weisheit und Tiefe jeden anderen Sittenkodex übertrifft. Es geht vielmehr um eine neue Theologie der Sittlichkeit. Christus macht nicht Verhaltensweisen, die vom Naturrecht her als gut erscheinen, zur Sünde, sondern er offenbart die theologische Dimension des sittlichen Vergehens. Er erklärt, daß ein Unrecht gegen die Mitmenschen ein Unrecht gegen ihn selber ist (Mt 25, 45). Er verweist auf die Strafe im Jenseits (Mt 5, 22. 29 f.; 13, 41 f. 50; 18, 8 f.; 25, 41 usw.), die dem Bösen zuteil wird. Dem entspricht die Deutung der guten Handlungen, die ebenfalls eine Stellungnahme zu Christus einschließen (Mt 25, 40) und zum ewigen Leben führen (Mt 5, 12; 25, 46; 1 Kor 15, 22; Kol 3, 4; 1 Thess 5, 10 usw.), das als Teilnahme am Leben Christi, als Gottverähnlichung (1 Jo 3, 2) aufzufassen ist. Diese theologischen Bestimmungen sind nicht nur theoretisch von Interesse, sondern sie schließen jede oberflächliche Mißdeutung der Sittlichkeit aus, etwa im Sinn einer bloßen Werkgerechtigkeit, wo Glaube und Liebe gegenüber der äußeren Ableistung von Verpflichtungen in den Hintergrund treten.

Durch all das wird aber der Charakter der christlichen Moral als einer Gewissensethik nicht aufgehoben. Auch die theologischen und eschatologischen Aussagen über die Sittlichkeit führen nicht zu konkreten Normen, die der Gewissenserfahrung unabhängig von der Wortoffenbarung völlig fremd wären. Es handelt sich hier um das

gleiche Problem wie in der dogmatischen Frage des impliziten Glaubens und des sogenannten „anonymen Christen". Wie ein Glaubensakt immer mehr enthält, als er satzhaft aussagt, so enthält auch das Ja zum Anspruch des Gewissens theologische und eschatologische Beziehungen, die nicht ohne die Hilfe der Wortoffenbarung explizit gemacht werden können. Die Naturrechtsethik steht also zur sittlichen Botschaft der Offenbarung im selben Verhältnis wie der implizite Glaube zum expliziten.

Von hier aus wird die Einheit und die Verschiedenheit von natürlichem und christlichem Sittengesetz wohl am besten deutlich. Die Wortoffenbarung bringt eine Explikation der Gewissenserfahrung, wie sie in dieser Tiefe und in diesem Ausmaß sonst nicht möglich ist. Jede Erkenntnis, besonders auf sittlichem Gebiet, bedeutet aber eine Veränderung der Situation, eine Vertiefung der Verpflichtung oder die Schaffung einer neuen Pflicht, da das Gewissen nur an die Normen gebunden sein kann, die es tatsächlich erkennt. In diesem Sinn kann man von einer spezifisch christlichen Moral sprechen. Auf der anderen Seite handelt es sich aber in der Wortoffenbarung um eine Explikation dessen, was in der Gewissenserfahrung immer schon einschlußweise enthalten ist. Insofern bringt das Christentum keine neuen, d. h. der Gewissensethik fremden Inhalte.

Folgerungen

Die sittliche Botschaft der Bibel ist als eine Gewissensethik aufzufassen. Das allgemeine Grundprinzip der Gottes- und Nächstenliebe hat notwendig überzeitliche Geltung. Die konkrete Verwirklichung hängt dagegen teilweise vom Wandel der Situation und der Geschichte ab. Gerechtigkeit kann einmal verlangen, daß man ein Darlehen ohne Zins gibt, in einer anderen Lage kann Zins erlaubt sein. Verantwortete Elternschaft kann im 20. Jahrhundert etwas anderes bedeuten als im Mittelalter. Nie aber handelt es sich um eine „rein natürliche" Ethik, sondern um konkrete Verwirklichungen der Nächstenliebe, also um die Erfüllung des Gebotes Christi.

Deshalb ist hier das Lehramt der Kirche auch dann zuständig, wenn es sich nicht auf ein unmittelbares „Rezept" der Bibel, sondern nur auf das Gebot der Nächstenliebe berufen kann. Die Kirche kann eine in moderner Begrifflichkeit vorgenommene Neuinterpretation einer dogmatischen Lehraussage als ihrem Glauben entsprechend oder widersprechend beurteilen. Ebenso kann sie aber auch aus ihrer sittlichen Erfahrung heraus ein Gespür dafür entwickeln, ob eine bestimmte Verhaltensweise dem Gebot Christi gemäß ist oder nicht.

Daß die Geschichte der kirchlichen Moralverkündigung stärkere Schwankungen aufweist als die übrige Dogmenentwicklung, liegt in der Natur der Sache. Denn eine moraltheologische Aussage enthält in viel weiterem Umfang eine „Theologie irdischer Wirklichkeiten" und ist deshalb auch situationsbedingter als etwa eine christologische Lehre. Das kirchliche Lehramt würde auch einem Irrtum verfallen, wenn es eine zeit-

bedingte Sittennorm der Hl. Schrift (z. B. 1 Kor 11, 10) zu allen Zeiten als bindendes göttliches Gebot verkündete.

Wie die Unfehlbarkeit des Papstes nicht als Allwissenheit in theologischen Fragen verstanden werden darf, so auch nicht die grundsätzliche Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in Naturrechtsfragen als eine Fähigkeit, über jedes Problem jederzeit mühelos richten zu können. Die einzelnen Sachgebiete, wie Politik, Kunst, Wissenschaft, Sport usw., haben ihre Eigengesetzlichkeit, die heute dem Theologen zum großen Teil fremd ist. Er muß es deshalb weithin dem sittlichen Urteil des Laien überlassen, eine Antwort auf ethische Fragen seines Fachbereichs zu finden.

Wenn wir die sittliche Botschaft der Hl. Schrift als eine Gewissensethik auffassen, dann ergibt sich daraus, daß das Gewissen auch das hermeneutische Prinzip[11], also der Maßstab der Auslegung der biblischen Ethik für die jeweilige Zeit ist. Eine solche Aussage wird allerdings in dem Augenblick gefährlich oder sogar falsch, wo man das Gewissen und damit auch den Menschen rein individualistisch und ungeschichtlich versteht. Gewissenserkenntnis ist nicht ein punktförmig und isoliert in der Welt stehender Vorgang, sondern eine Erkenntnis, die in vielfältiger Weise mitbedingt ist von zwischenmenschlichen Beziehungen und vom gesamten Weltverständnis[12], das ja nie vom Individuum allein her erklärt werden kann. Deshalb sind auch Gewissen und kirchliches Lehramt (als Fortsetzung des Gewissens Christi) nicht einander entgegengesetzte, sondern aufeinander bezogene Größen. Nur so scheint uns ein geschichtliches Verständnis christlicher Moral möglich zu sein und damit auch eine glaubwürdige Verkündigung der sittlichen Botschaft Christi für unsere Zeit.

[11] Von einem anderen Ansatz her kommt auch G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen ^{3}1967) 348, zu der These: „Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen."

[12] Vgl. dazu G. Ebeling, Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube 429–446.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Zum Selbstverständnis unserer Landwirtschaft

Das Thema dieses Beitrags lautet: „*Zum* Selbstverständnis unserer Landwirtschaft". Genau zu diesem Thema will ich versuchen, einiges zu sagen, keineswegs aber mir anmaßen, *das* Selbstverständnis der Landwirtschaft auszusprechen. Ich bin nicht Agrarwissenschaftler, gehöre auch schon mehr als fünfzig Jahre dem landwirtschaftlichen Lebensbereich nicht mehr an. Ich meine, *das* Selbstverständnis der Landwirtschaft muß die Landwirtschaft selber uns erschließen; sie selbst ist dazu berufen, uns Auskunft darüber zu erteilen; einmal, indem sie mit ausdrücklichen Worten sich darüber äußert, wie sie selbst sich versteht, wie sie ihre Lage, ihre Aufgabe im Ganzen von Wirtschaft, Volk, Gesellschaft, Staat, ja, heute wird man hinzufügen müssen, im Weltganzen versteht.

Ihre eigenste Sache ist es, uns darüber Auskunft zu geben. Diese Auskunft gibt sie uns aber verhältnismäßig selten durch ausdrückliche Erklärungen. Gewiß ist die Zeit solcher ausdrücklicher Erklärungen vorbei. Es war die Zeit, wo mit Blut- und Bodenmystik bramarbasiert wurde. Vielleicht aber hat die Landwirtschaft noch nicht recht herausgefunden, wie sie uns in wohlgesetzten Worten ihr Selbstverständnis erläutern könnte. Doch äußert sich der Mensch nicht nur in Worten, sondern auch in seinem Verhalten, in seinen Taten. Dieses Verhalten, diese Taten sind zwar nicht in jedem Fall schlüssig, aber oft ungemein aufschlußreich. Darum können wir, die Nicht-Landwirte, es wohl unternehmen, das Verhalten der Landwirtschaft auf seine Schlüssigkeit zu prüfen. Wir fragen uns: Was können wir daraus entnehmen hinsichtlich dessen, wie die Landwirtschaft sich selber versteht und wie sie verstanden sein will?

Wir Nicht-Landwirte können auch und sind gewiß dazu berechtigt, unmittelbar an die Landwirtschaft Fragen zu stellen, besonders dann, wenn ihr Verhalten oder das Verhalten ihrer Vertreter, ihrer Wortführer uns zu Bedenken und Zweifeln Anlaß gibt. Richten wir in dieser Weise an die Landwirtschaft unsere Fragen, so mag ihr das vielleicht Veranlassung bieten, über Dinge, die sie möglicherweise bei sich selber noch nicht ins reflexe Bewußtsein gehoben hat, nachzudenken, um sich in den Stand zu setzen, darüber eine überlegte und genau bestimmte Auskunft zu erteilen. So kann es geschehen, daß wir durch solch drängendes Fragen eine Gruppe im Volksganzen dazu veranlassen, tiefer in ihr eigenes Selbstverständnis einzudringen, sich klarer darüber Rechenschaft zu geben, vielleicht sogar es in diesem oder jenem Punkt zu berichtigen.

Man nehme mir nicht übel, wenn ich sage: Die Art und Weise, wie nicht selten die Wortführer der Landwirtschaft auftreten, ist nicht dazu angetan, der Landwirtschaft eine gute Meinung bei den Nicht-Landwirten, bei der Verbraucherschaft zu verschaffen.

Im Gegenteil. Die Landwirtschaft genießt den Ruf – ob zu Recht oder Unrecht, darüber habe ich nicht zu entscheiden, sondern ich stelle bloß die Tatsache fest –, sie sei nicht nur sehr anspruchsvoll, sondern setze auch ihre Forderungen mit einer ungewöhnlichen Härte durch, unter Umständen zu Lasten anderer Gruppen, im Ergebnis zu Lasten des Volksganzen. Die Wortführer der Landwirtschaft bedienen sich gelegentlich einer Sprache, die so klingt, als ob nicht etwa die Landwirtschaft dazu da sei, um uns zu ernähren, soweit sie das zu leisten vermag, sondern beinahe so, als ob wir, die Nicht-Landwirte, die Verbraucherschaft, dazu da wären, um uns von der heimischen Landwirtschaft ernähren zu lassen und ihr das, was sie uns anbietet, abzunehmen, und zwar zu den Preisen und den Bedingungen, zu denen sie es uns zu überlassen für gut befindet, und dies auch dann, wenn etwa die Landwirtschaft anderer Länder in der Lage und gewillt ist, uns billiger und vielleicht sogar besser zu versorgen. In Verbraucherkreisen geht ein etwas boshaftes Scherzwort um: Das Bundesministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten, abgekürzt BELF, müßte die Buchstabenfolge dieser Abkürzung ändern; das große F am Ende müßte man als kleines f vorne an die zweite Stelle setzen und dann lesen: Bundesministerium für Ernährung der Landwirtschaft.

Das ist ein etwas boshaftes Scherzwort; aber wenn solch boshafte Scherzworte in Umlauf kommen, liegt meistens ein Anlaß vor. Es muß etwas im allgemeinen Bewußtsein vorhanden sein, worauf ein solches Wort anspielt; andernfalls findet es keinen Anklang. Wie gesagt, ich habe Besorgnis, daß die Wortführer der Landwirtschaft durch die Art ihres Auftretens, durch die Härte und Maßlosigkeit, wie sie uns Nicht-Landwirten erscheint, der deutschen Landwirtschaft einen schlechten Dienst erweisen zu Lasten ihres Rufes. Was aber zu Lasten des Rufes geht, schadet den Entfaltungsmöglichkeiten. Der gute Ruf, den ein einzelner oder eine Gruppe in der Gesellschaft genießt, ist einer der bedeutendsten Aktivposten. Diesen guten Ruf soll man mit großer Sorgfalt pflegen; vor allem sollte man nach besten Kräften alles vermeiden, was den Eindruck erwecken könnte, man leide an übersteigertem Selbstbewußtsein, oder im Selbstverständnis einer Gruppe stehe nicht an erster Stelle das Bewußtsein: Wir sind ein Glied im Ganzen, und als Glied im Ganzen kann unsere Stellung keine andere sein als eine dienende. Ich fürchte, daß in weiten nichtagrarischen Kreisen durch die Art und Weise, wie Interessen der Landwirtschaft vertreten worden sind, deren Berechtigung sich bei unbefangener Prüfung vielleicht als strittig erweisen würde, ein ungünstiger Eindruck, ja ein Widerwille erweckt worden ist mit der Folge, daß auch zweifellos berechtigte Forderungen nur knirschend erfüllt werden, die man im anderen Fall vielleicht freudiger und großherziger zu erfüllen bereit gewesen wäre.

So möchte ich jedenfalls die Möglichkeit offen halten, daß das Selbstverständnis, das unsere Landwirtschaft von sich selber hat, ein besseres und zutreffenderes ist als dasjenige, das man aus manchen Verhaltensweisen ihrer Wortführer erschließen zu müssen glaubt.

Darum sei mir gestattet, hier einige Fragen an unsere Landwirtschaft zu richten und in diese Fragen einiges einfließen zu lassen über die Voraussetzungen, von denen ausgehend, wenn ich recht sehe, nach einer rechten Antwort gesucht werden müßte.

Selbstversorgung und Fremdversorgung

Wir Nicht-Landwirte haben uns mit der Landwirtschaft über eine Reihe sehr wichtiger Dinge auseinanderzusetzen. Ich nenne an erster Stelle zwei Stichworte: Selbstversorgung und Fremdversorgung. Selbstverständlich ist jeder Landwirt in einem gewissen Grad Selbstversorger. Unsere landwirtschaftliche Bevölkerung, die nicht wie in manchen heute noch vollagrarischen Ländern die Gesamtheit der Bevölkerung ausmacht, sondern nur eine Minderheit darstellt, betätigt sich notwendigerweise in größerem Umfang in der Fremdversorgung. Mit der nüchternen Erkenntnis, daß der Landwirt selbstverständlich Selbstversorger ist, auch wenn er einen Teil seines eigenen Lebensmittelbedarfs nicht aus der eigenen Wirtschaft deckt, ist es jedoch nicht getan.

Im Bewußtsein der Nicht-Landwirte ist das Wort „Selbstversorger" heute noch belastet. Wir alle wissen, was die Unterscheidung zwischen Selbstversorger und Fremdversorger in der Zeit der Lebensmittelknappheit bedeutet hat. Diejenigen, die damals nicht Selbstversorger waren, haben es bis zum heutigen Tag noch nicht verschmerzt und nicht völlig vergessen können, wie damals breite Kreise der Landwirtschaft, nicht vereinzelte Ausnahmen, die Position der Selbstversorgung verstanden und zu ihrem Vorteil wahrgenommen haben. Rufen wir uns in die Erinnerung zurück – und man sei mir nicht böse, wenn ich in einem gewissen Sinn alte Wunden aufreiße –, erinnern wir uns, wie in den Jahren 1945, 1946, 1947 und auch noch 1948 die städtische Bevölkerung auf das Land hinausgezogen ist, wie diese ungenügend ernährten, mangelhaft gekleideten, körperlich und seelisch überstrapazierten Menschen noch diese weiten, mühseligen Wege aufs Land unternehmen mußten, um dort – nicht für Geld, denn das Geld war damals nichts wert, sondern für gute Worte *und* gute Dinge – etwas Lebensmittel zu erlangen. Wenn damals unsere deutsche Landwirtschaft es auf sich genommen hätte, den Städtern, den Nicht-Landwirten, das zu bringen, was diese mit einer Völkerwanderung nutzloser Kräftevergeudung sich bei den Landwirten holen mußten, dann könnten wir uns heute über Fragen der Agrarpolitik auf einer ganz anderen Grundlage, vor allem auf einer emotional ganz anderen Grundlage unterhalten.

Die Landwirtschaft befindet sich heute in der für sie günstigen Position, daß außer ihr noch eine zweite Gruppe innerhalb unserer Volkswirtschaft die gleiche oder doch eine ganz ähnliche Argumentation vorträgt: die Energiewirtschaft, der Bergbau. Allerdings: Das Sicherheitsargument, das man früher in die Waagschale warf oder werfen konnte, ist heute fragwürdig geworden; gegen Wasserstoffbomben hilft weder die heimische Ernährungsversorgung noch die heimische Energieversorgung; in diesem äußersten Fall sind all unsere Probleme gegenstandslos. Soweit es sich aber nicht um

diesen äußersten Fall handelt, müssen wir doch in aller Sachlichkeit und Vernunft miteinander über die Dinge reden, und hier verknüpft sich das Problem Selbstversorgung und Fremdversorgung mit einem Weltproblem.

Obzwar ein Widersinn, ist es doch Tatsache, und wir müssen diese Tatsache feststellen: In den überaus dichtbevölkerten industrialisierten Gebieten produziert die Landwirtschaft so viel, daß man sich wegen der Überproduktion Sorgen machen muß; in den rein agrarischen Ländern dagegen, die bei weitem nicht so dicht bevölkert sind wie unsere hochindustrialisierten Länder, in diesen Ländern leiden die Menschen Hunger – und diese hungerleidenden Menschen machen drei Fünftel der Gesamtmenschheit aus. Diese Tatsache ist wohl noch lange nicht in dem Grad in unser aller Bewußtsein oder gar in die öffentliche Diskussion des ganzen Problemkreises eingedrungen, wie es von Rechts wegen sein müßte.

Auch die Völker der EWG, die einer Selbstversorgung im EWG-Raum so nahegekommen sind, daß schon Fragen der Überversorgung auftauchen, müßten doch erfüllt sein von dem Bewußtsein: Wir gehören zu der bevorzugten Minderheit, die imstande ist und sich dazu berufen sieht, die Fremdversorgung der hungernden drei Fünftel der Menschheit auf die eigenen Schultern zu nehmen und es dahin zu bringen, daß diese Menschen satt werden. Eine Agrarpolitik, die diese Dimension nicht sieht, sie am Ende gar abschreibt und sich statt dessen nur um bloße EWG-Probleme herumrauft, verrät eine Kurzsichtigkeit und Engstirnigkeit, die wir uns aus reinem Selbsterhaltungsinteresse nicht gestatten können, selbst wenn es menschlich möglich wäre, uns um den Hunger und die Not dieser drei Fünftel der Menschheit nicht zu kümmern.

Rückläufige Entwicklungen

Man erlaube mir eine weitere Frage. Sind der deutschen Landwirtschaft eine Reihe von Erkenntnissen im Bewußtsein gegenwärtig, die für ihr Selbstverständnis unter den heutigen Umständen von entscheidender Bedeutung sind? Namentlich solche Erkenntnisse, die schmerzlich sind und die man darum gern aus dem Bewußtsein verdrängt? Wir alle neigen ja dazu, Dinge, die für uns beschämend oder sonstwie unangenehm sind, vor denen wir uns scheuen oder die wir fürchten, so gut es geht aus unserem Bewußtsein zu verdrängen; beseitigt sind sie damit aber noch nicht.

Im „Grünen Bericht" sind einige solcher Erkenntnisse ausgesprochen. Daß das geschieht, ist sehr zu begrüßen; aber damit, daß im Grünen Bericht dieses oder jenes steht, ist meine Frage erst angerissen, noch nicht erledigt. Nach wie vor frage ich: Steht das auch im Bewußtsein der Menschen dieser großen Bevölkerungsgruppe, die wir die deutsche Landwirtschaft nennen? So zum Beispiel, daß der Anteil der landwirtschaftlichen Erwerbsbevölkerung an der Gesamtbevölkerung nicht nur relativ, sondern so gut wie sicher auch absolut abnehmen wird? Mit der relativen Minderung des Anteils findet man sich verhältnismäßig leicht ab. Sie bedeutet nur, daß andere Bevölkerungs-

gruppen schneller wachsen, und das tut nicht weh, im Gegenteil, es verbessert die Aufstiegsaussichten der nachgeborenen Kinder. Anders wenn die eigene Gruppe nicht nur langsamer wächst und infolgedessen relativ abnimmt, sondern wenn man sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen hat, daß sie bereits absolut abgenommen hat und menschlicher Voraussicht nach, jedenfalls in unseren hochindustrialisierten Ländern, auch weiterhin absolut abnehmen wird; sich damit abzufinden, fällt ohne weiteres nicht so leicht.

Nichtsdestoweniger müssen wir den Sachverhalt und die mutmaßliche Entwicklung unbefangen und unvoreingenommen ins Auge fassen. Auf keinen Fall darf man den Forschern und den Vertretern der Wissenschaft, die, gestützt auf Gründe, eine solche Prognose stellen, böse sein, noch weniger ihnen die materiellen Voraussetzungen für die Fortsetzung ihrer wissenschaftlichen Forschungsarbeit nur deswegen unter den Füßen wegziehen, weil die Ergebnisse ihrer Forschung nicht sympathisch und nicht willkommen sind. Ist die deutsche Landwirtschaft wenigstens bereit, sich mit dieser Frage in aller Unvoreingenommenheit auseinanderzusetzen, nicht mit Gewalt eine Entwicklung erzwingen oder Erkenntnisse über künftige Entwicklungen kommandieren zu wollen, sondern sich den Dingen zu stellen und sich Rechenschaft zu geben: Was können wir tun und was haben wir zu tun angesichts dieser und jener Tendenzen, die vielleicht stärker sind als unser Wille und aus denen wir daher Konsequenzen in einer Richtung ziehen müssen, die bisher vielleicht in unseren Überlegungen noch keine Rolle gespielt haben?

Eine weitere Frage: Ist im Bewußtsein unserer Landwirtschaft die Erkenntnis gegenwärtig, daß der Anteil der Landwirtschaft an unserer Versorgung um so geringer wird, je mehr unser Wohlstand steigt, je reichlicher und besser wir mit Gütern versehen sind? Das ist eine Erkenntnis, die anzunehmen schwerfallen kann. Wie schwer fällt es einem Professor, sich der Erkenntnis zu erschließen, daß das Fach, das er vertritt, nicht mehr die gleiche Bedeutung haben soll, die es einmal besessen hat! Nun, dann kann man wohl verstehen, daß es der Landwirtschaft nicht leicht eingeht, sich damit abzufinden, daß ihr Anteil an der Versorgung und damit natürlich die Bedeutung, die ihr im Bewußtsein der Bevölkerung zukommt, sich rückläufig entwickelt und gar nicht anders entwickeln kann.

Mag man vielleicht noch daran zweifeln, ob die landwirtschaftliche Erwerbsbevölkerung absolut zurückgehen wird – ich persönlich zweifle nicht daran, aber vielleicht kann man daran noch zweifeln –, an diesem letzteren ist gar kein Zweifel möglich aus zwei Gründen, denen sich keiner verschließen kann. Der erste Grund ist dieser: Die nicht landwirtschaftlich produzierten Güter nehmen immerfort zu, die Kapazität des Menschen, Agrarprodukte zu konsumieren, ist begrenzt. Soweit es sich nicht um die unterernährten Teile der Weltbevölkerung handelt, läßt sie sich nur der Qualität, nicht der Quantität nach steigern. Güter anderer Art dagegen, also eben die nicht landwirtschaftlich produzierten Güter, werden ins praktisch Unermeßliche vermehrt, und der ganze Komfort unseres Landes besteht mehr und mehr in einer Fülle industrieller, das heißt nicht landwirtschaftlicher Güter. Dazu kommt als zweiter Grund, daß selbst die

Bedürfnisse, die früher von der Landwirtschaft gedeckt wurden, in steigendem Maß von der industriellen Technik sowohl besser als auch billiger befriedigt werden. Man denke, um nur ein Beispiel zu nennen, an unser Verkehrsbedürfnis: Früher hat die Landwirtschaft die Gespanne gestellt, mit denen wir unsere Reisen ausführten, heute sind es Eisenbahn, Auto und Flugzeug, deren wir uns zur Befriedigung des gleichen Bedürfnisses bedienen.

Die Landwirtschaft, die in früheren Zeiten einmal nicht nur im Vordergrund stand, sondern geradezu das ein und alles war, tritt mit dem, was sie uns an Produktion darbietet, heute mehr und mehr in den Hintergrund. Hat die Landwirtschaft sich mit diesen Tatsachen – denn hier handelt es sich nicht um Prognosen, sondern um eindeutige Tatsachen – innerlich so auseinandergesetzt, daß sie dazu erstens überhaupt eine Position hat und zweitens sich positiv zu ihnen stellt? Mit welchen Dingen auch immer, die wir nehmen müssen, wie sie sind, weil wir sie nicht zu ändern vermögen, sind wir immer erst dann fertig geworden, wenn es uns gelungen ist, eine positive Haltung ihnen gegenüber zu finden, nicht eine krampfhafte Abwehrhaltung, sondern ein ehrliches Annehmen. In den Gegebenheiten, vor denen ich stehe, erkenne ich meine Aufgabe, und die Aufgabe ergreife ich, um sie nach bestem Können, nach bestem Wissen und aus bestem Willen zu lösen.

Anpassung an die Wandlungen in Wirtschaft und Gesellschaft

Ich frage weiter: Hat unsere Landwirtschaft die Tatsache in ihrem Bewußtsein realisiert, daß wir in einer *industrialisierten* Gesellschaft leben, und daß sich die Landwirtschaft daher, wenn sie nicht nur in dieser Gesellschaft, sondern mit dieser Gesellschaft leben will, auf das Gehabe einer industrialisierten Gesellschaft einstellen und, soweit dazu erforderlich, umstellen muß? Dieser Fragepunkt braucht wohl nicht weiter vertieft zu werden, nachdem der Prozeß der Umstellung bereits so stark in Gang gekommen ist, daß man annehmen darf, die Landwirtschaft habe das, wenn auch noch vielleicht nicht vollständig, so doch sehr weitgehend in ihrem Bewußtsein realisiert.

Nun ist unsere Gesellschaft aber nicht nur durch den Industrialismus gekennzeichnet, sondern vielleicht noch stärker als *kommerzialisierte*, das ist um den Markt zentrierte Gesellschaft. Nur der Marktaktive hat in ihr eine Position, der Marktpassive dagegen nicht, sondern muß irgendwie durchgezogen werden. Unsere Marktpassiven der nachwachsenden Generation werden heute noch von der Familie durchgezogen, und unsere Familie hat in den schwersten Zeiten des Krieges und der ersten Nachkriegsjahre innere Standfestigkeit und Leistungskraft erwiesen, die weit über das hinausgingen, was die Mehrzahl der Sozialkundler ihr wohl zugetraut hätten. Für den anderen Teil der Marktpassiven – die das erwerbsfähige Alter bereits überschritten haben, also nicht mehr imstande sind, eine dem Markt genehme und deswegen vom Markt honorierte Leistung anzubieten – wird durch Maßnahmen der sozialen Sicher-

heit Sorge getragen; gerade nach dieser Richtung hin ist das System der sozialen Sicherheit bei uns besonders stark und wirksam ausgebaut. Hier geht es jedoch um etwas anderes.

Verschiedene Bereiche der Wirtschaft sind ihrer Natur nach sehr verschieden marktnahe. Ganz zentral am Markt sind Geldhandel und Bankwesen. Auch die Industrie ist noch verhältnismäßig marktnahe. Die Landwirtschaft dagegen ist von Hause aus ausgesprochen marktfern. Das ganze Geschehen im Handelsbetrieb vollzieht sich über den Markt. Auch das industrielle Unternehmen bezieht vom Markt und setzt auf dem Markt ab. Der landwirtschaftliche Betrieb, der, wenn auch noch so klein, in jedem Fall die Kompliziertheit eines Großkonzerns in sich schließt, hat, vergleicht man seine Außenbeziehungen, die über den Markt gehen, und die Vielfalt und Verflochtenheit der Vorgänge, die sich innerhalb des landwirtschaftlichen Anwesens abspielen, einen verhältnismäßig geringen Marktanteil; die gewichtigsten Vorgänge vollziehen sich im Betrieb selbst und daher unabhängig vom Markt. Was das für die Rechenbarkeit des landwirtschaftlichen Betriebs bedeutet, darauf kann hier nicht eingegangen werden. Es ergibt sich aber daraus, daß für den Landwirt ein Denken, das sich auf den Markt einstellt, nicht etwas ist, das sich ihm von Natur aus aufdrängt wie dem Händler oder dem Bankmann, sondern das der Landwirt sich bewußt und zielstrebig anerziehen muß.

Nun aber bringt es die Eigenart der Landwirtschaft mit sich, daß die Gesetzmäßigkeiten, die für den Markt des Handels oder der Industrie ohne weiteres Geltung haben, auf die Landwirtschaft nur mit Einschränkungen angewandt werden können. In gewisser Ähnlichkeit mit dem sogenannten Arbeitsmarkt reagiert die Landwirtschaft am Markt, wie der Fachausdruck lautet, „marktgegenläufig"; aber auch darauf kommt es nicht entscheidend an. Womit wir uns hier auseinanderzusetzen haben, ist vielmehr eine andere, im ganzen gesehen doch recht merkwürdige Erscheinung, geradezu eine Schizophrenie: Für die Erzeugnisse unserer Landwirtschaft haben wir Marktordnungen, und Marktordnung heißt, daß dem Markt die wesentlichste Funktion des Marktes, nämlich die Preisbildung, genommen ist; Marktordnung sagt, daß der Markt diese seine eigenste Funktion nicht vollzieht. Für die Produktionsmittel der Landwirtschaft haben wir keine Marktordnung, und am allerwenigsten haben wir eine Marktordnung für den landwirtschaftlichen Grund und Boden.

Hier ist nun doch ganz unverkennbar ein grundlegendes Problem, mit dem die Landwirtschaft sich auseinandersetzen muß, nicht durchdacht, schon gar nicht zu Ende gedacht. Ich kann mich nicht entsinnen, dieses Problem, den in diesem Zustand liegenden Widersinn, von landwirtschaftlicher Seite jemals auch nur angesprochen gefunden zu haben. Wäre andernfalls eine Vorschrift denkbar, die sich in Paragraph 9 des landwirtschaftlichen Grundstücksverkehrsgesetzes hineingeschlichen hat? Während in Abs. 1, Ziff. 3 der Grundsatz aufgestellt wird, daß die Genehmigung zur Veräußerung eines Grundstücks zu versagen ist, wenn zwischen dem Wert des Grundstücks und seinem Preis ein grobes Mißverhältnis besteht, heißt es in Abs. 4, diese Vorschrift sei nicht an-

zuwenden, wenn das Grundstück zu anderen als zu landwirtschaftlichen Zwecken veräußert wird. Hier hat die deutsche Landwirtschaft es geschehen lassen, daß der Gesetzgeber den Bodenwucher legalisiert hat. Hier ist nicht nur zu fragen, wie so etwas in einem Rechtsstaat möglich ist, sondern hier haben wir die Landwirtschaft zu fragen, wie sie es zulassen konnte, daß man ihr etwas derartiges antut, daß man sich derart an ihrem guten Ruf versündigt. Die Antwort der deutschen Landwirtschaft auf diese Frage wäre für ihr Selbstverständnis aufschlußreich.

„Wohlfahrtsleistung der Landwirtschaft"

In der Diskussion über unsere Agrarpolitik spielt die Paritätsforderung eine nicht unerhebliche Rolle. Es sind nun schon mehr als zwölf Jahre (31. Mai 1954), daß wir uns im Wissenschaftlichen Beirat des Bundeswirtschaftsministeriums mit dieser Frage in einem Gutachten auseinandergesetzt haben. Sosehr ich mich mit diesem Gutachten identifiziere, so ehrlich gebe ich auch zu, daß dieses Gutachten ein wenig maliziös ist; deswegen will ich darauf nicht näher eingehen. Aber im Schrifttum der Arbeitsgemeinschaft zur Verbesserung der Agrarstruktur in Hessen (Heft 17) begegnet mir ein Gedanke, der weiter ausgebaut zu werden verdient. Als Begründung für eine Paritätsforderung, die allerdings in ganz allgemeiner, unbestimmter Form vorgetragen wird, dient der Hinweis auf eine sogenannte „Wohlfahrtsleistung der Landwirtschaft".

Dies scheint mir ein an sich sehr glücklicher Gedanke zu sein; in einer kommerzialisierten Gesellschaft muß man ihm nun aber auch die richtige Form geben, ihn in der richtigen Aufmachung an den Mann bringen. In der nationalökonomischen Diskussion spielt seit einer Reihe von Jahren das Problem der sogenannten „social costs" eine steigende Rolle. Gemeint sind die Kosten, die sich nicht in der Erfolgsrechnung der Unternehmen niederschlagen, obwohl sie tatsächlich erwachsen und infolgedessen auch auf irgendjemand hängen bleiben, letzten Endes irgendwie von der Allgemeinheit getragen werden. Denken wir an die Verschmutzung unserer Gewässer, an die Verpestung unserer Luft durch die Industrie und viel anderes dergleichen. Seit Jahren fordern wir, es müsse angestrebt werden, soweit möglich diejenigen, die diese Kosten verursachen, auch mit diesen Kosten zu belasten, diese Kosten also in ihre Erfolgsrechnungen hineinzubringen.

Nun, was hier Wohlfahrtsleistung der Landwirtschaft genannt wird, ist gar nichts anderes als das Spiegelbild der „social costs", das ist, sagen wir, ein „social benefit". Diesen Gedanken müßte die Landwirtschaft und müßten die einzelnen Landwirte in unserer kommerzialisierten Gesellschaft ebenso erfolgsrechnungsmäßig durchführen, wie die Nationalökonomen die Problematik der „social costs" durchgearbeitet haben. Was die Nationalökonomen in Anwendung auf die Industriewirtschaft an Theorie der „social costs" erarbeitet haben, das müßte für das „social benefit" der Landwirtschaft in gleichfalls rechenbarer und infolgedessen auch im Rechnungswesen ausweis-

barer Gestalt ausgearbeitet werden. Nach dieser Seite hin ließe sich das Bewußtsein, daß wir in einer kommerzialisierten Gesellschaft leben, mit großem Vorteil für unsere Landwirtschaft auswerten. Zuerst aber müßte dieses Bewußtsein in unserer Landwirtschaft lebendig sein und die Tatsache von ihr nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern anerkannt werden.

Zu bewältigende Probleme

Auf der anderen Seite stellt das an unsere Landwirtschaft die Anforderung, sich nicht nur abzufinden mit dieser Welt, sondern sich zurechtzufinden in einer Welt, die nicht von ihr her gewachsen und entstanden ist, sondern die über sie kommt und in die sie sich einfügen muß. Aber diese Welt, die ihr vielleicht eine Fülle von Schwierigkeiten bereitet, bietet ihr auch Gelegenheit, Vorteile wahrzunehmen. Dazu muß man sich aber in diese Welt hineindenken und hineinleben; solange man ihr mit einer Krampfhaltung gegenübersteht – wir finden uns zwar damit ab, aber es gefällt uns nicht –, sieht man zwar das Unangenehme, weil man sich daran unmittelbar reibt; an den Chancen und Möglichkeiten dagegen reibt man sich nicht; man nimmt sie überhaupt erst wahr, wenn man sich ihnen mit einer inneren Aufgeschlossenheit zugewendet hat. Darum frage ich: Hat unsere Landwirtschaft sich zu dieser Aufgeschlossenheit bereits durchgerungen, oder müssen wir ihr erst noch dazu verhelfen, daß sie sich diese Aufgeschlossenheit erwirbt?

Unsere Landwirtschaft ist geradezu überfallen worden von der Notwendigkeit, sich von der Tradition zu wandeln zur Rationalität im Bereich des Ökonomischen, im Bereich der Sozialstruktur des Dorfes, im Bereich der Familie. Hinsichtlich der Familie hat ein Fachmann hohen Ranges, Staatssekretär Tassilo Tröscher, sich geäußert, der landwirtschaftliche Familienbetrieb sei zu einem Problem der Landwirtschaft geworden. Auch in der christlichen, speziell in der katholischen Soziallehre haben wir vielleicht mit dem landwirtschaftlichen Familienbetrieb eine Ideologie betrieben, ihn fast mystifiziert, ohne uns klar darüber zu sein, mit welchem Phänomen wir es da zu tun haben. Was ist eigentlich heute der landwirtschaftliche Familienbetrieb? Ich bin kein Agrarwissenschaftler; trotzdem möchte ich mir das Urteil erlauben, daß auch unter den heutigen Umständen zwar nicht für den landwirtschaftlichen Familienbetrieb, aber für landwirtschaftliche Familienbetriebe eine Chance besteht, die man nicht leichtfertig preisgeben sollte. Aber dann ist eben der landwirtschaftliche Familienbetrieb nicht etwas Gegebenes, nicht ein vorgeprägter Typ, sondern er ist für uns Problem, das heißt etwas, wonach wir erst suchen müssen und wofür wir wahrscheinlich nicht nur eine Gestalt, sondern eine Vielfalt von Gestalten ausfindig machen und verwirklichen müssen.

Auch von der Sozialstruktur des Dorfes wäre noch manches zu sagen; aber auch da möchte ich annehmen, der Fortschritt, die Entwicklung sei so reißend geworden, daß

diejenigen, die sich weigern, sie in ihr Bewußtsein aufzunehmen, und sich dagegen sperren, einfach an die Wand gedrückt werden und damit aus dem wirklichen praktischen Leben ausscheiden; sie verurteilen sich selbst zur Bedeutungslosigkeit. Aber die Probleme, die sich hier stellen, diese an Stelle der Tradition durchzusetzende Rationalität sowohl in der bäuerlichen Familie als auch in den Lebensformen des Dorfes, sind sicher Probleme, die heute noch nicht abschließend gelöst sind und auch noch nicht gelöst werden können. Zum hier behandelten Thema gehört jedoch nur die Frage: Steht dieses Problem so im Hellbewußtsein unserer Landwirtschaft, daß sie unablässig mit ihm ringt und nicht mehr vergebliche, zum Scheitern verurteilte Versuche macht, es zu verdrängen, es nicht sehen und nicht wahrhaben zu wollen?

Nur aus einem realistischen, zugleich aber von einem starken Ethos getragenen Selbstverständnis der Landwirtschaft kann die Bereitschaft entspringen, die Opfer auf sich zu nehmen und die Verzichte auf Altgewohntes und Liebgewordenes, ich sage ausdrücklich: auf vielleicht Liebenswertes, zu leisten, die nun einmal der Preis sind, den wir erlegen müssen, wenn es uns ernst ist mit dem Willen zu wahrhafter Verbesserung.

UMSCHAU

Kirchengeschichte vor tausend Jahren

Der neue Band des Herderschen Handbuchs der Kirchengeschichte[1] beweist, daß auch die Kirche, insofern sie ein irdisches Gebilde ist, nur verstehbar wird durch die Kenntnis ihrer geschichtlichen Vergangenheit. Für die auf den Stand der neuesten Kenntnis gebrachte und kritisch würdigende Darstellung bürgt das Ansehen der vier Gelehrten, die sich in den Stoff geteilt haben: Eugen Ewig (Bonn) für die Fragen der karolingischen Kirchengestaltung, Hans Georg Beck (München) für die Geschichte der byzantinischen Kirche, Friedrich Kempf (Rom) über das Werden der abendländischen Völkergemeinschaft und über die gregorianische Reform, Josef Andreas Jungmann (Innsbruck) für die Probleme von Kultus und Seelsorge in diesem kirchlichen Frühmittelalter.

Die Fragen nach der sozusagen richtigen Skandierung des kirchengeschichtlichen Ablaufs und damit nach der Berechtigung der Teilung des dritten Bandes in zwei Halbbände ergeben sich aus der Darstellung selbst. Die Geschichte dieser Periode gipfelt in dem byzantinischen Schisma und der Reform der westlichen Kirche unter Gregor VII., zwei Ereignisse, deren engen Zusammenhang Friedrich Kempf feststellt: „Zum Verständnis des Schismas gehört eine genaue Kenntnis der gregorianischen Reform" (VI). Von innen gesehen wird die gleiche Spannungseinheit im Leben der Kirche faßbar, wenn wir etwa die im sogenannten „saeculum obscurum" (221) entfachten Leuchtfeuer von Cluny (371 bis 375) und vom Athos (481 f.), wo 961 das erste Großkloster entstand, auf uns wirken lassen. Von der gerade für uns heute wieder lebendig gewordenen Konziliengeschichte her heben sich die gleichen Gegensätze ab in der Geschichte der zwei letzten imperialen Konzilien von Nikaia (787) bzw. Konstantinopel (869–70) und dem Ersten Laterankonzil vom Jahr 1123. Man lese von den Anfängen der polnischen Kirche, die sich vor tausend Jahren entschieden dem Westen und damit Rom zuwandte (273–75), während die Geschichte der russischen Kirche (275–78) in ihrer Betreuung durch Byzanz genauso wie die der Bulgaren (im Kampf des Papstes Nikolaus I. gegen Photios) die östliche Wende vollzog.

Die Entstehung des römischen Zentralismus, der in der Gestalt des Papstes Gregor VII. seine gefährdete Höhe errang und die Gegenkräfte der Laien herausforderte, ist in der Kirche des Westens fördernde und hemmende Gewalt geblieben, und es ist gut, die Laienbewegung im Investiturstreit auch einmal von der Seite der Berechtigung anzusehen, wie das Friedrich Kempf ausgewogen in die Worte faßt: „Das Abendland war nicht gewillt, für die überholte königliche Theokratie einfachhin eine päpstliche Hierokratie einzutauschen; und Gregors VII. radikal religiöser Impetus ging zweifellos in eine hierokratische Richtung" (499). Ein Gleiches gilt für die Beurteilung der Kämpfe zwischen Papst und Kaiser zu Beginn des Hochmittelalters: „So unvermeidlich die italienische Territorialpolitik gewesen sein mag, die römische Kirche mußte sie in der Folgezeit mit schweren, auch an der religiösen Substanz zehrenden Kämpfen bezahlen" (505).

Ähnliche Beurteilung finden die Vorgeschichte und die Geschichte des byzantinischen Schismas. Auch hierin spricht sich eine durchaus kirchliche, aber ebenso freimütige Kritik an der römisch-päpstlichen Politik gegen Byzanz aus. Die kirchenpolitische Rolle des Photios (197–212) und das Charakterbild des rätselhaften Patriarchen (212–218) lassen genug Raum für eine Verurteilung, und mit Recht wird seine Bannbulle gegen Papst Nikolaus I. als „horrende

[1] Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 3: Die mittelalterliche Kirche. Hbd. 1: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Freiburg: Herder 1966. XXXIX, 567 S. Lw. 65,–.

Fehlleistung" (213) bezeichnet. Aber es bleibt auch Raum für eine sachliche und daher nicht immer günstige Beurteilung der römischen Kirchenpolitik. „Hochfahrend" nennt Beck mit Recht die Antwort des Papstes Nikolaus I. (203), und bei den vielgerühmten „Antworten auf die Fragen der Bulgaren" vergißt man „zu leicht die schwerwiegende Tatsache, daß es Papst Nikolaus I. ist, der hier ohne Rücksicht auf die Pflichten seines Amtes Riten der griechischen Kirche angriff, ja der Lächerlichkeit preisgab" (203). Ein gleiches gilt für das Urteil, das in dieser Kirchengeschichte über das eigentliche Schisma des Patriarchen Kerullarios gefällt wird. Die Legation des Papstes unter Kardinal Humbert, die am 16. Juli 1054 den Bannfluch auf den Altar der Hagia Sophia niederlegte, verfehlte in einem weltgeschichtlichen Augenblick das christliche Ziel der kirchlichen Einheit durch den in der Bulle enthaltenen „unqualifizierten Mißbrauch dogmatischer Deduktionen" (474).

Beenden wir diese Übersicht mit dem Hinweis auf die in allem wohlbelegte Darstellung der frühmittelalterlichen Frömmigkeitsformen (341–361), wobei vor allem auf die Gestalt des Bußsakraments (353 f.), auf die Entstehung des Gebetbuchs (358 f.) und auf die Tatsache, daß in dieser Zeit die Messe immer mehr zur bloßen Sache des Priesters wird (348 f.), aber für die Konzelebration noch einen Platz hat, verwiesen sei. So liest sich dieser Band der Kirchengeschichte wie ein historisches Prolegomenon zu den Fragen, die das Vatikanische Konzil und unsere Zeit neu gestellt haben.

Was sich vor tausend Jahren in der Geschichte der Kirche ereignet hat und zum Teil noch als ehrwürdiger Rest in die Gegenwart hineinragt, möge uns zeigen, wie kühn die Kirche derzeit auch abbaut, was gerade durch diesen Kirchengeschichtsband als überholter geschichtlicher Ballast erkannt wurde. Vor genau tausend Jahren (967) wurde Kaiser Otto II. in Rom feierlich gekrönt (236), und die ehrwürdige Kaiserkrone, die heute als behütete Reliquie in Wien aufbewahrt wird, wurde um 962 für Otto I. hergestellt. Wir erinnern uns hier der Tatsache, daß erst Pius XII. in seiner Osternachtgestaltung die alten Kaisertexte endgültig gestrichen hat. Auch die Anfänge der tausendjährigen Geschichte der päpstlichen Tiara (504) fallen in diese Zeit. Die Entfaltung der curia papalis nach kaiserlichem Muster (496) macht die Langsamkeit der Liquidierung verständlich.

Die Säkularisierung der Kirchengüter durch Karl Martell (11), noch mehr etwa der von Papst Paschalis II. dem deutschen Episkopat vorgeschlagene radikale Verzicht auf die Temporalien vom 9. Februar 1111 (454) gehören in die Urgeschichte der Kirchensteuer und der Sonderentwicklung des deutschen Episkopats, der den fürstlichen Charakter eines Bischofs nur ungern drangab und dessen letzte feudale Nachwirkungen auch erst Papst Pius XII. gestrichen hat. Noch ein heute wieder akutes Phänomen: im Zeitalter der ökumenischen Gedanken ist es von Interesse, daß gemeinsame dogmatische Not den Papst Paul I. dazu bewog, in Verhandlungen mit den drei orientalischen Patriarchen zu treten (29).

Überhaupt ist gerade die Darstellung der byzantinischen Zeitläufte zwischen Photios und Kerullarios (462–484) ein Zeichen dafür, daß jedenfalls in Konstantinopel keineswegs das Bewußtsein der Trennung von Rom lebendig war. Wir zehren heute noch von dem byzantinischen 10. Jahrhundert, wo Arethas von Kaisareia (ein Schüler des Photios) der ganzen Kirche die Schätze der frühchristlichen Apologetik aufbewahrte, wo Simeon Metaphrastes die berühmte Sammlung von Heiligenlegenden herstellte – damals ist es geschehen, daß die Vita des hl. Benedikt (von Gregor dem Großen) ins Griechische übertragen wurde (478) – oder wo Symeon der neue Theologe eine mystische Bewegung vorantrieb, die den griechischen Rationalismus ausglich (479 f.). Kurz, von der Gestaltwerdung des Kardinalsamtes (4, 406, 414 f., 494) bis zur Einführung des eigentlichen Laienbruders in das bisher feudale Ordensleben (518 f.) läßt sich ablesen, daß wir uns derzeit in einem unaufhaltsamen Prozeß des Abbaus des rein geschichtlichen Ballastes befinden und damit gerade aus der Lektüre der Quellen vor tausend Jahren feststellen, was zum Wesen der Kirche und was zu den geschichtlichen Vergänglichkeiten gehört. *Hugo Rahner SJ*

Entwicklungspolitik – Gegenstand einer neuen Wissenschaft

Die Lage in den Entwicklungsländern wird trotz der Verwirklichung vieler nützlicher Maßnahmen und Projekte immer beängstigender. Der Bevölkerungszuwachs, die politische Instabilität und die soziale Desintegrierung lassen mancherorts schwere Krisen schon in naher Zukunft befürchten. Im Zeichen einer „einswerdenden Welt" kann dies nicht gleichgültig lassen. Die tätige Bereitschaft zur karitativen Linderung akuter Notsituationen ist selbstverständliche Menschenpflicht, aber ungenügend. Ein Einwirken auf die bestehenden Verhältnisse, das weiter zielt, ist jedoch der Gefahr ausgesetzt, im Dilettantismus stecken zu bleiben. Es setzt gründliche Vorarbeiten voraus, mit deren Hilfe allein es möglich wird, die besonderen Umstände in Wirtschaft und Politik, in Gesellschaft und Kultur der Entwicklungsländer zu analysieren sowie die Mittel und Wege, mit denen Wandlungen herbeigeführt werden können, ausfindig zu machen und in ihren Auswirkungen zu beurteilen.

Die „Wissenschaft von der Entwicklung" hat sich diese Aufgabe gestellt. Damit ist eine neue Fachdisziplin – oder besser: eine neue Weise des integrierenden Ansatzes in der Koordinierung vieler Einzelwissenschaften – entstanden, die seit Ende des zweiten Weltkriegs bereits eine fast unübersehbare Fülle von Literatur, vor allem im angelsächsischen und im französischen Raum, hervorgebracht hat. In Deutschland hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Fragen in breiterem Umfang erst später begonnen. Eine um so beachtlichere Leistung ist das kürzlich erschienene Kompendium „Entwicklungspolitik – Handbuch und Lexikon"[1].

Auftraggeber des Werkes waren die beiden großen christlichen Konfessionen Deutschlands, vertreten durch Prälat Hanssler vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und Dr. Hans Hermann Walz, Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Einem katholischen und einem evangelischen Verlag war die verlegerische Aufgabe als Gemeinschaftswerk übertragen worden. Die Auftraggeber begründen diese Initiative in ihrem gemeinsamen Vorwort mit dem gewichtigen Argument: „Die Christen sollten wie im Opfer für die Notleidenden, so in der Erkenntnis der Notwendigkeiten gesunder Entwicklungspolitik mit gutem Beispiel vorangehen."

Das umfangreiche Werk ist zu etwa gleichen Hälften in ein „Handbuch" und ein „Lexikon" aufgeteilt. Die über 20 Kapitel des Handbuchs bieten Zusammenfassungen über die verschiedenen Aspekte der Entwicklungsproblematik, wie sie von den einzelnen Wissenschaften in den letzten Jahren erarbeitet worden sind. Gegenstand sind vor allem die Begriffsbestimmung und die Natur der Entwicklungsländer, ihre Stellung in Weltwirtschaft und Weltpolitik, ihr Weg zur Unabhängigkeit und Staatwerdung, die ihnen spezifischen sozialen Probleme, die Theorien über den sogenannten Teufelskreis der Unterentwicklung und die wirtschaftliche und politische Entwicklung, die psychologischen Aspekte des sozialen Wandels, Pläne und Planungsmethodik, die unterschiedlichen Arten der Hilfe durch die entwickelten Länder (z. B. direkte und indirekte, multilaterale und bilaterale Entwicklungshilfe) sowie schließlich der besondere Beitrag der christlichen Kirchen. Im Lexikon wird dann in etwa 350 Artikeln die Fülle der einzelnen Detailfragen ergänzend behandelt, wobei ein Sachregister die Einheit von Handbuch und Lexikon wiederherstellt. Literaturangaben am Ende der Kapitel und Artikel geben Hinweise zur Vertiefung.

Es mag sein, daß einzelne Meinungen der Autoren nicht ganz überzeugen. Auch ist man darüber etwas verwundert, daß die für die Entwicklungsländer äußerst wichtige Problematik der Landwirtschaft nicht umfangreich genug behandelt wird. Man hätte vor allem gerade hier gern etwas Ausführlicheres über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Einwirkung auf der untersten Ebene gehört. Trotzdem ist zu sagen, daß das Werk in Anbetracht der Neuheit des Gegenstands über

[1] Im Auftrag von Bernhard Hanssler und Hans Hermann Walz hrsg. von Hans Besters und Ernst E. Boesch (Stuttgart, Berlin: Kreuzverl., und Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1966). 1770 Sp. Lw. 68,–.

Erwarten gut geglückt ist. Wenn man zudem in Rechnung stellt, wie schwer es in solchen Fällen den Redakteuren fällt, an den eingegangenen Beiträgen herumzuändern, so gebührt den Herausgebern für diese augenblicklich in der Welt wohl einzig dastehende Synthese volle Anerkennung.

Ein Vorbehalt muß nur bei der Behandlung einzelner Punkte der kirchlichen Entwicklungshilfe gemacht werden. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß der Teil des Handbuchs, der vom Beitrag der Christen handelt, in der Betreuung durch die Redaktion etwas zu kurz gekommen ist.

Eine besonders stiefmütterliche Behandlung hat dabei die katholische Kirche erfahren. Das ihrem Beitrag gewidmete 23. Kapitel des Handbuchs ist sogar ausgesprochen schlecht. Es begnügt sich mit einer reinen Aufzählung der Hilfe leistenden Organisationen, ohne auf den allgemeinen Hintergrund einzugehen, wie dies im parallelen Kapitel über die evangelische Kirche durchaus geschieht. Darüber hinaus ist die Aufzählung selbst lückenhaft, etwa hinsichtlich Frankreichs, oder über die Maßen knapp, z. B. hinsichtlich der katholischen Institutionen Deutschlands zur personellen Hilfe, die doch eine langjährige Erfahrung und eine vergleichsweise große Zahl von ausgesandten Helfern aufweisen können.

Wirklich unverzeihlich sind aber die Spalten, die von Misereor handeln. Was soll es denn heißen, wenn Misereor als „katholischer Bischofsfonds" definiert und gesagt wird: „Die katholischen Bischöfe unterstützen Misereor mit einem nationalen Fastenopfer" (928)? Misereor wird doch nicht von den deutschen Bischöfen finanziert, noch sammeln diese selbst. Die jährliche Kollekte wird vielmehr von Misereor veranstaltet. Von solchen Ungenauigkeiten wimmelt es geradezu. Entweder hat der Autor des Beitrags, ein Amerikaner, die besondere Struktur Misereors nicht verstanden, oder man hat aus dem Englischen rückübersetzt, ohne sich über die authentische deutsche Ausdrucksweise Gedanken zu machen. Einen wirklichen Fauxpas stellen die Ausführungen über die angeblich „von Misereor verwalteten" Hilfsmittel dar, „die von der Bundesregierung zur Verfügung gestellt werden" (931). Es ist klar, was gemeint ist, nämlich die „Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe". Man hätte jedoch im Interesse sowohl der deutschen Regierungsstellen wie auch Misereors besser getan, hier jede Möglichkeit von Mißverständnissen auszuschließen, wie dies durch die saubere Trennung bei den entsprechenden Angaben über die Hilfe der Evangelischen Kirche geschehen ist (vgl. 913 und 920). Unbefriedigt lassen auch die simplen und vagen Angaben über die Entwicklungsstrategie von Misereor, wo sich ebenfalls sonderbare sprachliche Formulierungen finden (etwa über die Darlehen oder Nr. 7 in Sp. 930), deren Sinn unverständlich bleibt. Man hätte gern mehr erfahren und fragt sich, ob es wirklich nicht möglich war, für eine für Deutschland so wichtige Organisation einen Autor heranzuziehen, der ihre Arbeitsweise und die hiesigen Verhältnisse genauer kennt.

Neben solchen Schönheitsfehlern bei der Behandlung der organisatorischen Seite der katholisch inspirierten Entwicklungshilfe muß noch ein anderer Mangel vermerkt werden. Während die Aussagen, die sich auf die Glaubensverkündigung als solche beziehen (vor allem im Lexikon: über Christentum, Mission, Missionsschulen usw.), durchweg gut sind, findet sich fast nichts über die Überlegungen und Vorschläge aus dem christlichen Raum, die auf die konkrete Gesellschaftsgestaltung – sei es im nationalen Rahmen, sei es auf der internationalen Ebene – abzielen. Im Grund wird so das Wirksamwerden der Kirche in der Frage der Entwicklungsländer auf die Verkündigung des Evangeliums und auf die karitative Nothilfe reduziert. Diese Optik läßt unbefriedigt. Selbst wenn die wissenschaftlichen Herausgeber den theoretischen Beiträgen aus katholischer Perspektive skeptisch gegenüber gestanden wären, oder wenn sie aus ökumenischen Gründen hier eine Zurückhaltung für angebracht gehalten haben sollten, so hätte der Leser doch wenigstens über die Fakten informiert werden können. Eine ausführliche Darstellung der katholischen sozialen Doktrin über Kolonisation und Dekolonisation, über das Verhältnis von „justitia" und „caritas" bei der Entwicklungshilfe oder über

die Imperative einer internationalen Zusammenarbeit im Rahmen der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen wäre zweifellos auch für einen weiteren Leserkreis interessant gewesen. Einige menschenfreundliche Zitate Johannes' XXIII., die sich dankenswerterweise bei evangelischen Autoren finden, konnten hier nicht genügen. Auch daß man grundsätzlichen ethischen Stellungnahmen zu so heiklen Themen wie der Geburtenbeschränkung aus dem Weg ging, ist zwar verständlich, aber bei der Wichtigkeit des Themas nicht entschuldbar. Hier hätte eine differenzierte Darstellung der katholischen Lehre in ihren Ansätzen und Wandlungen die Diskussion sicher eher befruchtet als abgeschnitten.

Möglicherweise ist die Reserviertheit gegenüber der katholischen Soziallehre darauf zurückzuführen, daß sich diese in Deutschland noch kaum mit Entwicklungsfragen befaßt hat. Die vielfältigen theoretischen und praktischen Bemühungen etwa in Frankreich, z. B. durch P. Lebret OP und die IRFED, hätten jedoch nicht ignoriert werden dürfen. Man wäre dann vielleicht gezwungen gewesen, auf einige der grundlegendsten Fragen mehr einzugehen, die sich in diesem Zusammenhang zwangsläufig stellen. Das häufig spürbare Unbehagen an der Entwicklungshilfe kommt ja nicht nur aus deren wirklichen oder scheinbaren Unzulänglichkeiten. Es kommt ebensosehr aus einem Bewußtsein, das den gewaltigen Integrationsprozeß noch nicht registriert hat, von dem heute die Menschheit zum ersten Mal in ihrer Geschichte als ganze ergriffen ist. Wie oft hört man die Meinung, es wäre für alle Beteiligten besser, diese überseeischen Nationen und Zivilisationen der ihnen eigenen Gesetzlichkeit zu überlassen, und wie häufig wird gegenüber denen, die eine Ausbreitung von Technik und moderner Wissenschaft über die Welt für unumgänglich halten, der Vorwurf des Ethnozentrismus erhoben. Dies macht deutlich, wie dringlich es ist, neue Konzeptionen und Perspektiven zu erarbeiten, die dem Bemühen um die fachlichen Detailfragen erst ihren Sinn geben und auch eine ethische Beurteilung der von den verschiedensten Seiten vorgeschlagenen Wege und Methoden erlauben. Gewiß ist es schwierig, über die Finalität der Entwicklungsförderung und über die daraus zu folgernden Kriterien in der Wahl der Teilziele und Mittel mehr zu sagen als gutgemeinte Banalitäten und Leerformeln. Unmöglich ist es aber nicht. Es wäre jedenfalls falsch, solchen Fragestellungen einfach deshalb auszuweichen, weil man bei ihrer Beantwortung ohne „Wertungen" nicht auskommt und damit in den heute so peinlichen Verdacht des Ideologisierens geraten könnte.

Damit soll weder dem konfessionellen Proporzdenken noch einer „Klerikalisierung" des Handbuchs das Wort geredet werden. Es ist im Gegenteil erfreulich, welch großer Kreis von Fachleuten jenseits aller religiösen oder weltanschaulichen Schranken zur Mitarbeit gewonnen werden konnte. Nur auf diesem Weg war es möglich, ein Standardwerk mit wissenschaftlicher Seriosität zustande zu bringen. Auftraggeber und Herausgeber haben gut daran getan, in diesem Punkt in die Fußstapfen des Staatslexikons zu treten. Angesichts der Hinweise in den Verlagsankündigungen und in den Informationen für die Presse hätte man jedoch ein wenig mehr erwartet. Die Tatsache, daß die beiden Kirchen das Werk in Auftrag gegeben und wohl auch finanziell unterstützt haben, durfte nicht als einzige Möglichkeit des christlichen Beitrags in der Diskussion um die rechte Entwicklungsförderung erscheinen. *Heinrich Krauss SJ*

Ein konservatives Korrektiv?

In den Monaten seit dem Konzil haben sich auch im deutschen Sprachraum die „konservativen" Bewegungen zu Wort gemeldet, mit Flugschriften, Leserbriefen und Plakaten zuerst, vor kurzem ausführlicher und programmatisch in einer Reihe von Broschüren, die, von der schweizerischen Una-Voce-Bewegung herausgegeben, erstmals eine Art Quintessenz dieser Haltung bieten[1]. Jeder, dem es um die Ernsthaftigkeit und den guten Stil

innerkirchlicher Auseinandersetzungen zu tun ist, wird eine solche Veröffentlichung begrüßen. Bisher konnte man sich nur schwer ein Bild von dem Programm, den Zielen und der Mentalität dieser Gruppe machen. Man wußte etwa, daß sie für „eine gebührend häufige Zelebration der hl. Messe in lateinischer Sprache" eintritt. Aber im übrigen war ihr Selbstverständnis nicht leicht zu erfassen, ihre grundsätzlicheren Forderungen blieben unklar. Hier helfen die neuen Schriften weiter.

Als erstes fällt das scharfe Urteil über den nachkonziliaren Katholizismus auf. Die Autoren sprechen von einem „ungeheuerlichen Auflösungsprozeß", einem „gigantischen" Zerstörungswerk, das mit Berufung auf das Konzil und unter Führung progressiver Theologen und der von ihnen beherrschten öffentlichen Meinung bereits die ganze Kirche erfaßt habe. In einem neuen „Modernismus" leugne man Dogma und Moral, kümmere sich nicht mehr um Weisungen der Bischöfe und Päpste, vernachlässige die Sakramente und die traditionellen Formen der christlichen Frömmigkeit.

Solche Kassandrarufe sind nicht neu, nicht überraschend. Katastrophenstimmungen findet man in allen Umbruchsepochen der Kirchengeschichte. Man darf sie nicht ernster nehmen, als sie sind. Wer das Neue beargwöhnt, ist nur zu gern bereit, dessen Auswüchse zu allgemeinen Erscheinungen aufzubauschen und so den Eindruck eines unmittelbar bevorstehenden Zusammenbruchs zu erwecken. Wichtiger sind die positiven Ziele der Bewegung. Wenn schon ein zerstörerischer Modernismus am Werk ist, wie will man ihm Einhalt gebieten, wie ihn überwinden?

Das Rezept scheint einfach: Bewahrung und Wiederherstellung der überlieferten Formen der Frömmigkeit und des Glaubenslebens. Neue Ideen, Versuche einer Antwort auf die drängenden Fragen unserer Zeit sucht man vergebens. So berechtigt es sein mag, vor einer völligen Beseitigung des Lateins zu warnen, eine Katastrophe wie die hier an die Wand gemalte läßt sich dadurch nicht aufhalten. Die Berufung auf das Althergebrachte ist noch kein Programm, es sei denn, man verschließe die Augen vor den Erfordernissen unserer Gegenwart oder leugne die Geschichtlichkeit der Kirche überhaupt.

Diese Konzeptionslosigkeit enttäuscht vor allem deswegen, weil eine recht verstandene konservative Haltung in der Kirche eine wesentliche Bedeutung hätte. Nicht alle Klagen der Una-Voce-Schriften sind aus der Luft gegriffen, nicht alle ihre Anliegen falsch. Das allzu forsche und unüberlegte Vorgehen mancher Neuerer braucht ein Gegengewicht. Der Trend zur Offenheit, zur Begegnung mit der Welt könnte leicht zu falschem Konformismus entarten, wenn er kein Gegenüber hätte, das ihn vor der tödlichen Gefahr der Weltverfallenheit warnt.

Um diese Aufgabe erfüllen zu können, müßte die Una-Voce-Bewegung ihre Thesen überzeugender formulieren, müßte auch gelassener und souveräner die angeblich drohenden Gefahren abschätzen. Vor allem dürfte sie nicht Methoden übernehmen, die sie zu bekämpfen vorgibt. Man kann schlecht den „Progressiven" en bloc vorwerfen, sie würden auf Argumente anderer nicht eingehen, würden diese anderen pauschal als unbekehrbare „Reaktionäre" abtun, würden sich nur Konzils- und Papsttexte heraussuchen, die in ihr Konzept passen, – und dann selbst solche Methoden auf breiter Front praktizieren. So haben wir hier kaum ein ernst zu nehmendes konservatives Korrektiv vor uns, sondern wohl eher ein Beispiel für die „Pathologie des katholischen Christentums", die Albert Görres kürzlich treffend skizziert hat.

Wolfgang Seibel SJ

[1] Im Bann des Konzils. Reform oder Revolution? Hrsg. durch besorgte Laien in Deutschland, Österreich und der Schweiz. – Severin Matthias Grill, Sacrificium Tremendum. Gedanken eines Exegeten zur Reform der Liturgie. – Gregorius Rhenanus, Aufbruch oder Zusammenbruch? – Bischof Rudolf Graber, Papst Paul VI. und die innerkirchliche Krisis. – Fritz Feuling, Konzilsaussage und Konzilsauslegung. Zürich: Thomas-Verlag 1966.

BESPRECHUNGEN

Heilige Schrift

TRILLING, Wolfgang: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu.* Düsseldorf: Patmos 1966. 183 S. Kart. 14,80.

Zu den seit Jahren lebhaft diskutierten Fragen um den sogenannten „historischen Jesus" haben katholische Exegeten bislang nur in kürzeren Beiträgen Stellung genommen. Auch dieses Büchlein des geschätzten Leipziger Oratorianers möchte nicht mehr sein als eine „bescheidene Hilfe", ein Versuch, „eine gewisse Information über die wichtigsten Fragen, die mit der ‚Geschichtlichkeit Jesu' zusammenhängen, zu vermitteln" (9). Immerhin bietet das Bänddchen auf knappem Raum eine solche Fülle von Stoff und Anregungen, daß es von umfangreicheren Werken wohl an Breite der Darstellung, nicht aber an Genauigkeit und Sachverstand übertroffen werden könnte.

Nach einem Bericht über die Lage der heutigen Jesusforschung nennt Tr. einige historische Tatsachen, die wir mit Sicherheit von Jesus wissen, um dann auf die Unergiebigkeit der außerchristlichen Zeugnisse einzugehen. Das Buch behandelt im folgenden die wichtigsten Einzelfragen des Lebens und der Lehre Jesu (Chronologie, Kindheitsgeschichten, Gesetz, Wunder, Eschatologie, Abendmahl, Prozeß und Auferstehung). An diesen Einzelthemen veranschaulicht und erhärtet Tr. seine immer wieder betonte Auffassung vom „Geheimnischarakter" der Person und des Wirkens Jesu. Das ganze Jesusgeschehen sei geprägt von einer merkwürdigen „Offenheit und Mehrdeutigkeit" (164–166). Nur das apostolische Kerygma, das die Ereignisse darbietet, „ist nicht mehrdeutig, sondern eindeutig" (165). So schließt das Büchlein nicht, wie man vom Gesamtthema her erwarten könnte, mit einer Würdigung der historischen Ergebnisse, sondern mit Hinweisen, wie die Evangelisten „den leeren Raum mit Inhalt" gefüllt, wie sie das Geheimnis Jesu gedeutet haben (171 bis 178).

Dieser Lösung von Geschichte und Glauben kann man wohl kaum uneingeschränkt zustimmen. Sie wird u. E. der Bedeutung, die der historische Jesus für den Glauben (der mit den verschiedenen christologischen Bekenntnissen des Kerygmas nicht einfach gleichzusetzen ist!) besitzt, nicht gerecht. Unbeantwortet bleibt durch sie auch die Frage, welches theologische Gewicht – wenn überhaupt – einer kritischen Erforschung des Lebens und der Lehre Jesu zukommt. Wir meinen, daß sich im Verhalten Jesu und seiner Verkündigung mehr konkrete „Eindeutigkeiten" aufzeigen lassen (vgl. die kurze Zusammenstellung S. 46) als es das Büchlein seiner „Geheimnistheorie" zuliebe wahrhaben möchte. Trotz dieser Bedenken: ein verheißungsvoller Neubeginn katholischer Leben-Jesu-Arbeit!

F. J. Schierse

FILSON, Floyd V: *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit.* Düsseldorf: Patmos 1967. 464 S., Lw. 44,—.

Eine Geschichte der Ursprünge und Anfänge des Christentums ist schon lange nicht mehr geschrieben worden. Es gibt zwar eine Reihe von Teiluntersuchungen zu einzelnen Sachgebieten und Themenkreisen; aber zu einer wissenschaftlich vertretbaren Gesamtdarstellung fehlte den Exegeten wohl meist der Mut. Trotzdem suchen Studenten, Religionslehrer, Seelsorger und interessierte Laien nach einem Werk, das in knapper, verständlicher und zuverlässiger Weise von den Voraussetzungen und Ereignissen berichtet, die zur Entstehung des Christentums geführt haben. Das eben in deutscher Bearbeitung erschienene Buch des bekannten amerikanischen Gelehrten möchte diesem Wunsch nachkommen. Es bietet nicht nur eine der üblichen Einleitungen in die Bücher des Neuen Testaments, sondern vor allem eine Geschichte der neutestamentlichen Zeit, und dies wiederum nicht nur im Sinn

der bisherigen „Zeitgeschichten", sondern als ein aus den Zeugnissen des Neuen Testaments erschlossener Geschichtsbericht von den Anfängen der Kirche.

Um die Situation verständlich zu machen, in der Jesus von Nazareth auftrat und die ersten christlichen Gemeinden gegründet wurden, entwirft der Verfasser ein Bild von den geographischen, politischen, sozialen und religiösen Zuständen im Mittelmeerraum, beginnend mit dem Makkabäeraufstand (um 175 v. Chr.) und endend mit der Bildung des neutestamentlichen Kanons (um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Angesichts der Dürftigkeit des Quellenmaterials und seiner kerygmatischen Zielsetzung dürfen wir freilich keine lückenlose und ins einzelne gehende Darstellung der historischen Abläufe erwarten. Es muß sogar als Vorzug des Werkes betrachtet werden, daß es der heute so naheliegenden Versuchung widersteht, die Lücken unseres historischen Wissens durch geistreiche, aber unbeweisbare Konstruktionen auszufüllen. Dies gilt besonders von der sehr nüchternen, sachkundigen und jedes falsche Pathos vermeidenden Schilderung des Wirkens und Leidens Jesu.

Die deutsche Bearbeitung hat, wo es nötig schien, Literatur ergänzt und an manchen Stellen hiesige Diskussionen stärker berücksichtigt. Zusammen mit der im vergangenen Jahr erschienenen „Geschichte Israels" von John Bright wird dieses Buch für lange Zeit ein Standardwerk biblischer Geschichtswissenschaft bleiben. *F. J. Schierse*

Schelkle, Karl Hermann: *Wort und Schrift.* Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. Düsseldorf: Patmos 1966. 322 S. (Kommentar und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) Lw. 34,—.

Der stattliche Band vereinigt dreiundzwanzig Aufsätze und Vorträge, die der Tübinger Neutestamentler im Lauf seiner siebzehnjährigen Lehrtätigkeit geschrieben bzw. gehalten hat. Da die meisten dieser Beiträge in nur schwer zugänglichen Zeitschriften oder Festschriften veröffentlicht wurden, muß man dem Autor und dem Verlag für die handliche Zusammenstellung dankbar sein. Im einzelnen werden folgende Themen behandelt: I. Zur biblischen Hermeneutik (Wort Gottes; Hermeneutische Regeln im NT; Heilige Schrift und Wort Gottes). II. Zur Auslegung und Theologie des NT (Kindheitsgeschichte; Leidensgeschichte nach Johannes; Gott, der Eine und Dreieine; Kirche als „Elite" und „Elite" in der Kirche; Kirche als Gemeinde des Altars; Spätapostolische Briefe und Frühkatholizismus; Jerusalem und Rom im NT; Sittlichkeit als Gehorsam gegen das Wort Gottes; Das Leiden des Gottesknechtes als Form christlichen Lebens; Sterben und Leben; Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht; Ehe und Ehelosigkeit im NT). III. Zur Auslegung der Väter (Von alter und neuer Auslegung; Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm 6, 1–11; Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Röm 13, 1–7; Biblische und patristische Eschatologie nach Röm 13, 11–13; Erwählung und Freiheit im Römerbrief; Römische Kirche im Römerbrief; Kirche und Synagoge in der frühen Auslegung des Römerbriefes; Der Judasbrief bei den Kirchenvätern).

Trotz dieses weitgespannten Themenkreises kann man der Aufsatzsammlung die Einheitlichkeit nicht absprechen. Sie kommt gleichsam von innen her, von dem überall spürbaren Bemühen um die richtigen Prinzipien der Schriftauslegung. Der Verfasser kennt die Geschichte der Exegese zu gut, um sich mit einer vordergründigen, philologisch-historischen Erklärung beruhigen zu können. Das Schriftverständnis der Väter hat ihn gelehrt – wiewohl er sich über dessen Fragwürdigkeit im einzelnen keinen Illusionen hingibt –, daß „Wort und Sätze die Fracht vieler Sinne tragen" (215) und daß deshalb eine wirklich lebendige Auslegung nie an ein Ende kommt. *F. J. Schierse*

Rusche, Helga: *Unter Gottes Angesicht.* Einübung in biblische Grundhaltungen. Düsseldorf: Patmos 1966. 210 S. Lw. 12,80.

„Helga Rusche besitzt die seltene Gabe, beim Auslegen der biblischen Botschaft theologische Gründlichkeit mit einer tiefen Spiri-

tualität zu verbinden. Diese glückliche Synthese macht die hier dargebotenen Meditationen besonders wertvoll und fruchtbar. Sie sind gedacht als Vorlagen zur betrachtenden Einübung in die biblischen Grundhaltungen des Menschen vor Gott. Wer die Heilige Schrift zur Quelle seines geistlichen Lebens machen will, findet in diesen exegetisch fundierten Schriftbetrachtungen zum biblischen Menschenbild verläßliche Anleitung und Hilfe. Zudem bilden sie eine Fundgrube für Homilie und Unterricht."

Der heutige Leser ist gegenüber solchen Anpreisungen des Buchhandels mit Recht sehr skeptisch. Wer aber dieses Buch selber zur Hand nimmt und sich ein eigenes Urteil bildet, wird feststellen, daß der Klappentext eher unter- als übertrieben hat. Es handelt sich in der Tat um echte Kostbarkeiten biblischer Frömmigkeit, für die wir der Verfasserin aufrichtigen Dank schulden. Hier redet ein vom Geist angerührter Mensch zum Mitmenschen, zum Bruder, zur Schwester, tröstend, ermunternd, klärend und manchmal auch warnend. Immer aber spricht aus den schlichten, sich von jeder modischen Manier freihaltenden Texten ein tiefes Einverständnis mit dem Wort Gottes, und das bedeutet: eine sehr innige und bewegende Liebe zu aller Kreatur, besonders zu jener, die an sich selber und durch sich selber leidet. Ein wahrhaft therapeutisches Buch, das man allen empfehlen sollte, die wieder Freude an Gott und damit Freude am eigenen Leben gewinnen möchten.

F. J. Schierse

Moral- und Pastoraltheologie

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. II. Teilbd. 1–2. Hrsg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber. Freiburg: Herder 1966. 343 u. 425 S. Lw. 78,— Subskr.

Der Untertitel „Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart" sagt genauer als der Haupttitel, worum es in diesem Handbuch geht: um eine theologische Reflexion über die heutige Welt und um die Entwicklung von Prinzipien für das Handeln der Kirche. Die Grenzen einer herkömmlichen „Pastoraltheologie" werden damit erheblich überschritten.

Der erste Teilband bringt zunächst einen kurzen Entwurf einer theologischen Anthropologie und beschäftigt sich dann mit der geschlechtlichen Grundbefindlichkeit des Menschen. Ein weiteres Kapitel behandelt formale Strukturen der Heilsvermittlung. Bei Einzelthemen wie Elite und Masse, Altersstufen, Differenz von theoretischer und realer Moral kommen die verschiedensten Fachgebiete zu Wort. Auf eine theologische Analyse der Gegenwart folgt eine „Pathologie des katholischen Christentums" (A. Görres), in der aus der Sicht des Psychologen Diagnose und Therapie der katholizistischen Fehlhaltungen dargestellt werden.

Der zweite Teilband beginnt mit Ausführungen über das pastorale Verhalten der Gesamtkirche. Über eine Taktik der Pfarrseelsorge hinaus muß die „Strategie" der Gesamtkirche neu durchdacht werden. Nachdem wichtige Fragen, wie Mission und christliche Konfessionen, behandelt wurden, legen K. Lehmann und A. Böhm eine gründliche Studie über die Ideologie vor. Untersuchungen über das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den verschiedenen Kultursachgebieten (Wissenschaft, Kunst, Massenmedien, Freizeit, politische Macht, Bildung u. a.) beschließen den Band.

Die theologische Grundkonzeption wird entscheidend durch die Mitarbeit K. Rahners und seiner Schule bestimmt. Daneben fällt die Einbeziehung empirischer Wissenschaften, besonders von Soziologie und Psychologie auf. Obwohl sich der Bogen der Wissensgebiete sehr weit spannt, wird bei aller Eigenart der Disziplinen und der Verfasser die Einheit und Geschlossenheit des Werkes gewahrt. Vermutlich werden deswegen die Namen der Autoren nur im Inhaltsverzeichnis angegeben, was der Leser freilich als unbequem empfindet. Bei der Behandlung verschiedenster Aspekte der theologischen Grundlegung wird es immer Wiederholungen geben; doch hätte

eine Straffung solchen Partien wohl genützt. Wie die umfangreichen Literaturangaben vor den einzelnen Kapiteln zeigen, leistet das Werk nicht nur die wichtige Aufgabe, theologische Monographien und Ergebnisse anderer Wissenschaften in die Pastoraltheologie einzubringen. Es stößt darüber hinaus in Bereiche vor, die noch nicht genügend beachtet und bearbeitet wurden. Die bisher erschienenen Bände erweisen das Handbuch bereits jetzt als eines der Standardwerke der modernen Theologie. Man möchte wünschen, daß es über die Grenzen der Pastoraltheologie hinaus in Wissenschaft und Praxis die verdiente Beachtung findet. *H. Rotter SJ*

VRANCKX, Luc: *Soziologie der Seelsorge.* Grundlagen und Ausblicke für eine soziologisch orientierte Seelsorge. Limburg: Lahn-Verl. 1965. 174 S. (Werdende Welt. 4.) Kart. 14,80.

Untersuchungen dieser Art mehren sich, ohne daß man sagen könnte, die praktische Seelsorge hätte deren Ergebnisse bereits zur Kenntnis genommen. Das ist verständlich. Bestätigen ihre nur mühsam lesbaren Statistiken nicht doch nur, was der Praktiker längst weiß, bzw. verfälschen sie nicht, was man besser weiß?

Diese Vorbehalte sind nicht aus der Luft gegriffen, treffen aber auf die relativ kurze Arbeit des jungen flämischen Priesters und Soziologen Vranckx kaum zu. Wenn seine praktischen Ratschläge auf den ersten Blick auch nur zu wiederholen scheinen, was unter Fachleuten allmählich Allgemeinplatz wird – Neubewertung der Familie und der Nachbarschaft als die organischen Zellen der Religiosität im Gegensatz zur kirchlichen Organisation –, die Intention dieser Studie „Zur Soziologie der Seelsorge" (so wäre der Titel weniger anspruchsvoll) geht weniger auf die Formulierung von Imperativen als auf die Erhellung eines prinzipiellen Gegensatzes im Gemeinschaftsleben der Menschen: des von Funktion und Struktur, von organischem Leben und organischem Überbau. Die Seelsorge muß sich der dialektischen Spannung dieses menschlichen Grundverhältnisses wieder bewußt werden, um beispielsweise den Jugendlichen nicht durch Organisatorisches zu überfordern.

Trotz mancher Fragezeichen, die man sachlich anbringen könnte, trotz gelegentlicher Wiederholungen scheint uns die Schrift geeignet, gerade dem überbeanspruchten Seelsorger ein Kriterium an die Hand zu geben, das ihm erlaubt, seine Arbeiten kritisch zu überprüfen: dienen sie wirklich dem religiösen Leben oder nicht doch oft überholten kirchlichen Strukturen? *G. Schiwy SJ*

WEBER, Helmut: *Sakrament und Sittlichkeit.* Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Regensburg: Pustet 1966. 435 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. 13.) Kart. 58,–.

Die Arbeit Webers bietet einen wertvollen geschichtlichen Beitrag zu der immer noch ungelösten Frage nach einem überzeugenden Gliederungsprinzip der speziellen Moraltheologie. Erforscht wird die Zeit theologischen Bemühens, deren Anfang und Ende durch J. M. Sailer und M. Jocham bezeichnet sind. Für die Zwischenzeit wird u. a. H. G. Vogelsang, J. B. Hirscher, J. A. Stapf, B. Fuchs und K. Werner als Zeugen einer fortschreitenden Einbeziehung des sakramentalen Gedankens in die katholische Sittenlehre eine sorgfältige und aufmerksame Analyse gewidmet. Wenn auch keiner von ihnen auf eine Behandlung der Sakramente innerhalb einer traditionellen Sakramentenmoral verzichtet, so sind doch die meisten von ihnen weit von einer sakramentalen Moraltheologie entfernt, die als inneres und äußeres Aufteilungsprinzip den Kosmos der Sakramente anerkennt. Das gilt für Sailers moraltheologische Schriften ebenso wie für den „nicht zu leugnenden Fortschritt", den Hirscher bringt, indem er „Sakrament und sittliches Leben in innerer Zuordnung zueinander sieht". Selbst der Freisinger Moraltheologe M. Jocham, der „die Moraltheologie auf eine spezifisch christliche Grundlage" stellt, bleibt einen überzeugenden Nachweis seines Systems schuldig; seine Ansätze sind keineswegs für die Zukunft gewonnen.

Kriterium und Maß der Untersuchung ist die Frage nach dem eigentümlichen Charakter einer christlichen Moral, deren Ausdruck der Verf. – mit G. Ermecke und A. Auer – in den Sakramenten vorfindet. Es läßt sich jedoch fragen, ob nicht allzu selbstverständlich die christliche Note der erlösten Sittlichkeit mit dem – doch keineswegs das Gnadenleben voll umschreibenden – sakramentalen Septenar oder dem Ternar der Charaktersakramente gleichgesetzt wird und ob darum über die historischen Erkenntnisse hinaus aus der Arbeit weittragende systematische Folgerungen gezogen werden können. Zudem – so scheint es – hätte durch eine sorgfältigere Erstellung einer sakramentalen Begrifflichkeit – besonders unter Berücksichtigung des Zeichen- und Symbolcharakters der Sakramente – die Analyse an manchen Stellen fruchtbarer und subtiler werden können. *Ph. Schmitz SJ*

AUER, Alfons: *Christsein im Beruf.* Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf: Patmos 1966. 318 S. Lw. 24,–.

Jeder Beruf läuft heute Gefahr als „Job" zu entarten. Daher kann nur eine Sinngebung aus letzten Gründen einer Profanisierung des christlichen Lebens wehren und die Integration von Arbeit und Freizeit in einem christlichen Dasein ermöglichen, wobei es nicht leicht ist, bei der nüchternen Sachlichkeit des heutigen Menschen dem Verdacht einer Ideologisierung des Berufs zu entkommen.

Nach der Darlegung der geschichtlichen Herkunft des Berufsverständnisses und nach der Entfaltung einer immanenten Berufsethik anhand anthropologischer Kategorien ordnet Auer den Beruf in das Mysterium der Schöpfung und in das Heilsmysterium Christi ein. Von hierher werden dann jene Grundhaltungen von Glaube, Hoffnung, Liebe und Anbetung gewonnen, die eine Spiritualität des Handelns im Beruf konstituieren. Dabei wird dem Sakrament der Firmung ein entscheidender Ort zugewiesen: es ist „das eigentliche Sakrament der christlichen Verantwortung gegenüber der Welt und des christlichen Handelns an ihr" (279).

Bei dem weitgesteckten Ziel muß sich die Darstellung oft mit Andeutungen begnügen, z. B. im geschichtlichen Teil und vor allem im philosophisch-anthropologischen Teil, in den neuere Arbeiten aus der Soziologie, etwa von G. Wurzbacher, W. Jaide oder G. Maier (Der überkommene Berufsbegriff in der industriellen Arbeitswelt als pädagogisches Problem. Mannheim: Diss. 1957) einzubringen wären. Der theologische Teil bietet ein christliches Berufsverständnis, das Luthers Engführung von Beruf als Arbeitsberuf überwindet und – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Teilhard de Chardin – den Dualismus von Gott und Welt, von Gottesdienst und Weltdienst, von sachlichem Werkziel und persönlichem Wirkziel abtut; er kann als glückliche Vertiefung dessen verstanden werden, was das II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute gültig ausgesagt hat. *R. Bleistein SJ*

REINERS, Hermann: *Grundintention und sittliches Tun.* Freiburg, Basel (u. a.): Herder 1966. 212 S. (Quaestiones disputatae. 30.) Brosch. 15,80.

Reiners trägt überraschend viel Literatur zu einem Problem zusammen, das seit wenigen Jahrzehnten ausdrücklich diskutiert wird, jetzt aber in der Moraltheologie ebenso wie in der Philosophie, Psychologie und Dogmatik eine ständig wachsende Beachtung findet. Der Verf. unterscheidet zwischen Grundentscheidung, dem zeitlich ersten sittlichen Akt des Menschen, und der Grundintention, d. h. der sittlichen Ausrichtung, die die weiteren Akte von der Grundentscheidung her erhalten. Diese weiteren Freiheitsvollzüge wirken wieder auf die Grundintention zurück. Der Differenz zwischen Grundintention und einzelnen Handlungen entsprechend unterscheidet Reiners eine Grundfreiheit, d. h. den Freiheitsraum, in dem Grundentscheidungen gefällt werden, von der Wahlfreiheit, die im einzelnen Akt zur Geltung kommt.

Obwohl die mit dem Begriff der Grund-

intention angesprochene Sache nicht neu, sondern auch in mancher traditionellen Fragestellung enthalten ist, bedeutet doch die begriffliche Präzisierung und ausdrückliche Untersuchung einen wesentlichen Fortschritt. Das zeigt die Anwendung auf Begnadung, Sünde, Reue, gute Meinung, wo der Verf. interessante Gesichtspunkte und Lösungen herausarbeitet.

In manchen Punkten wird man der vorgetragenen Auffassung vielleicht nicht zustimmen; wir denken etwa an die Bedeutung, die dem zeitlich ersten Akt, also der Grundentscheidung, gegenüber der Grundintention zugemessen wird, oder an die negative Einschätzung guter Handlungen bei einem Menschen im Stand der Todsünde. Ob hier der Vorgang der Rechtfertigung dynamisch und geschichtlich genug verstanden wird? Aber es ist sicher nicht die Absicht des Verf., ein letztes Wort zu allen behandelten Problemen zu sprechen. Jedenfalls wird das Buch die Diskussion über ein Thema anregen, das für die Vertiefung unserer Moraltheologie von großer Wichtigkeit ist. *H. Rotter SJ*

SCHUBART, Walter: *Religion und Eros.* 2. Aufl. Hrsg. von Friedrich Seifert. München: Beck 1966. 288 S. Lw. 13,80.

Das 1941 zum ersten Mal, jetzt von Friedrich Seifert neu herausgebrachte Buch behandelt das religionswissenschaftlich so wichtige und diffizile Thema der inneren Beziehung von Religion und Eros in einer vergleichenden Betrachtung aller Religionen, die dem Verf. zugänglich waren. Eine solche Bearbeitung der sehr weitschichtigen Literatur muß im Detail notwendig oft zu Ungenauigkeiten und Fehlinterpretationen führen, wie sich etwa an jenen Ausführungen kontrollieren läßt, die der Autor über das Judentum und das Christentum macht. Seine große Belesenheit verführt ihn zur Kompilation, und zeitlich und räumlich diverse Tatsachen werden zur Grundlage gravierender Urteile zusammengefaßt. Literatur wird ausgiebig ausgewertet, jedoch sehr selten belegt. Ein Verzeichnis der benutzten Werke fehlt.

K. Erlinghagen SJ

JORES, Arthur: *Die Medizin in der Krise unserer Zeit.* 3. neubearbeitete Aufl. Bern, Stuttgart: Huber 1966. 97 S. Kart. 8,50.

Die gewaltigen Erfolge medizinischer Forschung stehen in einem merkwürdigen Gegensatz zu der steigenden Zahl von Menschen, die kein Wohlbefinden kennen und in überfüllten Wartezimmern vergebens auf ärztliche Heilung hoffen. Ihr Kranksein ist nicht mehr wie früher verursacht durch äußere Schädigungen, deren Schrecken durch hygienische Prophylaxe und antibiotische Therapie gebrochen sind. Auch leiden sie kaum noch an hormonalen Störungen, die operativ oder medikamentös ausgeglichen werden können, obwohl ihre Entstehungsbedingungen oft ungeklärt sind. Vielmehr ist jene Mehrzahl aller Patienten heute in ihrem leib-seelischen Gefüge krank.

An diesem spezifisch menschlichen Kranksein aber sieht der Hamburger Internist Arthur Jores unsere umfangreiche medizinische Diagnostik und Therapie scheitern. Indem sie sich nämlich in ihrer einseitigen Bindung an die Naturwissenschaften auf die äußere Wirklichkeit beschränkt, vermag sie zwar den anatomisch-biochemischen Aspekt derartiger Krankheiten zu erfassen und zu beeinflussen, nicht jedoch den Menschen zu heilen. Denn die oft primären psychischen Defekte bleiben weiter schädigend wirksam. Sie erschließen sich nur dem, der die äußeren Krankheitssymptome als sekundäre, wandelbare Phänomene auffaßt und ihren Symbolwert zu erkennen sucht. Weizsäcker ging deswegen von der Frage aus: warum ist gerade dieser Mensch gerade jetzt und gerade an diesem Organ erkrankt?

Daran anknüpfend fordert Jores, der als einer der profiliertesten Psychosomatiker gilt, eine „personale Medizin". Sie soll auch das Magische und Mythische unseres Erlebens einbeziehen, indem sie psychologische und soziologische Erkenntnisse berücksichtigt. Entsprechende Ansätze mancherorts werden allerdings besonders durch das Sozialversicherungswesen in seiner jetzigen Struktur fast unmöglich gemacht. Dazu hätte man sich jedoch mehr als einen nur kurzen Hinweis in der nun zum dritten Mal aufgelegten Schrift gewünscht, die trotz fehlender Zwischentitel auch für den Nicht-Mediziner flüssig lesbar ist. *W. Ruff SJ*

Psychologie

FREUD, Sigmund – ANDREAS-SALOME, Lou: *Briefwechsel.* Hrsg. v. Ernst Pfeiffer. Frankfurt: S. Fischer 1966. 295 S. Lw. 24,—.

Im Jahr 1912, auf dem Höhepunkt jener Krise in der psychoanalytischen Bewegung, die sich durch das Ausscheiden und die Schulbildung der Gruppe um C. G. Jung vollzog, begann Frau Andreas-Salomé mit Freud einen Dialog, der erst mit ihrem Tod enden sollte. Die Freundin Nietzsches und später Rilkes war auf die Psychoanalyse aufmerksam geworden. Ein Besuch in Wien verschaffte ihr Zutritt bei Freud und seinem Kreis. Das Ergebnis war ein äußerst reger Briefwechsel, der sich im Lauf der Jahre zu echter Freundschaft vertiefte. Dazu trug nicht allein ein längerer Aufenthalt im Hause Freuds bei (Dez. 1921); beide trafen sich gerade auf dem Gebiet der Psychoanalyse. Lou Andreas las im Lauf der Jahre sämtliche Veröffentlichungen Freuds und seiner Schüler, bezog auch persönlich Stellung in den Auseinandersetzungen mit Adler und Jung und wurde schließlich selbst therapeutisch tätig. Der Briefwechsel enthält daher manche Krankengeschichte, die die Schülerin dem Lehrmeister unterbreitet, um für diesen oder jenen Punkt Erklärung und Rat zu erbitten. Ihre intellektuelle Schärfe und die feinsinnige Art ihrer Darstellung sind dabei bewundernswert. Aber obwohl sie Freud geradezu abgöttisch verehrt („das Vatergesicht über meinem Leben") und dessen Entdeckungen zu den „besten bleibenden Freuden" ihres Lebens zählt, erweist sie gerade auch dort, wo sie mit Freuds Psychoanalyse einig geht, ihre geistige Selbständigkeit.

Freud selbst hat schon früh erkannt, welch außergewöhnlicher Gesprächspartner ihm in dieser Frau begegnete. Manche Stellen aus seinen Briefen legen die Vermutung nahe, sie sei für ihn geradezu eine Art kritische Instanz gewesen. Er, der von sich selbst bekannte, daß ihn fast immer das Interesse an einer Sache verlasse, sobald die Analyse vollzogen sei (100), schätzte an ihr gerade die „Kunst der Synthese, welche die durch Analyse gewonnenen disjecta membra zusammenfügt und mit lebendem Gewebe umhüllt" (75). Er nennt sie „eine Versteherin par excellence, wozu kommt, daß Sie mehr und besser verstehen, als man Ihnen vorgelegt hat" (50).

Der Herausgeber des Briefwechsels, Frau Andreas' Freund der letzten Jahre und Verwalter ihres Nachlasses, hat durch sorgfältige Anmerkungen dazu beigetragen, daß ein Werk entstand, das den literarisch wie den psychoanalytisch interessierten Leser in gleicher Weise ansprechen wird. *N. Mulde SJ*

GEBSATTEL, Victor Emil von: *Imago Hominis.* Beiträge zu einer personalen Anthropologie. Schweinfurt: Verl. Neues Forum 1966. 336 S. (Das Bild des Menschen in der Wissenschaft. 1.) Lw. 28,—.

Wer sich als Psychotherapeut mit Kranken beschäftigt, dem steigen fast unwillkürlich Fragen anthropologisch-metaphysischer Natur auf, wie: Was ist der Mensch, was Gesundheit und Krankheit? Was ist der Sinn ärztlicher Hilfe, ihre Vorbedingungen und ihre Grenzen? Mit solchen Fragen beschäftigt sich das vorliegende Buch. In der Medizin herrscht heute noch weithin, wenn auch nicht mehr uneingeschränkt, ein naturalistisches Bild vom Menschen. Entsprechend wendet man zu seiner Erforschung naturwissenschaftliche Methoden an, als ob er ein bloßes Objekt wäre. Gewiß hat diese Einstellung, die letztlich auf dem Willen beruht, daß der Mensch so und nicht anders sein soll, zu einem vertieften Vorstoß in das Naturreich der Seele geführt und das Wissen darum ungeheuer erweitert. Aber das Eigentliche des Menschen, sein Personsein, das dem Naturhaften in Freiheit gegenübersteht und die Entscheidungen fällt, wird verfehlt. Der Religion wird, wie bei C. G. Jung, nur eine psychologische Realität zuerkannt, was ihrer Wirklichkeit nicht gerecht wird. Vor allem verschwindet der Sinn von Krankheit und Leiden; und daraus entspringt der unbedingte Wille, sie als sinnlos aus der Welt zu schaffen, was zu manchen Erfolgen führte, im letzten aber scheitern muß. Nur eine personale Anthropologie bekommt den

Menschen auch in seinem Eigentlichsten in den Blick. Der zweite Teil über die verschiedenen neurotischen Fehlhandlungen setzt eine gewisse Kenntnis der Diskussion unter Psychotherapeuten voraus. Dagegen bringt dann der dritte Teil eine Darstellung des Werdegangs und des Werks von Freud, eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung und die sehr schönen und erhellenden Kapitel über das Wesensbild des Menschen bei Adalbert Stifter, über den tiefen Sinn der Erscheinung des Herakles am Schluß des Dramas Philoktet von Sophokles, und über „Numinose Ersterlebnisse"; in diesem letzten Kapitel wird auch gezeigt, daß eine einseitige Traumalehre verhindert hat, den Zukunftssinn solcher Früherlebnisse zu erkennen. *A. Brunner SJ*

Dürckheim, Karl v.: *Der Alltag als Übung.* 2., neubearb. u. erw. Aufl. Bern, Stuttgart: Hans Huber 1966. 130 S. Kart. 9,80.

K. v. Dürckheim bietet in diesem Buch eine Einführung in seine Heilmethode und Anthropologie. Es enthält drei Aufsätze: Der Alltag als Übung, die heilende Kraft der reinen Gebärde, das Rad der Verwandlung.

Der Verf. will seine Patienten aus der Verkrampfung in ihr Welt-Ich lösen, indem er sie zur Fühlung des Seins führt. Denn im Grund wirkt das Wesen des Menschen als reales Inbild; es zu entfalten ist unser Auftrag, um so vom göttlichen Sein zu zeugen. „So ist die ‚Transparenz' auch der Sinn aller Übung" (119). Durch das richtige Sitzen und das Zulassen des rechten Atmens erleben wir das Einswerden mit dem Grund als „große Erfahrung". Auf diesem Weg muß der Mensch sich lassen, d. h. „den Schwerpunkt aufgeben, der den Menschen oben im Ichkreis zentriert und verhaftet" (88). Es genügt nicht, daß der Mensch sich „innert". Er muß sich auch äußern, damit er „sich in der Welt wesensgemäß dar-lebt, und dieses heißt auch darleibt" (21). So findet er zur reinen Gebärde, in seiner ganzen Gestalt zur rechten Form. Von der Erfüllung dieser seiner tiefsten Sehnsucht hängt das Glück des Menschen als Person ab. Der ganze Alltag wird so zur Übung, um „das Rad der Verwandlung weiterzudrehen" (120).

Graf Dürckheim geht es nicht um eine bloß technische Arbeit am Körper oder um eine einseitige „Psyche-Psychologie", sondern um den personalen Akt, sich „ins Vertrauen zu geben" (87/89). Er versagt sich auch klar jedem pantheistischen Monismus (103/4). Seine Sprache klingt dem am christlichen Vokabular Geschulten fremd; er beschreibt jedoch, was wir als natürlich-religiöse Erfahrung erleben. Die Christen können hier ein existentielleres Verständnis für das finden, was sie Gewissen, Umkehr, Demut und Indifferenz nennen. So darf das Buch besonders jenen empfohlen werden, die sich um die Vertiefung einer weltoffenen Spiritualität mühen. – Leider enthält auch noch die zweite Auflage unnötige Wiederholungen. *R. Silberer SJ*

Sanford, John A.: *Gottes vergessene Sprache.* Zürich und Stuttgart: Rascher 1966, 175 S. Lw. 24,—

Ein Pastor der Episkopalkirche in Los Angeles, Verfechter der analytischen Psychologie C. G. Jungs, sieht in unseren Träumen „Gottes vergessene Sprache". Zunächst sind es Träume seiner Pfarrkinder (sprich Patienten), die eindrucksvoll dargestellt und gedeutet werden; sie gruppieren sich um die Themen: Schatten, Schuld, Wahrträume, kollektives Bewußtsein und „Selbst". Als zweites finden die Träume und Visionen in der Bibel in dankenswerter Ausführlichkeit eine Art von psychologischer Exegese. Daß dabei die ganze Bibel als „die Geschichte vom Durchbruch Gottes aus dem Unbewußten in das menschliche Bewußtsein" (92) gesehen wird, verblüfft den unvorbereiteten Leser. Ein arg simplifizierter Exkurs über Jungsche Traumpsychologie schiebt sich ein. Jungs bekannte Problematik der seelischen Integrierung des Bösen als Bindung der Gegensätze im Selbst wird dann als das eigentliche Thema des Autors sichtbar. Das letzte Kapitel handelt folgerichtig vom „Gott in uns".

Der Theologe Sanford weiß mit dem späten Jung natürlich gut zu unterscheiden zwischen empirischem Bild und nicht erfahrbarem We-

sen des transzendenten Gottes. Und es berührt sympathisch, daß er sich – „als Mensch und Pfarrer" – zur sinngebenden Existenz Gottes bekennt. Reduziert er nicht trotzdem die Erfahrung Gottes allzu einseitig auf bloße Traumerfahrung des Numinosen? Und ist er nicht ebenso einseitig von Jung fasziniert wie weiland Oskar Pfister von Freud? Wenn gleich zweimal vorgeschlagen wird, Träume und ihre Ausdeutung auf die Kanzel zu bringen, dann resigniert man vor soviel Optimismus. Bleibe die Kirche im Dorf und die Traumdeutung in der Analysestunde! Trotz aller Bedenken gegen den „doppelten Dogmatiker" – Jungs und der Theologie – ist das Buch eine anregende Lektüre, zumal die Übersetzung ohne Makel ist. *G. L. Kurz SJ*

GEHRTS, Heino: *Das Mädchen von Orlach.* Erlebnisse einer Besessenen. Stuttgart: Klett 1966. 302 S. Lw. 28,50.

In den Jahren 1832–33 hat ein Fall von Besessenheit in Orlach im Kochertal, mit dem auch Justinus Kerner befaßt wurde, großes Aufsehen erregt. Gehrts hat alle Dokumente hier gesammelt und auch die noch heute lebendige Überlieferung aufgezeichnet, kritisch gesichtet und versucht, eine Erklärung des Falles zu geben. Er kommt zu dem Schluß, daß es sich nicht um eine eigentliche Besessenheit handelte, da dafür die charakteristischen Zeichen fehlen. Auch waren die Angaben, die das Mädchen für die Verhältnisse 400 Jahre früher, in der die ihr erscheinenden zwei Geister, der „Schwarze" und die „Weiße", gelebt haben sollten, völlig unzutreffend. Übrigens konnte es sich schon deswegen im Jahre 1432 nicht um einen Kapuziner und sein Kloster handeln, weil der Orden erst 1525 gegründet und 1528 bestätigt worden ist. Aber Kapuziner bedeutete in der protestantischen Gegend damals soviel wie Mönch. Vielmehr ging es um ein Trauma, wodurch die Lebenseinheit zertrümmert wurde und ein Trümmerstück sich als der Schwarze verselbständigte, während die Weiße die schließlich siegreiche Tendenz zur Heilung und Wiederherstellung der Einheit darstellte. Möglich ist auch, daß eine atypisch schleichende Tollwut daran mitbeteiligt war. Was den Fall aber interessant macht, das ist die Tatsache, die G. herausarbeitet, daß uralte, aus den primitiven wie den antiken Religionen bekannte Symbole mit ihrer ursprünglichen Kraft und Bedeutung dabei zur Wirkung kamen, wie Vater und Vaterhaus, Herd, Pferd, Frösche, Geld, Wasser und Feuer. Einerseits läßt sich das damalige Geschehen nur durch das Wissen um ihren uralten Gehalt und ihre Mächtigkeit erhellen; anderseits wirft es selbst Licht auf die Entstehung solcher Symbole und Gestalten. So ist das in seinem Urteil besonnene und zurückhaltende Buch für Psychologen wie Religionswissenschaftler interessant. *A. Brunner SJ*

Entwicklungsländer

ANSPRENGER, Franz: *Auflösung der Kolonialreiche.* München: Deutscher Taschenbuch-Verl. 1966. 307 S. (dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. 13.) Kart. 4,80.

Die deutsche Wissenschaft hat die Auseinandersetzung mit den politischen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte in Übersee erst mit einiger Verspätung aufnehmen können. Die Ergebnisse dieser Bemühungen beginnen sich in stärkerem Umfang bemerkbar zu machen. Ansprengers „Auflösung der Kolonialreiche" gibt zwar nur einen gedrängten Abriß der Geschichte von Kolonisation und Entkolonisierung im Rahmen der „dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts". Die Fülle des Materials und die Herausarbeitung der großen Linien zeugen jedoch von der wissenschaftlichen Kompetenz des Autors, Dozent in Berlin, der sich bisher hauptsächlich mit Arbeiten über die politische Entwicklung Afrikas nach dem zweiten Weltkrieg einen Namen gemacht hat. In einem ersten Teil wird die koloniale Situation der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geschildert: Die Kolonialreiche Großbritanniens, Frankreichs, der Niederlande und Belgiens sind auf dem Höhepunkt ihres Glanzes.

Italien drängt nach. Die antikolonialen Bewegungen in Übersee sind noch schwach und ungeordnet. Ganz anders das Bild der Veränderungen, die im zweiten Teil geschildert werden: England und Frankreich verlieren ihr Kolonialreich, wenn es ihnen auch gelingt, einen bedeutenden Einfluß in Übersee zu wahren. Die „kleinen" Kolonialmächte Holland und Belgien müssen dagegen in ihren Besitzungen einen demütigenden Zusammenbruch erleben. Dieser Entwicklung wird mit großer Sach- und Detailkenntnis nachgegangen und trotz der für ein Taschenbuch unvermeidlichen Kürze ein präzises und nuanciertes Bild der geschichtlichen Abläufe in den einzelnen Ländern und Weltregionen entworfen, bei dem weder die Vorgänge in den Metropolen noch die in den Kolonialgebieten über das erlaubte Maß simplifiziert werden.

H. Krauss SJ

Albertini, Rudolf von: *Dekolonisation.* Die Diskussion über Verwaltung und Zukunft der Kolonien 1919–1960. Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1966. (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte. 1.) Lw. 59,—.

Der Heidelberger Professor Rudolf von Albertini legt hier eine ausführliche Studie vor, deren eigentliches Thema „die Diskussion über Verwaltung und Zukunft der Kolonien 1919–1960" ist, wie es im Untertitel heißt. Im Gegensatz zu Ansprengers „Auflösung der Kolonialreiche" ist Thema also nicht die Geschichte der Entkolonisierung als solcher, sondern vielmehr die Auseinandersetzung über das Kolonialproblem in den Mutterländern seit Ende des 1. Weltkrieges. Den größten Raum des Werkes nimmt die Darstellung von England und Frankreich ein, wobei zunächst noch die Diskussion über die richtige Kolonialpolitik im Vordergrund steht, während dann immer mehr das Problem der rechten – und rechtzeitigen – Umwandlung und schließlich sogar Ablösung der Kolonialherrschaft die Szene beherrscht. Der Autor hat sich in die einschlägige Literatur gut eingearbeitet und hat ein sicheres Urteil, das die schwierigen Sachverhalte stets richtig trifft. Zum Vergleich mit Frankreich und England wird in kürzeren Studien die Debatte um Kolonisierung und Entkolonisierung in den USA bezüglich der Philippinen, in den Niederlanden und Belgien, sowie der Lage in Portugal hinsichtlich der afrikanischen Besitzungen darlegt. Gerade die Ausführungen über Belgien und Holland machen deutlich, wie sehr die früher als vorbildlich betrachtete Kolonialpolitik dieser beiden Länder heute einer strengen Kritik unterworfen wird. Da in der Einleitung ausführlich auch auf die Kolonialdiskussion in Deutschland von 1919 bis 1939 eingegangen und dort auch die Kolonialfrage im Völkerbund und im Rahmen der Vereinten Nationen behandelt wird, bietet das Werk Albertinis eine abgerundete Darstellung der gesamten Problematik.

H. Krauss SJ

Schmauch, Jochen: *Herrschen oder Helfen?* Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe. Freiburg: Rombach 1967. 227 S. Lw. 30,—.

25 Seiten mit Briefen, die von Entwicklungshelfern in Afrika, Amerika und Asien geschrieben wurden, sollen „anstelle eines Vorwortes" auf das Anliegen des Autors hinweisen, der während vieler Jahre als Leiter des Klausenhofes für Ausbildung und Einsatz von landwirtschaftlichen Helfern aus katholischen Verbänden zuständig war. Wer nicht weiß, daß der Verf. gleichzeitig auch Soziologe ist, erwartet wegen des Buchtitels vermutlich eine allgemeine Einführung in die Entwicklungsproblematik, verbunden mit Hinweisen für die praktische Arbeit, gewachsen aus der Erfahrung und durchflochten mit menschenfreundlichen oder frommen Ermahnungen. In Wirklichkeit will der Autor offenbar etwas ganz anderes und etwas durchaus Nützliches, nämlich eine Abklärung der in diesem Bereich gängig gewordenen Slogans. Sie wird mit dem Rüstzeug der modernen Soziologie unternommen. Der Begriff „Entwicklungsländer", einzelne Aspekte wie „Hunger", „Überbevölkerung", „Analphabetismus", „Nationalismus", „Armut" werden einer fachsoziologischen Analyse unterworfen und daraus dann Folgerungen für die Einstellung zu Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik gezogen. Aus diesem Vorgehen ergeben sich

oft überraschend neue Perspektiven, wenn es auch vielleicht zu sehr dem Leser überlassen bleibt, die Gesamtheit der so gewonnenen Einsichten in den Blick zu bekommen. Berücksichtigt man jedoch den Ansatzpunkt des Autors, bei dem zudem die ökonomischen und politologischen Aspekte der behandelten Fragen ausgeklammert bleiben, so wird man mit Recht urteilen: ein anregendes Buch, dessen Lektüre sich lohnt. *H. Krauss SJ*

TRAPPE, Paul: *Die Entwicklungsfunktion des Genossenschaftswesens am Beispiel ostafrikanischer Stämme.* Neuwied, Berlin: Luchterhand 1966. 487 S. (Soziologische Texte. 31.) Kt. 24,—.

Die Aufforderung zur Errichtung von Genossenschaften spielt in dem reichen Repertoire der vielen wohlgemeinten, aber meist nur schwer zu verwirklichenden Ratschläge an die Entwicklungsländer eine große Rolle. Die Ergebnisse der vielerorts versuchten Gründungen sind jedoch nicht immer ermutigend, so daß ein Kenner der Verhältnisse bezüglich Schwarzafrikas sagen konnte: „Der Kontinent ist mit den Leichen von Genossenschaften übersät." Auf die anfängliche Begeisterung für die Genossenschaften als einem Mittel der Entwicklungspolitik, das der Mentalität jener Bevölkerungen besonders angepaßt sei, folgt dann nicht selten eine resignierte Skepsis. Um so erfreulicher ist die soziologische Analyse der erfolgreichen Genossenschaftsbewegung in Tanganyika, die der Kieler Professor Paul Trappe als Ergebnis von Feldforschungen in jenem Land vorlegt. Die alte optimistische Meinung, daß bestimmte kooperative Strukturen der traditionellen Ordnung sich ohne Bruch in die Form moderner Genossenschaften überleiten ließen, wird am Beispiel mehrerer Stämme erhärtet. Gleichzeitig werden aber auch die für den Erfolg bei den betreffenden Stämmen besonders relevanten Sozialstrukturen aufgezeigt, so daß sowohl die Ansatzpunkte wie auch die Grenzen für allgemeinere Ableitungen, die unter anderen Umständen eine Benutzung der in Tanganjika gemachten Erfahrungen ermöglichen, sichtbar werden. Wegen der Wichtigkeit der Genossenschaftsproblematik für die Überwindung der Unterentwicklung verdient es die hervorragende Studie Trappes, trotz ihrer geographisch scheinbar sehr begrenzten Themastellung und ihrer strengen soziologischen Methodik und Fachsprache, in dieser Zeitschrift angezeigt zu werden. *H. Krauss SJ*

HALLET, Jean Pierre: *Afrika Kitabu – Ein Bericht.* München, Eßlingen: Bechtle 1966. 473 S. Lw. 28,80.

Der aus dem Englischen übersetzte Erlebnisbericht eines Belgiers, der im Kongo und in Ruanda-Urundi von 1948 bis zur Unabhängigkeit teils als Landwirtschaftsexperte und Soziologe im Dienst der Kolonialverwaltung, teils als Kunst- und Tierhändler alle möglichen und unmöglichen Abenteuer mit Löwen, Schimpansen und Leoparden, mit scheuen Pygmäen, engstirnigen Kolonialbeamten und angeblich sektiererischen Kleinen Schwestern von Charles de Foucauld bestanden hatte, läßt den Leser perplex. Der Verf. ist zweifellos ein Original, dessen ständige Zusammenstöße mit Verwaltung und Mission sicher nicht nur auf deren Unverständnis für seine manchmal vielleicht gar nicht unsinnigen Initiativen, sondern auch auf sein Temperament als Naturbursche und „enfant terrible" zurückzuführen sind. Eigentlich störend wirkt die völlige Verständnislosigkeit des Autors für die neuen Entwicklungen in Afrika. Wenn Europäer dem Afrika der Wildreservate und der von der modernen Zivilisation unberührt gebliebenen Eingeborenen allzusehr nachtrauern, dann zeigt dies doch, daß ihr Verständnis für diesen Kontinent und seine Bewohner eine Grenze hat. Die Gegenüberstellung von braven Buschbewohnern und arroganten „Evoluierten" gibt allein keine ausreichende Erklärung für die Katastrophe im Kongo. Es kann niemand benommen bleiben, die diesbezüglichen Auffassungen und Vorstellungen des Verf. für interessant oder gar zutreffend zu finden. Der Verlag sollte sich allerdings nicht der Illusion hingeben, er habe der Sache Afrikas mit der Veröffentlichung einer deutschen Ausgabe einen großen Dienst erwiesen.
H. Krauss SJ

Elternbildung

Handbuch der Elternbildung. Hrsg. v. J. A. Hardegger. Köln: Benziger 1966. Bd. 1: XXIV, 538 S. Lw. 41,–; Bd. 2: XVI, 488 S. Lw. 38,–.

Unter den überkommenen Erziehungsmächten Familie, Schule, Kirche besitzt gerade die Familie einen bleibenden erzieherischen Einfluß, wie es sich aus der modernen Familienforschung ergibt. Gleichzeitig neutralisiert die funktionale Erziehung einer desorientierenden, pluralistischen Umwelt fortschreitend nicht nur die Familienerziehung, sondern sie verkehrt den Erfolg ins Gegenteil: sie fördert den Bruch und den Protest. Daher müssen die Eltern in ihrer pädagogischen Aktivität und Sicherheit gestärkt werden, selbst auf das Risiko hin, daß vielleicht ihre erzieherische Spontaneität untergraben wird.

Das vorliegende Handbuch der Elternbildung hat sich diese Zielsetzung gegeben: „Elternbildung als Lebenshilfe bezweckt eine eheliche und elterliche Grundhaltung, welche die Eltern befähigt, ihr Gatten- und Elternsein selber zu verantworten und zu entfalten" (121). Es geht in diesem zweibändigen Werk also um mehr als um gezielte Ratschläge zur Bewältigung der pädagogischen Situation. Vielmehr wird von einer Anthropologie her Ehe, Familie, Erziehung in das Gesamt einer christlich verstandenen Menschenbildung eingeordnet. Neben vielen wichtigen Einzelfragen wie Ehe und Glaube (in kath. und ev. Sicht), verantwortete Elternschaft, entwicklungspsychologische Betrachtungen, Massenmedien, Partnerwahl usw. werden auch die Methoden der Elternschulung und der Brautleutetage dargelegt.

Aus vielen Beiträgen, geschrieben von kompetenten Pädagogen, Psychologen und Theologen, fügt sich ein Buch, das für Theorie und Praxis Antwort auf jene Fragen gibt, die gerade heute die Eltern und die mit der Elternbildung Betrauten bedrängen. Ein umfangreiches Inhaltsverzeichnis erleichtert den Hinweg zu den einzelnen Themen.

Ein beachtliches, ein brauchbares Buch, das Dr. Bruno Heck, Bundesminister für Familie und Jugend, in seinem Vorwort nicht ohne Grund „einen wertvollen Beitrag zur Stärkung der Erziehungskraft der Eltern" nennt.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Hubert Hermans schließt mit seinem Beitrag die im Märzheft begonnenen Überlegungen zum Schulproblem ab.

Joseph Listl ist Mitarbeiter am Heinrich Pesch Haus, Institut für christliche Soziallehre, Mannheim. Er arbeitet gegenwärtig an der Universität Bonn an einer juristischen Dissertation über die Religionsfreiheit.

Andre Espiau de la Maestre schreibt zur Zeit an einem Buch über Paul Claudel, das 1968 erscheinen soll. Sein Beitrag ist aus den Vorarbeiten dazu erwachsen.

Hans Rotter bereitet seine Habilitation für Moraltheologie an der Universität Innsbruck vor.

Der Beitrag von Oswald von Nell-Breuning wurde als Referat bei der Jahrestagung 1965 der Arbeitsgemeinschaft für Verbesserung der Agrarkultur in Hessen vorgetragen.

Hans Wulf SJ

Ist Gott tot?

Zur Frage der Glaubwürdigkeit der Rede von Gott heute

Immer häufiger kann man heute der Ansicht begegnen, die Rede von Gott habe in unserer säkularisierten Welt ihre Aussagekraft, ja ihren Aussagesinn verloren. Man erinnert daran, daß bestimmte, geradezu prophetische Aussagen von Dichtern und Denkern des 19. Jahrhunderts über den „Tod" Gottes in ihrer frappierenden Hellsichtigkeit erst heute ganz verstanden werden. Man denkt etwa an den atheistischen Humanismus von Ludwig Feuerbach, der von der Selbstentfremdung des Menschen durch den Gottesglauben sprach und meinte, diese könne erst durch die Überwindung dieses Glaubens aufgehoben werden. Man zitiert Nietzsches Wort vom „Tod Gottes", den der „tolle Mensch", der Gott mit der Laterne auf dem Markt der Welt suchte, proklamiert.

Dieses Nietzschewort ist vor allem in Amerika zur Devise einer auch unter Christen verbreiteten quasi-religiösen Richtung geworden, die „Gott ist tot-Bewegung" genannt wird. In ihr wird das christliche Verständnis eines welttranszendenten Gottes, der wunderbar in der Geschichte wirksam geworden ist, radikal abgelehnt. Ein Theologe, dessen nächstes Buch den Titel tragen soll: „Das Evangelium des christlichen Atheismus", schreibt ebenso bündig wie klar: „Wir müssen erkennen, daß der Tod Gottes ein historisches Ereignis ist. Gott ist innerhalb unserer Zeit, innerhalb unserer Geschichte, innerhalb unserer Existenz gestorben" (Thomas J. J. Altizer)[1].

Diese Fragen werden heute vor allem unter protestantischen Theologen erregt diskutiert. Die These Dietrich Bonhoeffers vom Ende der Religion und der Notwendigkeit einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe oder Bultmanns Programm von der Entmythologisierung des Neuen Testaments durch eine existentiale Interpretation bilden die Grundlage der Diskussion. Noch weiter als Bultmann geht Herbert Braun. Er behauptet, vom Neuen Testament her könne Gott nicht verstanden werden „als der für sich Existierende, nicht als eine Spezies, die unter dieser Vokabel faßbar wäre", sondern als „eine bestimmte Art von Mitmenschlichkeit"[2]. J. A. T. Robinson lehnt in

[1] Vgl. die Berichte in: Zeitwende – Die neue Furche 36 (1965) 840–842; 37 (1966) 479–481.

[2] H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 58 (1961), Beih. 2, 17. – Vgl. H. Zahrnt, Die Sache mit Gott (München 1966) 355; E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit (Bremen ^{2}1966) 401.

seinem Buch „Honest to God" jede überweltliche und außerweltliche Gottesvorstellung ab. Gott begegne allein in der Tiefe des eigenen Daseins und werde dort in liebender mitmenschlicher Kommunikation erfahren.

Als ein gewichtiger Grund für die Fragwürdigkeit der Rede von Gott wird allgemein das vorrangig naturwissenschaftlich-technische Weltverständnis des heutigen Menschen genannt. Die Welt habe ihren numinosen Glanz verloren und verweise nicht mehr unmittelbar auf Gott. Sie sei vielmehr das dem schöpferischen Menschen vorgegebene Material, aus dem er seine Welt baue. In dieser „hominisierten" und manipulierten Welt begegne der Mensch nur sich selbst. Gott komme in ihr nicht mehr vor und sei eine überflüssige Hypothese.

In dieses innerprotestantische Gespräch hat sich auch der Mainzer systematische Theologe Wolfhart Pannenberg eingeschaltet[3]. Auch Pannenberg geht von der eben genannten Beobachtung aus und meint, „für das Verständnis der Wirklichkeit unserer durch Wissenschaft und Technik bestimmten Daseinswelt scheint die Vokabel Gott entbehrlich zu sein, wenn nicht sogar störend" (238). Ihn bewegt das Problem der intellektuellen Redlichkeit unseres Glaubens an Gott und er meint, daß sich dieser Glaube durch eine Reflexion auf das religiöse Bewußtsein des Menschen kritisch rechtfertigen lasse.

Pannenbergs These

Pannenbergs Denkansatz ist ungefähr dieser: Er gibt zunächst den Bestreitern der Glaubwürdigkeit eines Glaubens an Gott zu, die christliche Rede von Gott müsse „bewahrheitet" werden. Dies sei jedoch möglich, weil es eine letzte, nicht weiter rückführbare Übereinstimmung des ursprünglichsten menschlichen Fragens und der religiös vernommenen Antwort Gottes auf diese Frage gebe. Er zitiert für diese Ansicht ein Wort des jungen Karl Barth: „Es beharrt die tiefste Übereinstimmung dessen, was Gott will, mit dem, was der Mensch, nach Befreiung von sich selbst sich sehnend, im Verborgenen auch will, es beharrt die göttliche Antwort, die uns gegeben ist, wenn die letzte menschliche Frage in uns wach wird." [4]

Pannenberg übernimmt die Barthsche Position von der Zuordnung, ja Koinzidenz der menschlichen Frage nach Gott und der Antwort Gottes. Eben darin erweise sich grundsätzlich die Gültigkeit christlicher, ja allgemein menschlicher Rede von Gott. Sie gründe nicht in unverbindlichen, freischwebenden Spekulationen, sondern in der Wirklichkeit, im „Widerfahrnis" der menschlichen Gottesfrage und der sich geschichtlich ereignenden göttlichen Antwort.

[3] Die Frage nach Gott, in: Ev. Theol. 25 (1965) 238–262. Der Aufsatz ist im Exzerpt wiedergegeben und kritisch diskutiert in: Protestantische Texte aus dem Jahre 1965 (Stuttgart 1966) 113–116. Die Seitenzahlen nach den Zitaten beziehen sich auf die Erstveröffentlichung (Ev. Theol.).

[4] Karl Barth, Der Römerbrief (München ^{2}1924) 16.

Die nächste Frage lautet natürlich sogleich: Inwiefern erweist das Ineinsfallen der menschlichen Frage nach Gott und der in der Geschichte, wie es scheint, sich ereignenden Antwort Gottes die Glaubwürdigkeit des Gottesglaubens? Ist die Korrespondenz von Frage und Antwort ein Kriterium für Existenz des Erfragten?

Die Implikationen der menschlichen Frage

In einer eingehenden kritischen Auseinandersetzung mit Barth, Bultmann, Tillich, Ebeling und anderen Theologen stellt Pannenberg fest, der Mensch sei ein fragendes und von daher selber ein fragliches Wesen. Die Fraglichkeit des menschlichen Daseins charakterisiere in unserer geschichtlichen Stunde überhaupt das gegenwärtige Wissen des Menschen von sich selbst. Fraglichkeit habe für den Menschen aber nicht nur – wie A. Camus meine – einen negativen Sinn, sei nicht nur Index für seine Endlichkeit, seine mangelnde Ganzheit, seine Kontingenz, sondern offenbare ebenso eine Positivität. Diese bestehe darin, daß der Mensch über sich hinausfrage, sich selbst fragend so überschreite, daß er auf Welt hin offen sei. In dieser immer weiter ins Offene vorstoßenden Frage gehe es aber dem Menschen nicht eigentlich um Fragbares, das in der Welt vorkommt, sondern um ihn selbst. Er frage nach dem Sinn und der Bestimmung seines eigenen Daseins.

Es folgt dann ein entscheidender Schritt. Pannenberg ist der Ansicht, daß der Mensch im Prozeß eines solchen Fragens nicht auf das Nichts, sondern auf eine Antwort ausgreife. Fragend halte er eine Antwort für möglich. Darin aber sei die Sinnhaftigkeit des Fragens überhaupt gegeben. Entschieden bestreitet er, „daß das nihilistische Fraglichwerden von allem das notwendige Ergebnis des radikalen Fragens überhaupt sei" (251). Endlich sei in der Frage die Antwort schon vorentworfen. In der sinnvoll gestellten Frage werde die erfragte Wirklichkeit schon irgendwie gesichtet. „Die ‚Herausforderung der Frage' (geht) in der Tat von der befragten Sache aus, sofern sie möglicherweise eine Antwort gewährt" (252). Hier wird schon auf das Ereignis einer religiösen Offenbarung angespielt, in deren „Widerfahrnis" allein die letzte Frage des fragenden Menschen beantwortet werden könne. Die unüberschreitbare Grenze einer bloß „natürlichen Theologie" ist in dem Wort „möglicherweise" angedeutet.

Hat solches radikale, alles Innerweltliche überfragende Fragen etwas mit Gott zu tun? Pannenberg bejaht es. Weil das menschliche Fragen innerweltlich an kein Ende komme, setze es die Möglichkeit einer nicht in Welt aufgehenden Ganzheit voraus, die nicht mehr fraglich sei und nicht mehr in Frage gestellt werden könne. Dieses in der Frage immer schon gemeinte Ganze sei der gründende und tragende Grund des Menschen. Er werde nicht erst in einer religiösen Offenbarung erkannt, sondern schon vorgängig zu ihr. Denn der Grund, der alles Seiende ermögliche, könne „weder im Menschen selbst noch in der vorfindlichen Welt liegen ... er ist als die das Dasein des

Menschen und seiner Welt tragende Wirklichkeit in diesem Dasein immer schon vorgängig vorausgesetzt" (253). Hier, so scheint es, wird allerdings die Ablehnung einer „natürlichen Theologie" nicht konsequent durchgehalten.

Pannenberg fragt weiter, ob die „Angewiesenheit des Menschen auf einen jenseits alles Vorfindlichen aus der Tiefe der Wirklichkeit ihn in der Offenheit seines Daseinsvollzuges tragenden Grund als Angewiesenheit auf Gott, als Frage nach Gott zu beschreiben sei" (254). Er verneint die Frage. Er meint, die Existenzfrage des Menschen ziele direkt nicht auf Gott, sondern nur auf den tragenden Grund alles innerweltlich Vorfindlichen und so nicht unmittelbar auf eine Person. Dieser Grund vermöge allerdings dem fragenden Menschen in seiner Fraglichkeit Geborgenheit zu gewähren. Denn er sei eine Macht über alles in der Welt Wirkliche. Kann nun dieser tragende und bergende Grund alles Seienden überhaupt personhaft gedacht werden? Auf diese im strengen Sinn religiöse Frage antwortet Pannenberg mit seinen Aussagen über die Offenbarung Gottes.

Die religiös-geschichtliche Offenbarung Gottes

Für den betend mit Gott umgehenden, ihn anrufenden, bittenden und dankenden Menschen ist Gott nicht eine es-hafte Macht, kein Neutrum, sondern in irgendeinem Sinn „Person". Das bestreitet Pannenberg nicht. Er meint sogar, die Kategorie des Personalen sei ursprünglich auch für die menschliche Erkenntnis ein Wirklichkeitsmoment Gottes und nicht des Menschen (259). Der Kern des Personhaften wird in der Unverfügbarkeit des tragenden Grundes aller Wirklichkeit gesehen, der – das ist hier bedeutsam – in der religiösen Erfahrung den Menschen jeweils unbedingt beansprucht. Nur in der Konsequenz einer solchen Erfahrung sei die Rede von der Personhaftigkeit Gottes kein Anthropomorphismus, sondern eine ursprünglich im „Widerfahrnis" Gottes selbst sich als gültig ausweisende Aussage über Gott. Hier wird der Einfluß von Rudolf Otto spürbar.

Daß Gott eine personhafte Existenz hat, wird nicht nur im Bereich der biblisch bestimmten religiösen Erfahrung erkannt und bekannt, sondern ist in jeder, auch der vor- und außerchristlichen Religion mitgegeben. Dieses Mitgegebene muß aber zuletzt von einem christlichen Gottesverständnis her geklärt werden; denn immer stand der Mensch in Gefahr, innerweltliche Mächte zu numinisieren. Die Antwort auf die menschliche Existenzfrage, genauer auf die Frage nach Gott, ist in den außerbiblischen Religionen vorläufig und undeutlich. Erst die Antwort der Offenbarung Gottes in Christus ist deutlich und eindeutig. Allerdings wird sie erst endgültig und in unüberbietbarer Helligkeit gegeben sein, wenn die Herrschaft Gottes über alle Kreatur unverhüllt offenbar geworden ist. Dann erst wird sich jene Koinzidenz von Frage und Antwort ereignen, die nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Dieses Ereignis, in dem sich Gott uns ganz enthüllt, wird aber in jeder geschichtlichen Erfahrung Gottes dunkel vorweggenommen.

Gottesbeweise?

Daß Pannenberg in der Korrespondenz der tiefsten, alles Innerweltliche übersteigenden Frageintention des Menschen und der Antwort, die er mehr oder weniger deutlich im geschichtlichen Ereignis der Offenbarung Gottes erhält, den alleinigen Grund für die Glaubwürdigkeit der christlichen Rede von Gott sieht, wird auch bei der Diskussion der Gottesbeweise klar.

Gottesbeweise geben von sich aus, so meint er, dem nach Gott fragenden Menschen keine eindeutige Antwort. Denn gefragt wird immer von einem geschichtlich bedingten Fragehorizont her. Hier aber kann „der Öffnungswinkel einer Frage auf die befragte Wirklichkeit hin sehr verschieden weit sein" (255). Von daher sagen die Gottesbeweise mehr über den fragenden Menschen als über Gott. Sie zeigen nur, daß der Mensch immer über sich und seine Welt hinausfragen muß, um einen tragfähigen Grund für sein Dasein zu finden. Immerhin impliziert diese alles transzendierende Frage eine Antwort, einfach deshalb, weil jede Frage ihre Antwort gewissermaßen antizipiert, also auch die Frage nach Gott. Unter dieser Rücksicht stellt Pannenberg fest: „Je bestimmter die Frage ist, desto enger ist das Feld möglicher Antworten eingegrenzt, bis zu dem Punkt, daß nur noch Raum für ein Ja oder Nein bleibt. Hier ist aller Inhalt der Antwort schon in der Frage antizipiert" (255).

Ebensoweit glaubt eine Gruppe heutiger katholischer Philosophen und Theologen die menschliche Frage vorantreiben zu können. Sie behauptet, Gottes Dasein in einer Explikation des in der Frage Implizierten aufweisen zu können, und zwar durch eine transzendentale Reduktion in der sogenannten transzendentalen Methode. Daß hier eine gewisse Übereinstimmung mit Pannenbergs Auffassung besteht, ist offensichtlich.

Die transzendentale Methode

Die transzendentale Methode will die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeitsbezogenheit menschlicher Erkenntnis kritisch sichern, und zwar auf einem anderen Weg als die „objektive" Methode. Diese sucht die Einsicht in die Wahrheit der Erkenntnis primär in einer Hinwendung zum erkannten Gegenstand, um von ihm her das Urteil über einen Sachverhalt einsichtig zu machen. Allgemeine Erkenntnisse sollen hier durch eine Wesensabstraktion gewonnen werden, d. h. ein Wesenhaftes, die bleibende Grundstruktur, der Logos der Sache, wird in einem empirisch Gegebenen erkannt, sozusagen geistig „angeschaut", in einem erkenntnismäßigen Vorgang aus ihm herausgelöst („abstrahiert") und als ein Allgemeines, als „Idee", konzipiert. Die so gewonnenen Wesenserkenntnisse über einen bestimmten Gegenstandsbereich ermöglichen dann apriorische Einsichten über konkrete Einzelgegenstände dieses Bereichs, bevor diese dem Erkennenden aposteriorisch in den Blick kommen.

In der transzendentalen Methode wird dagegen die Wahrheit einer Erkenntnis durch eine Reflexion auf die subjektiven Erkenntnisbedingungen gesichert. Man bedenkt die Erkenntnisstruktur des Subjekts, was natürlich nur möglich ist im Vollzug einer Erkenntnis, in der der Erkennende wissend bei sich selber ist. Darin werden nicht nur „Gegenstände" erkannt, sondern auch der Erkenntnisakt, sofern in ihm Ungegenständliches und Unausdrückliches mitgegeben ist. Dieses Mitgegebene sucht die transzendentale Methode in einer Reflexion ausdrücklich zu thematisieren. „Transzendental" heißt diese Methode in Anlehnung an Kant. Von ihm stammt der Satz: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." [5] Die Erkenntnisabsicht richtet sich hier also nicht auf das Objekt, sondern auf das erkennende Subjekt.

Wie diese Methode „funktioniert", was sie im Hinblick auf die Begründung wahrer Erkenntnisse leistet, kann an einem schon klassisch gewordenen Text Martin Heideggers aufgezeigt werden. Man wird sofort erkennen, daß auch die Denkbewegung Pannenbergs von diesem Text mitbestimmt ist. Heidegger stellt die Frage nach dem Sinn von Sein und sagt: „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her ... Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage." [6] In der Frage wird demnach das in Frage Stehende unausdrücklich schon gewußt; das Befragte ist schon in der Frage und so im Fragenden anwesend. Das gilt natürlich auch von der Frage, in der nach dem Sein überhaupt gefragt wird.

Diesen Heideggerschen philosophischen Ansatz übernahm schon früh Karl Rahner, z. B. in seiner religionsphilosophischen Untersuchung „Hörer des Wortes" [7]. Das Entscheidende seiner These läßt sich so formulieren: In jeder Aussage wird ein Seiendes als seiend bestimmt. Das aber impliziert ein unausdrückliches Wissen um Sein überhaupt. In der Frage nach dem Sinn des mit dem Wort „Sein" Gemeinten soll dieses unausdrücklich Gewußte, aber eben nicht gegenständlich Erkannte, für den Fragenden ausdrücklich gemacht werden.

Der transzendentalmethodische Aufweis der Existenz Gottes

Emerich Coreth hat in seiner Grundlegung der Metaphysik den transzendentalmethodischen Aufweis der Existenz Gottes eindrucksvoll und mit großem pädagogischen Geschick ausgearbeitet. Wie Pannenberg geht er von der menschlichen Frage aus. Allein die Frage, so beginnt er seine Überlegungen, ermögliche einen logisch voraus-

[5] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 25.
[6] M. Heidegger, Sein und Zeit I (Halle 1927) 5.
[7] München ^{2}1963.

setzungslosen Anfang des Philosophierens. Entsprechend der transzendentalen Methode untersucht er dann im Vollzug des Fragens das, was in ihm unausdrücklich mitgegeben ist, und fragt nach der Möglichkeit des Fragens überhaupt. In einer transzendentalen Reflexion stellt er zwei Momente heraus, die in jeder Frage anwesend sind: die Fraglichkeit und die Fragbarkeit. „Jede Frage hat Bedingungen ihrer Möglichkeit. Fragen kann ich nur, wenn ich das, wonach ich frage, noch nicht weiß; sonst ist die Frage durch das Wissen überholt, das Gefragte ist nicht mehr fraglich, die Frage nicht mehr möglich. Aber fragen kann ich doch nur, wenn ich das, wonach ich frage, schon weiß, sonst hat die Frage noch keine Richtung, die Frage ist noch nicht fragbar, also noch nicht möglich." [8] Im Vollzug des Fragens vollzieht sich demnach ein wissendes Nichtwissen. Das „Fragbare" ist in einem noch näher zu bestimmenden Sinn im Fragenden anwesend, wenngleich unausdrücklich und eben so noch „fraglich".

Das Moment des Wissens in jeder Frage – es wird „Vorwissen" genannt – ist in der Frage mitbehauptet, ist in ihr „gesetzt". Überall gibt es ein schon bestimmtes, regional eingeschränktes „Vorwissen". Das ist dann der Fall, wenn die Frage auf ein gegenständlich Bestimmtes und Begrenztes, auf ein Innerweltlich-Kategoriales abzielt. Das so Erfragte kann aber fragend jeweils neu überstiegen werden. Solcher unbegrenzter Überstieg, solche uneingeschränkte Transzendenz des Geistes in Erkennen und Tun impliziert ein „reines Vorwissen". In ihm wird auf alles Fragbare überhaupt vorgegriffen.

Dieser Vorgriff ist ein Moment der innersten Dynamik des Menschen. Sie zielt nicht auf das Nichts, sondern auf alles, was ist. Das Fragen eröffnet den Horizont des Seins und hält sich in ihm. „Eine Frage, die auf das Nichts ginge, wäre keine Frage, weil sie, nach nichts fragend, nicht mehr fragen würde. Ein Vorwissen, das auf das Nichts ginge, wäre kein Vorwissen, weil es um nichts mehr wüßte." [9] Somit kann die ursprünglichste Frage, die jeder bestimmten Frage gegenwärtig ist, weder auf ein ganz Bestimmtes noch auf ein schlechthin Unbestimmtes aus sein. Die Möglichkeit des Fragens aktualisiert sich in einer unbegrenzten Weite. „Die Möglichkeit der Frage nach dem Seienden überhaupt und im ganzen ist die Bedingung der Möglichkeit jeder anderen, einzelnen und bestimmten Frage." [10] Wenn aber einschlußweise in jeder Frage nach dem Seienden im ganzen, nach der Totalität der Seienden gefragt wird, dann ist das erfragt, was das Seiende zu einem Seienden konstituiert, was allen Seienden als solchen zukommt, nämlich das Sein. Jede Frage greift demnach auf das Sein vor. Es ist als das äußerste „Woraufhin" jeder menschlichen Frage unausdrücklich gewußt, wenngleich nicht gegenständlich gegeben.

Läßt sich dieses ungegenständliche Wissen um Sein noch weiter entfalten? Coreth bejaht diese Frage. Da alles Bestimmte und Begrenzte, alles kategorial Seiende durch eine jeweils neue Frage überschritten werden könne, erweise es sich als bedingt. Der

[8] E. Coreth, Metaphysik (Innsbruck, Wien, München ²1964) 96.
[9] Ebd. 111. [10] Ebd. 115.

Dynamismus der Frage – hier wird ein zentraler Gedanke Maréchals wirksam – komme erst an sein Ende, wenn er ein Unbedingtes erreicht habe, das nicht mehr in Frage gestellt und durch eine Frage transzendiert werden könne. Der Fragende sei in seinem Fragen auf das Absolute verwiesen, um das er in jeder Frage ungegenständlich und unausdrücklich wisse. Die Ausrichtung des Menschen auf das absolute Sein hin bringe alles Fragen erst in Gang. „So erweist sich das Sein als die unbedingte Bedingung alles Fragens. Es ist das schlechthin Letzte, das Unübersteigbare und Unüberholbare, das Unbedingte." [11]

Wir nennen dieses Letzte Gott. Ein Wissen um ihn ist für diese Philosophie in jeder Frage miteinbeschlossen. Das kann in einer transzendentalen Reflexion deutlich gemacht werden. Natürlich heißt das nicht, daß Gott an sich selbst unmittelbar erreicht, sozusagen „angeschaut" oder gar „durchschaut" werden könne. Das Absolute bleibt immer geheimnisvoll, bleibt der äußerste Bezugspunkt, das „Woraufhin" menschlichen Selbstvollzugs. Gott ist größer als alles, was ist und gedacht werden kann. Der Mensch kann ihn nie umgreifen. Er kann sich ihm nur asymptotisch nähern.

Man hat kritisch gefragt, ob diese Deduktion nicht die von der Kirche abgelehnte Lehre des Ontologismus enthält, nach der alle menschlich-geistige Erkenntnis in einer unausdrücklich vorgängigen Anschauung Gottes gründet. Ein solcher Einwand trifft jedoch die transzendentale Methode der Gotteserkenntnis nicht. Im wissenden Nichtwissen des absoluten Seins wird selbstverständlich nicht Gott gesehen. Der Mensch ist vielmehr als geistbestimmte Wirklichkeit im Erkennen auch und notwendig wissend bei sich selber und erkennt nur so seine Verwiesenheit auf Gott.

Ähnlich wie ein der Liebe Fähiger und Bedürftiger auf einen Geliebten verwiesen ist, sich nach ihm sehnt, unausdrücklich um ihn weiß, wie alles Suchen und Fragen von ihm als von einem Abwesend-Anwesenden geleitet wird, so weiß der fragend-erkennende Mensch um Gott. Oder, im Bild des bekannten Romans von Defoe, jeder „Robinson" sucht einen „Freitag" und weiß so um ihn. Wenn dieses in der Sehnsucht anwesende Wissen radikal enttäuscht würde, wenn es einen „Freitag" grundsätzlich nicht gäbe, würde seine Existenz unter einem wesentlichen Gesichtspunkt als sinnlos erfahren. Sie würde in einer letzten Hinsicht ins Nichts hineinstehen. Das ist zwar theoretisch denkbar, kann aber nicht gelebt werden und hebt sich auch selbst auf, weil sich das Leben im Vollzug immer als von einem Sinn umgriffen erfährt.

Pannenbergs These und die transzendentale Deduktion der Existenz Gottes

Ein Vergleich der Position Pannenbergs mit der der hier vorgestellten katholischen Autoren zeigt Gemeinsames und Unterscheidendes. Gemeinsam ist zunächst die Erkenntnis, daß die „Vernünftigkeit" des Glaubens an Gott nachgewiesen werden muß.

[11] Ebd. 126.

Es gibt fundamentaltheologische Voraussetzungen der Theologie als Glaubenswissenschaft. Das ist für evangelische Theologen nicht selbstverständlich, wie man an den Auseinandersetzungen über eine „natürliche Theologie" sieht. Gemeinsam ist weiterhin der Versuch, den Gottesglauben intellektuell durch eine Entfaltung des in der menschlichen Frage Mitgegebenen als vernünftig zu erweisen. Der Glaube an Gott hängt nicht in der Luft.

Doch scheint Pannenberg seinen Ansatz nicht konsequent genug durchzuhalten; lehnt er es doch ab, einen Gottesbeweis eindeutig aus den Implikationen der Frage des fragenden Menschen zu deduzieren. Er sagt zwar: „In einer Frage liegt immer schon ein Vorentwurf möglicher Antwort." Und doch betont er auch: Die Gottesbeweise, entwickelt aus der menschlichen Existenzfrage, „geben nicht die Antwort auf diese Frage" [12], und zwar deshalb nicht, weil das menschliche Fragen die geschichtliche Perspektivität und damit die Begrenztheit nicht zu übersteigen vermöge. Somit könne die Frage nach Grund und Sinn menschlichen Daseins nur durch göttliche Offenbarung beantwortet werden.

Die oben zitierten katholischen Theologen dagegen zeigen nicht nur die grundsätzliche Fraglichkeit des Menschen auf, die in jeder Frage deutlich wird; sie erschließen überdies aus der Bedingung der Möglichkeit des Fragens überhaupt das Dasein Gottes, ohne daß diese Deduktion in der Gefahr stehen müßte, geschichtlich relativiert zu werden. Diese methodisch gesicherte und reflektierte Gotteserkenntnis ist allerdings in der heilsgeschichtlichen konkreten Situation des Menschen ein unreflektiertes Moment im konkreten Glaubensbewußtsein. Eine „natürliche Theologie" ist in der tatsächlichen begnadeten Lebenssituation des Menschen „aufgehoben". Die wirkliche Gotteserkenntnis ereignet sich in einer geschichtlichen Offenbarung Gottes und wird von Gott im Glauben geschenkt. Hier trifft sich die katholische Theologie mit Pannenbergs Auffassung, wenn auch Unterschiede bleiben.

Gotteserkenntnis im Ereignis der Offenbarung

Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß Gottesbeweise das Wissen um Gott nicht ursprünglich begründen, sondern nur nachträglich darüber reflektieren. Die Aussagen über Gott geschehen konkret von einer Offenbarung Gottes her. Die Offenbarung ereignet sich nach katholischem Verständnis in zwei Dimensionen: transzendental und kategorial. Sie geschieht unmittelbar in der Mitte der menschlichen Subjektivität und kommt von außen, in geschichtlicher, objektivierter Gestalt. Beide Seiten des einen Offenbarungsereignisses sind mit innerer Notwendigkeit aufeinander bezogen. Gottes Offenbarung im menschlichen Herzen tritt in der geschichtlichen Epiphanie Gottes in Erscheinung.

[12] Pannenberg a.a.O. 254, 255.

Das besagt genauer: Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes vollzieht sich einmal in der Sendung des Heiligen Geistes. In dieser Sendung ist Gott Geber und Gabe zugleich. Der in uns „ausgegossene" Geist wirkt eine intime Nähe zu Gott, die auch das religiöse Bewußtsein erfaßt. Der menschliche Geist wird durch den Heiligen Geist erleuchtet, so daß er in einer neuen, die naturhaften Möglichkeiten übersteigenden Weise die Verwiesenheit auf Gott erfährt. Die Sendung des Geistes ist nicht auf eine bestimmte Zeit oder einen bestimmten Ort beschränkt. Die Offenbarung Gottes vollzieht sich außerdem geschichtlich in der Sendung des menschgewordenen Sohnes, der als der erhöhte Herr im Heiligen Geist jeder geschichtlichen Stunde gegenwärtig ist und ausdrücklich oder unausdrücklich jedem zu seinem Heil begegnet.

Die geschichtlich-innerweltliche Sendung des Sohnes und die übergeschichtliche des Geistes sind aber nicht nur seinshaft, sondern auch auf der Ebene der religiösen Erfahrung miteinander verbunden. Nur in der Kraft des Gottesgeistes können wir die geschichtlichen Offenbarungsereignisse als „Großtaten Gottes" (Apg 2, 11) erkennen. Nur im Geist können wir bekennen, daß Christus der Herr ist (1 Kor 12, 3). Nur im Geist erkennen wir die Kirche als Zeichen der Anwesenheit Gottes und seines der Welt endgültig zugesagten Heils.

Innerhalb dieser Dimension des Glaubens werden auch dessen Voraussetzungen (Praeambula fidei) wirklich „gesehen". Zu diesen Voraussetzungen gehört – neben den geschichtlichen Offenbarungsereignissen, die in ihrer Faktizität historisch-kritisch zu sichern sind – die mögliche Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft. So kann eine „natürliche Theologie" im Ganzen des religiösen Bewußtseins reflektiert und zum besonderen Thema einer Ontologie werden. Anzumerken bleibt noch, daß die geschichtlich-kategoriale Offenbarung Gottes die transzendentale auslegt und erst so (relativ) auch wissend zu sich selber kommen läßt[13].

Von diesen Feststellungen her läßt sich nochmals die Ansicht Pannenbergs kritisch prüfen. Es ist ihm zuzustimmen, daß die Frage des Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Situation letztlich durch die Offenbarung Gottes in Christus beantwortet wird, also nicht durch einen Aufweis Gottes in einer transzendentalen Deduktion. Pannenberg scheint aber theologisch nur die kategoriale, geschichtliche Offenbarung Gottes zu kennen. Vom transzendentalen Aspekt, das heißt von der inneren Offenbarung Gottes in der Kraft des Geistes ist nicht ausdrücklich die Rede. Diese Dimension aber dürfte in einer Auslegung des „Widerfahrnisses" der Offenbarung nicht ausgelassen werden.

Überdies scheint Pannenberg der Meinung zu sein, die kategoriale Offenbarung lasse sich schon natürlicherweise so sicher erkennen, daß man die Korrespondenz der Heilsfrage des Menschen und der offenbarenden Antwort Gottes in der Geschichte kritisch-historisch feststellen könne. So behauptet er: „Ob vor zweitausend Jahren ein be-

[13] Hier müssen wir die Frage ausklammern, wie die Offenbarung kraft des allgemeinen Heilswillens Gottes die „Heiden" erreicht. Siehe dazu die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums, Nr. 13, 16.

stimmtes Ereignis (nämlich die Auferweckung Jesu) stattgefunden hat oder nicht, darüber verschafft nicht etwa der Glaube uns Gewißheit, sondern allein die historische Forschung." [14] In Wahrheit wird aber die Offenbarung nur in der gnadenhaften Erhellung unseres Geistes durch den Heiligen Geist erkannt, nur mit den „Augen des Glaubens", was die „natürliche" Erkenntnis Gottes nicht aus-, sondern einschließt.

Pannenberg scheint also in der Frage nach der „Bewahrheitung" der christlichen Rede von Gott zu wenig und zu viel zu leisten. Zu wenig, sofern er die Konsequenzen aus dem Satz: „Der Mensch setzt in seiner unendlichen Angewiesenheit ein entsprechend unendliches, nicht endliches, jenseitiges Gegenüber immer schon voraus" [15] nicht radikal durchhält; seine Stellungnahme zu einer „natürlichen Theologie" im katholischen Verständnis beweist das. Zu viel, sofern die Koinzidenz der alles Innerweltliche überschreitenden Frage mit dem schon in historisch-kritischer Methode ausreichend aufzuweisenden Ereignis einer Gottesoffenbarung ihm die Wahrheit der Rede von Gott zureichend begründet. Ohne eine angemessene Pneumatologie, ohne das Wissen von der Notwendigkeit der Erleuchtung durch den Heiligen Geist kann aber das Ereignis der Offenbarung nicht zureichend gedeutet werden.

Direkte und reflexe Gotteserkenntnis

Alle Gottesbeweise sind freilich, wie sie auch durchgeführt werden, immer nur ein Zweites. Sie sind systematische und systematisierende Reflexion auf ein im religiösen Bewußtsein unmittelbar gegebenes Wissen um Gott. Auch die dargelegte Argumentation setzt eine „Erfahrung" Gottes voraus. Selbst wenn unsere Überlegungen nicht schlüssig sein sollten, wäre von daher allein das von Gott Erfahrene nicht als Selbsttäuschung erwiesen. Wo man die Beweisführung nicht als überzeugend ansehen kann, kommt also alles darauf an, daß die zugrunde liegenden Phänomene erfaßt werden, die Erfahrungen, in denen etwas von der Wirklichkeit Gottes aufleuchtet. Nur einige wenige Hinweise sind hier möglich.

Das Neue Testament spricht einmal von Menschen, die in einer „Hoffnung wider alle Hoffnung" (Röm 4, 18) glaubend durchhalten. Das ist rein innerweltlich betrachtet sinnlos. Und doch kommt so etwas vor. Was hat z. B. ein so gescheiter und das Leben leidenschaftlich liebender Mann wie Alfred Delp erfahren, wenn er im Angesicht seines Todes schreiben konnte: „Diese ganzen bitteren Monate der Reife und des Unglücks stehen unter einem ganz eigenartigen Gesetz. Von der ersten Minute an war ich innerlich sicher, es würde alles gut gehen. Gott hat mich in dieser Sicherheit immer wieder bestärkt. Ich habe in diesen letzten Tagen gezweifelt und überlegt, ob ich Selbsttäuschungen zum Opfer gefallen bin, ob sich mein Lebenswille in religiöse Einbildun-

[14] W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 96.
[15] W. Pannenberg, Was ist der Mensch (Göttingen 1964) 11.

gen sublimiert hat oder was das war. Aber diese vielen spürbaren Erhebungen mitten im Unglück; diese Sicherheit und Unberührtheit in allen Schlägen ... diese erbetenen und immer wieder gewährten Zeichen: ich weiß nicht, ob ich das alles jetzt wegtun darf ... Ich aber will hier ehrlich warten auf des Herrgotts Fügung und Führung. Ich werde auf ihn vertrauen, bis ich abgeholt werde." [16]

Oder was widerfährt einem, wenn man ein Stehen im Nichts, ein Herausfallen aus aller Geborgenheit und Lebenssicherheit in würgender Angst erfährt und doch nicht verzweifelt? Was ereignet sich, wenn einer eine letzte Einsamkeit tapfer aushält und sich nicht einfachhin abschreibt? Was geschieht, wenn jemand ein widerfahrenes Unrecht nicht nur erträgt, sondern im Sinn der Bergpredigt noch die andere Backe darreicht (Mt 5, 39)? Wie kann die Unbedingtheit einer Liebe gedeutet werden, wenn diese nicht nur nicht erwidert wird, sondern irdisch nichts mehr einbringt? Wie kann man es verstehen, wenn jemand nicht nur ein verfügtes Kreuz annimmt, sondern ein angebotenes in Freiheit erwählt? Was geht in einem Menschen vor, wenn er in allen Lebenslagen einem unbedingten Spruch des Gewissens gehorcht, auch wenn es den Tod einbringt? Handelt man in dieser Weise einfach töricht?

Zunächst sei auf ein Wort der Schrift aufmerksam gemacht: „Der irdische Mensch aber erfaßt das nicht, was vom Geiste Gottes ist; denn es ist für ihn Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistig beurteilt werden muß. Der geistige Mensch dagegen beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt" (1 Kor 2, 14–15). Gemeint ist hier der „pneumatische", der vom Heiligen Geist Gottes erfüllte Mensch. In diesen Sätzen spricht sich die Erfahrung einer gnadenhaften, alles Innerweltliche überschreitenden Transzendenz aus und darin ein Wissen um Gott. In der Radikalität dieser Bewegung läßt man alles Irdisch-Greifbare hinter sich, fällt irgendwie in ein Dunkel – die Mystiker nannten es Nacht der Sinne und des Geistes –, tut vielleicht etwas Unverständliches in der Sichtweise dieser Welt, wird gleichsam zu einem Tor und weiß doch, daß man sich nicht dem nackten Nichts überantwortet, sondern auf ein hell-dunkles Geheimnis zulebt und sich auf einen absoluten, umgreifenden und tragenden Grund verwiesen weiß. Dabei kann es geschehen, daß man die Wahrheit des Wortes der Bergpredigt neu erfährt: „Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden" (Mt 5, 4). Der Kern des religiösen „Erlebnisses", der in einer Analyse des Glaubens reflektiert wird, ist die existentielle Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott. Er wird im Hell-Dunkel des Glaubens als der abwesend-anwesende direkt gewußt. Daß sich dieses Wissen immer mehr aufhelle, gehört zur sehnsüchtigen Erwartung des pilgernden Menschen, der mit Augustinus von sich sagen kann: „Es ist dein Antrieb, daß dich zu loben erquickt, weil du uns zu dir hin erschaffen hast, und unser Herz nicht zur Ruhe kommt, bis es ruht in dir." [17]

[16] A. Delp, Im Angesicht des Todes (Frankfurt 1963) 227–233.
[17] Bekenntnisse I 1.

In Zukunft wird es in der christlichen Verkündigung mehr als früher darauf ankommen, die religiösen Phänomene, in denen sich der Mensch vor Gott weiß, ins Bewußtsein zu rufen. Man kann sie ja auch verdrängen und niederhalten. Von solchen religiösen Erfahrungen her mag dann die religiöse Rede der Zukunft so geprägt werden, daß sie beim Hörenden ankommt und verstanden wird. Immer auch sind die Aussagen der Schrift von daher zu aktualisieren. Dabei bleibt das tröstende Wort von Dietrich Bonhoeffer zu beachten: „Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündet.“ [18]

[18] Die Stimme des Menschen (Stuttgart, Hamburg 1961) 412 f.

Angelus Häußling OSB

Die Konzelebration

Ein Modellfall der Liturgiereform

Wird der durchschnittliche Katholik gefragt, wo das Konzil Neues brachte, wird er wahrscheinlich auf die Feier der Liturgie verweisen. Dort ist einiges anders geworden (freilich im Grunde auch noch nicht sehr viel). Die liturgischen Änderungen und Neuerungen haben die Aufmerksamkeit der Katholiken in so großem Ausmaß auf sich gezogen, daß man zweifeln muß, ob auch der Zusammenhang gesehen wird, der nach Wunsch und Hoffnung des Konzils zwischen den Änderungen liturgischer Formen und der Gesamtreform der Kirche und des Glaubensbewußtseins der Christen walten soll. Denn es wäre wenig geändert, würde nur eine überkommene Form neu hergerichtet oder ausgetauscht.

Die liturgischen Reformen sollen gar nicht das Bedeutsamste der Konzilsarbeit sein. Vielmehr hat das Konzil „sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen" (Liturgiekonstitution, Art. 1). Alles Reformieren an der Liturgie soll dieses Programm fördern und darstellen. Wird dieser Zusammenhang nicht beachtet und werden die Reformen nicht als Zeichen angenommen, die der Glaubenserneuerung der Kirche (und somit einer tieferen, „besseren" Gottesverehrung) Ausdruck geben sollen, müssen die liturgischen Reformen in ein bedenkliches Zwielicht geraten und als Marotten von Spezialisten erscheinen, nicht als Hilfe für die Erneuerung und Stärkung des Glaubens. Mag dann das einmal Verfügte auch lustlos hingenommen werden, so lehnen es doch viele innerlich (und oft nach außen hin) ab und meinen, bisher inniger gebetet und die Nähe des Herrn erregender verspürt zu haben.

Die Liturgiereform meint also den Glauben der katholischen Christen. Weil sie das Innere berührt, setzt sie innere Bereitschaft voraus. Bereitschaft bringt der Mensch des kritischen Zeitalters nur dort mit, wo er verstehen kann. Verständnis aber verlangt den Aufweis dessen, was dem Wesen entspricht.

Die Konzelebration im Rahmen der Liturgiereform

Für die Konzelebration, also die gemeinsame Feier ein und derselben Eucharistie durch eine Mehrzahl von Priestern, trifft das alles in eminentem Sinn zu. Diese Form der Meßfeier hat das Konzil (wieder) eingeführt (Liturgiekonstitution, Art. 57 f.);

sie soll fortan (wieder) ein normales Vorkommnis im lateinischen Ritus sein. Dennoch ist dieses Stück der Reform nicht überall mit Verständnis begrüßt worden. Es hat nicht den Anschein, als sei die Praxis des Klerus einheitlich der Konzilsanregung gefolgt, oder als seien sich die katholischen Christen schon bewußt geworden, was eigentlich anders geworden ist. Vielerorts steht man der Konzelebration im Grunde fremd gegenüber.

Nun zeigt allerdings kaum ein anderes Objekt der Liturgiereform die Problematik der Erneuerungsarbeit so bald und klar wie die Konzelebration. Die Liturgie, in Jahrhunderten gewachsen, dann lange Jahrhunderte mit Eifer unversehrt weitergetragen, ist in dieser geschichtlich bestimmten Gestalt die Heimat vieler geworden. Geschichtlich bedingt sind an ihr nicht bloß die Formen und Formeln, auch nicht bloß die Voraussetzungen der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte, die die Riten und Texte im ganzen und einzelnen mitformten. Auch die Mentalität vieler ist von dieser so gewordenen Gestalt geprägt. Man kennt sie, liebt sie vielleicht, weiß jedenfalls in ihr den Zugang zu dem geöffnet, wohin alle Formen führen sollen: das Heil Gottes in unserer Begnadung durch Christus. Kein Wunder, daß Änderungen der Formen das Herz treffen und auf Mißmut oder gar heimlichen Widerstand stoßen können. Denn diese Formen sind Heimat der Frömmigkeit geworden. Da genügt nicht die Berufung auf das abstrakte „Wesen der Sache", um notwendige Änderungen überzeugend aufzuweisen.

Die Liturgiereform des Konzils will den Glauben fördern. Dabei erprobt sie unbeabsichtigt, aber unausbleiblich zunächst dessen Willigkeit. Darum bedarf es hier von seiten aller der geduldigen Einübung in den Ursprung der Stiftung, die der Kern der Liturgie ist. Man muß den Mut finden, über die in einer langen Geschichte gewordenen Formen und Axiome hinweg in christlicher Hoffnung ein Neues zu wagen, und darf dann doch nicht dem Irrtum verfallen, es sei schon alles getan, weil ein neuer Ritus, mit Anstrengung ausgearbeitet, perfekt und logisch begründbar scheint. Auch in der Gestaltung ihrer Riten bleibt die Kirche immer unterwegs. Denn „bis es . . . einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, . . . trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht" (Kirchenkonstitution Art. 48).

Die eine Eucharistiefeier

Die Konzelebration ist eine Eucharistiefeier. „Am Vortag, ehe er in die Passion eintrat" (Römischer Meßkanon), stiftete der Herr die Eucharistie als einen Auftrag an jene Zwölf, die bis zu seiner zweiten Ankunft für das Zeugnis seines Werkes die maßgebende Sorge tragen sollen. Das Werk Jesu Christi ist die freie Hingabe seines Lebens in den Tod, der, weil vom Vater in der Auferstehung angenommen, der Welt das wahre Leben spendet. Das ganze Erdenleben hindurch im Gehorsam durchgeübt

und am Kreuz zum unwiderruflichen geschichtlichen Ereignis geworden, bleibt diese Hingabe heilbringende Gegenwart in der Stiftung der Eucharistie. Die Eucharistie ist die Mitte der Gemeinschaft der Kirche. Hier gedenkt sie des Herrn und spricht in Vollmacht das wirksame Wort, daß der Herr, verborgen, aber wirklich, zur Speise und zum Trank der Seinen wird und so in ihrer Mitte als ihr Heil lebt.

Die Opferhingabe des Herrn bleibt also in der Eucharistie heilbringende Gegenwart. Sie bringt aber nicht nur einen dürftigen Anfang des Heils, sondern wirkt in der Verborgenheit des Zeichens schon die Vollendung. Schon jetzt bereitet sie an denen, die in gläubiger Hingabe das Sakrament feiern, den Leib des Herrn „zur Rechten des Vaters". Wie es Eucharistiefeier nur in der Kirche der Nachfolge apostolischer Vollmacht gibt, wirkt sie auch als erste Gabe die Einheit der Jünger Christi untereinander, den Leib Christi als das große Heilsmysterium. Deswegen sahen die Väter und die großen mittelalterlichen Theologen in der inneren Einheit der Kirche die erste Wirkung des Sakraments. Nicht als isolierter einzelner findet der Christ in diesem Sakrament sein Heil und seinen Gott, sondern der Herr erlöst ihn aus seiner Vereinsamung und führt ihn in jene Gemeinschaft der Gottesfamilie ein, die er am Ende der Zeit dem Vater als seinen vollkommenen Leib darbieten und als sein Reich übergeben wird.

Es läßt sich noch mehr und tieferes von der Eucharistie sagen. Aber die eben gebotene Skizze zeigt doch das hier Wesentliche. Was folgt aber daraus für die Praxis der Meßfeiern? Ganz sicher zunächst das eine: die Kirche muß schon in der Gestalt ihrer Feier sichtbar werden lassen, was im Sakrament an ihr geschieht. Sie muß sich in *einer* Feier zur *einen* Gemeinde Christi sammeln, wo immer eine zeitliche und örtliche Einheit möglich ist und zum Zeugnis dient. Alle, die sich am gleichen Ort und zur gleichen Zeit zu Christus als ihrem lebenspendenden Herrn bekennen, „konzelebrieren", sind zusammen als die eine Gemeinde Christi berufen. Dem einen Herrn entspricht die eine Feier, dem einen Heilswerk die in eins gesammelte Danksagung. Eine Aufspaltung der Liturgie in gleichzeitig nebeneinander laufende Feiern verdeckt das Wesen des Sakraments. Die wesenhafte Einheit der Feier ist so ausnahmslos, wie eben ausnahmslos alle den Zugang zum Heil und zum göttlichen Leben nur dem Gedächtnis des Herrentodes verdanken.

Jene, die in Nachfolge der Apostel die Obsorge für die Feier tragen und die Vollmacht zum sakramental wirksamen Wort haben, also die Vollmitglieder des Klerus, die Bischöfe und „Ältesten" (Presbyter, „Priester"), sind ebenso Schuldner des Heilstodes Christi und ebenso eingefordert, sich das Heil als Glieder des Leibes Christi geben zu lassen wie alle anderen Berufenen. Auch für sie gilt dann die Pflicht zur einen Feier. Verschieden ist nur die Weise, wie in der liturgischen Feier die Anteilnahme am Herrn sichtbar und betätigt wird. Die Feier selbst aber dient dem ganzen Leib der Kirche und hat füglich diesen sichtbar zu machen. So stellt es auch das Konzil fest (Liturgiekonstitution, Art. 26 f.).

Wer sich also auf das „Wesen der Sache" berufen will, ist mit unserer Frage gleich zu Ende. Es ist evident, daß eine „private" Eucharistiefeier eines einzelnen Priesters

ohne Rücksicht auf die Gemeinde sinnwidrig ist und nicht gerechtfertigt werden kann. Das Sakrament erscheint da grundsätzlich in der Gestalt eines individualistischen Mißverständnisses, das dringend korrigiert werden müßte. Wo ein Priester an einer gemeinsamen Eucharistiefeier teilnehmen kann, muß – so soll man doch meinen – eine „Privatmesse" gerade gegen das rechte Verständnis der Messe zeugen.

Vorurteile aus der Tradition

Allein, wir sagten schon, daß die Berufung auf das „Wesen der Sache" oft dort nicht genügt, wo eine lange Geschichte Formen der Gestaltung vorgegeben und dem Verständnis schon bestimmte Wege gewiesen hat. Das gilt zumal für die Praxis der Meßfeiern in der lateinischen Kirche. Seit Jahrhunderten hält hier jeder Priester „seine" Messe.

Die Gerechtigkeit verlangt freilich die Feststellung, daß das seinerzeitige Liturgieverständnis den Alten ermöglichte, die „Privatmessen" ursprünglich nicht individualistisch aufzufassen, als zelebrierte ein priesterliches Individuum allein, ohne Rücksicht auf die Heilsgemeinschaft der Kirche, „seine" Messe. Nach damaligem Verständnis waren auch diese Messen Eucharistiefeiern der Kirche, weil integriert in die Liturgie einer Ortskirche[1]. Diese war als Subjekt aller Meßfeiern eines Ortes gedacht, und alle Messen waren die eine Liturgie. Dieses Verständnis gründet jedoch auf allzu zeitgebundenen Voraussetzungen. Sie kommen uns heute zu künstlich vor und können die alte Praxis nicht mehr rechtfertigen. Die Eucharistiefeier soll als die Feier einer Kirche nicht nur gedacht werden können, sondern auch als solche in Erscheinung treten.

Von größerer Tragweite ist aber bis heute ein theologisches Verständnis der Eucharistie, das diese, etwa im Gefolge des höchst einflußreichen Isidor von Sevilla († 633 oder 636), zuerst und hauptsächlich als „kostbare Gabe" annahm: „Eu-charistia" heißt ja „bona gratia", „die gute Gottesgabe" – „und was ist kostbarer als der Leib und das Blut Christi?" [2] Diese Auffassung setzt den Akzent auf den *Wert* der sakramentalen Gaben, nicht auf das Heilsgeschehen in der Feier selbst. Wird eine solche Sicht einseitig isoliert, muß schließlich jede Messe in sich selbst schon unbedingt richtig, weil wertvoll, sein, ohne Rücksicht darauf, ob die Feier als sakramentales Zeichen die Einheit der Kirche zeigt (und zeigend schafft und also für das Leben miteinander verpflichtet). Die individualistisch verstandene Privatmesse des Priesters ohne Gemeinde steht dann gleichwertig neben der Eucharistiefeier der Gemeinde; denn beide bringen die gleiche, unendlich kostbare Opferfrucht.

Das alles wird noch verstärkt durch eine Auffassung des Amtspriestertums, die in der Teilnahme am apostolischen Amt gern die Vollmacht zur Konsekration von Brot

[1] Vgl. darüber unseren Beitrag „Ursprünge der Privatmesse", in dieser Zschr. 176 (1965) 21–28. Für die Dogmengeschichte folgert das hier sachlich gleiche Ergebnis R. Schulte, Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (Münster 1959).

[2] Isidor, Etymologiae VI 19, 38 (PL 82, 255 C).

und Wein in Leib und Blut des Herrn betont. Wird dieser Gesichtspunkt isoliert, erscheint die Berufung des Priesters als eine gleichsam persönliche Verpflichtung zur Konsekration, unabhängig von einer Gemeinde von Gläubigen, welcher der Priester durch die Feier der Eucharistie dient. Der Sinn des priesterlichen Amtes besteht demnach in der Feier des Meßopfers, genauer: in der Konsekration. Das ist die Form seines Dienstes. Hier erfüllt er die ihm aufgegebene Pflicht. Deswegen ist dieses Tun verdiestlich und bringt ihm reiche Frucht.

Diese Gesichtspunkte sind im Prinzip richtig[3]. Die heftigen Angriffe der Reformatoren, die alle „Winkelmessen" als Menschenwerk verdammten, haben die dogmatischen Grundlagen nur noch verfestigt: jede Meßfeier, auch die eines Priesters ohne Gemeinde, ist dogmatisch unanfechtbar, weil immer prinzipiell Opfer der ganzen Kirche, die in ihrem Priester vertreten ist. Das (aber auch nicht mehr) hat das Konzil von Trient als Glaubenslehre proklamiert. Dementsprechend wurde auch die Praxis des nachtridentinischen Katholizismus geprägt. Aber das Konzil hatte nichts davon gesagt, daß die Einzelmessen auch eine ideale Form der Eucharistiefeier darstellten.

Der richtige Ansatz

Erst in der jüngsten Vergangenheit hat die Theologie (wieder) begonnen, sich Rechenschaft über die Methoden und die Kategorien zu geben, die ihren verschiedenen Objekten angemessen sind. Daß etwa eine exegetische Frage andere Methoden verlangt als ein Problem der Moraltheologie, ist evident und war meist gewußt. Daß für die Liturgie dasselbe gilt, wurde jedoch weithin nicht beachtet. Die im allgemeinen angewendete dogmatische Betrachtungsweise allein muß hier durchaus nicht den richtigen Weg zur Lösung weisen.

Als rituelle Feiern sind die liturgischen Handlungen *Zeichen* des Heils, dessen wirksames Gedächtnis hier der Kirche aufgetragen und angeboten ist. Das so gefeierte Zeichen ist als solches eine Selbsterfahrung und Selbstdarstellung des feiernden Subjekts. Als Zeichen muß die Feier demnach die Möglichkeiten und den letzten Sinn dessen erfahren lassen und darstellen, was laut Stiftung durch die Feier selbst im Feiernden geschieht, daß nämlich der im Zeichen des heiligen Mahles gegenwärtige Herr sich aus den Vielen seine hier danksagende Kirche als die Stätte des Heils schafft.

Die in der neuzeitlichen Theologie üblich gewordene Sicht der Liturgie bleibt demgegenüber abstrakt und juristisch. Sie fragt fast ausschließlich nach dem Wert und der Gültigkeit, das heißt, nach der für die Gültigkeit unerläßlichen „Substanz". Sie abstrahiert aber von den scheinbaren „Akzidenzien" der äußeren Umstände (Ritus, Ein-

[3] Unsere historische Beschreibung will natürlich nicht erschöpfend alle theologischen Motive aufzählen, die in der Ausbildung der Einzelzelebration wirksam waren. Die genannten Züge sind jedenfalls typisch und waren für die Entwicklung bedeutsam.

heit und Zahl der Teilnehmer, Weise der Beteiligung), obwohl doch diese gerade zum Zeichenhaften des Zeichens gehören. Die Frage nach Wert und Gültigkeit ist sicher vernünftig und sinnvoll. Aber sie hat nur in einem Grenzfall ihr Recht, im unausbleiblichen Grenzfall der strittigen Gültigkeit, wo man das Minimum des absolut Notwendigen wissen muß. Im Normalfall ist jedoch diese Betrachtungsweise unangebracht, ja regelwidrig, weil sie nicht der Fülle des Stiftungsinhalts gerecht wird und für die Kategorie des „Zeichens" keine Gestaltungsnorm bieten kann. Man überfordert die Methode, wenn man eine solche Sicht zur allein maßgebenden macht.

Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Die Ehe wird vom Kirchenrecht allgemein als ein Vertrag angesehen und behandelt. Diese zweifellos richtige Sicht zeigt aber sofort ihre Grenze, wenn einer das Leben der ehelichen Gemeinschaft ausschließlich nach den Prinzipien der Vertragsfähigkeit gestalten wollte, als genügte es, den Ehevertrag gültig abzuschließen und präzis einzuhalten. In einer solchen Ehe könnte das richtigste Recht zum bittersten (moralischen) Unrecht wider den Partner werden; denn Vertragswille und Vertragstreue geben der Ehe die Gültigkeit vor dem Recht, können aber theoretisch von der Liebe abstrahieren, die allein einer Ehe das Leben gibt. Wo die Gültigkeit strittig ist, hat die Frage nach dem Ehevertrag und seinen Bedingungen ihren Platz. Aber die im Grenzfall legitime Sicht der Rechtswissenschaft bietet nicht die Gestaltungsnorm für den Alltag des Normalfalls.

Ähnlich hat bis vor kurzem eine weitverbreitete Theologie auch die Eucharistie betrachtet. Bei der Ehe hat allerdings die Sicht der Kanonistik auch in der Blütezeit dieser Wissenschaft, als das Kirchenrecht als „Saft der Theologie" gepriesen wurde[4], doch nicht die Mentalität der verheirateten Christen geprägt. Daß die Ehe in der Liebe ihren Grund finden und haben muß, war allzeit bewußt. Im Verständnis der Eucharistie wurde jedoch die Mentalität der katholischen Christen, zumal des Klerus, weithin von einer juristisch ausgerichteten Theologie geprägt, und zwar bis heute, bis in den neuen Ritus der Konzelebration hinein.

In dieser Sicht ist der Konsekrationsakt das „Wesentliche" der Meßfeier, das, was sie zur gültigen Messe macht. Der „Wert" der Messe beruht auf der gültigen Konsekration. Alles, was Eucharistiefeier ist, schrumpft auf die Konsekration zusammen, so daß oft genug (Meß-)Opfer und Konsekration identisch erklärt werden. Die Vollmacht zur Konsekration hat allein der geweihte Priester. Für das Konsekrieren ist er bestellt, denn dort übt er eigentlich priesterliche Gewalt aus. Der Priester, der nicht konsekriert, ist an einer gemeinsamen Feier unbeteiligt. Er tut ja nichts Wesentliches, er handelt nicht seinem Amt entsprechend, er vertritt dann auch nicht, wie es noch Pius XII. einmal formulierte, die Person Jesu Christi[5]. Von solchen Axiomen etwa ist die Mentalität geprägt, mit der immer noch gerechnet werden muß.

[4] So der hl. Johannes von Capestrano († 1456): J. Hofer, Johannes von Capestrano (Innsbruck 1936) 96.

[5] Ansprache an den Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß von Assisi, 22. 9. 1956: AAS 48 (1956) 716–718; deutsch in: Herderkorrespondenz 11 (1956/57) 64 f.

Widersprüche zwischen Theorie und Praxis

Daß nun freilich diese Mentalität den neuen Ritus der Konzelebration mitprägt, war nach dem Tenor der Konzilstexe eigentlich nicht selbstverständlich. Das Konzil spricht von der Konzelebration stets nur im Hinblick auf dessen Zeichencharakter, nämlich der gemäßen Darstellung der Einheit der Priesterschaft überhaupt (Liturgiekonstitution, Art. 57), besonders der Einheit des Bischofs und seines Presbyteriums (Priesterdekret, Art. 7), aber auch der Einheit der Kirchen untereinander (Ökumenismusdekret, Art. 15). Das Konzil hat sich also nicht in den theologischen Einzelfragen aufgehalten, die in den letzten Jahrzehnten von den Fachleuten wiederholt erörtert wurden. Das Konzil sagte daher auch nichts aus etwa über einen Vorrang der „sakramentalen" Konzelebration (in der jeder anwesende Priester die Konsekrationsworte laut mitspricht) vor der „zeremoniellen" Konzelebration (in der die konzelebrierenden Priester wohl als Mitglieder des Presbyterkollegiums auftreten, aber nur der Hauptzelebrant das Hochgebet mit dem Einsetzungsbericht vorträgt)[6]. Das Konzil nimmt hier ohne viel Aufhebens Abschied von der rein juridisch-dogmatischen Sicht der liturgischen Feier.

Im Gefolge der Konzilsaussagen hat auch das „Decretum generale"[7], das die Konzelebration für den römischen Ritus offiziell erneuerte, im ersten Teil seine Aussagen vom Wesen der Eucharistiefeier gewonnen, sogar die im Konzil skizzierten Linien theologisch nicht unwesentlich vertieft: jede Meßfeier ist (noch mehr als alle anderen liturgischen Handlungen) „ein Tun des ganzen heiligen Gottesvolkes, das hierarchisch strukturiert ist und also handelt"; dieser Wesenszug der Eucharistie wird vor allem in der Konzelebration sichtbar.

Dennoch verbleibt der zweite Teil des Dekrets und noch mehr der nun angeordnete Ritus fast gänzlich bei der gewohnten Sicht: als Priester handelt nur der, der tatsächlich konsekriert; also haben alle Konzelebranten die zentralen Teile des Kanons mitzusprechen, ohne Rücksicht auf deren literarische Gattung als Hochgebet des (einzigen) Vorsitzenden der Eucharistie. Alle Priester haben auch in der vollständigen Paramentik zu erscheinen und demonstrieren durch die Weise ihres Auftretens mehr eine vom übrigen Gottesvolk abgehobene Priestermenge als ein eigentlich strukturiertes Kollegium innerhalb der „plebs sancta" unter dem gemeinsamen Vorsitz des Bischofs oder seines beauftragten Presbyters.

Gewiß, auch der neue Ritus will der sachgemäßen Gestaltung Rechnung tragen; er stellt z. B. den Hauptzelebranten („celebrans principalis") an einigen Stellen deut-

[6] Wir verzichten hier auf eine Erörterung der theologischen und liturgie- und theologiegeschichtlichen Problemlage. Sie ist in verschiedenen Veröffentlichungen der jüngsten Zeit beschrieben, am besten wohl in einer Artikelfolge von J. Baumgartner in der „Schweizerischen Kirchenzeitung", 134 (1966) 177–182; 198–202; 211–215; 223–225 und bei O. Nußbaum, Liturgiereform und Konzelebration (Köln 1966).

[7] AAS 75 (1965) 4104–412.

lich als den einzigen Leiter der Liturgie heraus[8]. Aber der Ritus bleibt ein Kompromiß. In ihm steht eine Theologie, die das Sakrament mit ungemäßem Maßstab beurteilte, und das von dieser Theologie geprägte Verständnis des priesterlichen Dienstes neben den Forderungen einer aus der liturgischen Feier selbst entwickelten Betrachtungsweise, wie sie das Konzil unkompliziert und über alle Schulideologien hinweg angewandt wissen wollte.

Mängel des jetzigen Ritus

Es liegt hauptsächlich an diesem Kompromißcharakter, wenn die Konzelebration nach dem neuen Ritus nicht so „ankam", wie es wünschenswert sein sollte. Es fällt allerdings auf, daß in den romanischen Ländern kaum Bedenken gegen den jetzigen Ritus geäußert werden. Dort ist man offenbar noch mehr als im deutschen Sprachgebiet von der traditionellen Schultheologie und ihrer Auffassung von der Konsekration als Wesen der Messe und der daraus folgenden Aufgabe des Priesters eingenommen. Dazu kommt noch, daß der neue Ritus gleichsam als eine „Schau" ausgestaltet ist, als ein „spectaculum sacrum" für hohe Anlässe, für Festlichkeiten, die den Glanz etwa einer Bischofskirche oder gar eines Prälaten durch einen größeren Kreis konzelebrierender Priester mehren soll, ein Motiv, das eher in südlichen Ländern Freunde hat und das nur dort Verständnis findet, wo eine barock-feudale Kirchlichkeit noch lebendig ist.

Ganz unbrauchbar ist aber ein solcher Feiertagsritus im Fall einer täglichen Konzelebration, also in den Klöstern mit vielen Priestern. Dort sind durch ein vertieftes Verständnis der Eucharistiefeier die reinen Privatmessen untragbar geworden; dort soll (und man will es auch) eine einzige Eucharistiefeier die Hausgemeinde vom Altar her aufbauen. Aber der jetzige Ritus bringt, streng durchgeführt, technisch bedingte Querelen mit sich, die auf die Dauer die Freude an dieser Liturgie nehmen. Das ist schade, aber unausbleiblich, wo immer ein Feiertagsritus alltäglich zu üben ist.

Die härtesten Kritiker hat der neue Konzelebrationsritus jedoch unter den Laien gefunden. Auch wo sie anfänglich begeistert waren, stehen sie heute der Konzelebration weithin befremdet gegenüber. Die Konzelebration soll gerade das ganze Gottesvolk in einer einzigen Feier um den einen Altar einen. Faktisch aber müssen sich die Laien, die doch auch mitopfern, noch mehr ausgesperrt fühlen. Die Konzelebration kommt ihnen wie die Neuauflage einer Klerusliturgie vor, wo allein der Klerus unter sich etwas ausmacht und die staunenden Laien zuschauen dürfen. Der Ritus erinnert sie zu sehr an eine Synchronisation der herkömmlichen Privatmessen; er erscheint nicht gerade überzeugend als deren Aufhebung in die eine Gemeindemesse. Gewiß hängt dieser Eindruck weithin von der Gestaltung im einzelnen ab, wo nicht immer die

[8] Darauf hat vor allem A. Knauber, Celebrans principalis, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 67 (1966) 257–366, hingewiesen.

Möglichkeiten ausgenutzt werden, für die auch der neue Ritus Freiheit gibt. Aber der bisherige Gesamteindruck der Konzelebration im Kirchenvolk war weithin befremdlich. Ein neuer Klerikalismus scheint sich hier anzukündigen, der das Sakrament in beinahe magisch erscheinenden Tun im Kreis des Klerus allein vollzieht[9].

Aufgaben für die Zukunft

Es wäre nun sehr bedauerlich, wenn aus der mißlichen Lage der Schluß gezogen würde, die Konzelebration lohne die aufgewandte Mühe nicht. Es bleibt unzweifelhaft ein großes und wichtiges Anliegen, daß sich die Kirche dort, wo sich ihr der Herr am realsten als die lebenspendende Mitte schenkt, klar und zwingend einsichtig als die Eine zeigt, die in allen ihren Ständen nur auf den Herrn hört und nur aus ihm lebt. Das Konzil hat dies zum Programm erhoben. Die Privatmessen der einzelnen Priester nebeneinanderher sind damit prinzipiell als eine Notform der Eucharistiefeier erklärt, die abgelöst werden soll[10].

Daß aber nun der neue Ritus der Konzelebration nicht auf Anhieb ideal ausgefallen ist, mindert nicht die Wichtigkeit der Konzelebration selbst. Der Kompromißcharakter des Ritus, ein Zeugnis der in der Vergangenheit geprägten Mentalität, ist nicht erstaunlich. Er mag sogar sein Gutes haben; denn er gibt auch jenen Priestern eine Möglichkeit der Beteiligung, die nicht auf einen Schlag von ihrer hergebrachten, tief eingewurzelten und liebgewordenen Haltung Abschied nehmen können.

Auch hier ist Geduld eine bessere Methode als geistlicher Zwang. Das gleiche Konzil, das die Konzelebration wieder einführte und als die idealere Form der Eucharistiefeier hinstellte, beläßt dennoch jedem Priester die Freiheit der Privatzelebration. Aber die Freiheit wird gegeben zum Einüben in die der Stiftung der Eucharistie gemäße Form. Und diese kann im Fall der Anwesenheit mehrerer Priester nur in der gemeinsamen Feier gesehen werden. Mag die rituelle Form derzeit auch noch Mängel haben

[9] Leider muß konstatiert werden, daß die päpstlichen Konzelebrationen in St. Peter bei den letzten Sitzungsperioden des Konzils diesen negativen Eindruck verstärkten: die Konzelebranten umstanden (entgegen der Alternative, die der neue Ritus ausdrücklich bietet) auf allen vier Seiten geschlossen den riesigen Altar und agierten hier „ihre" Eucharistie. Da war von einer „actio totius populi sancti Dei hierarchice ordinati et agentis" nicht viel zu sehen. Aber gerechtermaßen wird man trotzdem dankbar den Fortschritt preisen, daß überhaupt die päpstliche Hofliturgie von einst schon so weit in Bewegung gebracht ist.

[10] Gerade die Enzyklika Papst Pauls VI. „Mysterium fidei" fordert für die Privatmesse über die Beachtung der Rubriken hinaus eine „justa causa", die gerade diese Form der Feier rechtfertigt (AAS 57 [1965] 761). Vgl. dazu unsere Ausführungen in K. Rahner - A. Häußling, Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit (Freiburg ²1966) 120 f. Auch das Konzilsdekret „Über Leben und Dienst der Priester" stellt die reine Privatmesse als Ausnahme hin: der Priester soll auch dann zelebrieren, „wenn keine Gläubigen dabei sein können" (Art.13), weil dann das dogmatische Axiom maßgebend wird, daß jede Meßfeier „ein Tun Christi und der Kirche" (diese anwesend im Priester) darstellt; die Gemeindemesse gilt demnach als Normalform, die Einzelzelebration braucht ihr gegenüber eine ausdrückliche Begründung.

und in vielem problematisch scheinen, sie ist sicher schon jetzt den noch problematischeren Privatmessen vorzuziehen. Über alle Hemmnisse aus Gewohnheit und über alle Axiome der herkömmlichen Frömmigkeit hinweg muß jetzt schon das Neue gewagt werden.

Wir wissen ja, daß wir in allen Bereichen der kirchlichen Erneuerung nicht erst auf die vollkommenen Formen warten dürfen, um mit der Erneuerung des christlichen Lebens zu beginnen. Das Gebot der Hoffnung gibt dem Christen die Verheißung, daß einem verantwortungsbewußten, bedachtsamen, mutigen Beginn seine Frucht geschenkt wird. So versuchen wir uns auch, einfach vom Leben gefordert und ohne den künftigen Weg zu überblicken, gleichsam blind, an einem neuen Stil kirchlicher Autoritätsausübung, an einer neuen Form des Verhältnisses von Priester und Laien oder von Kirche und Welt, ohne schon endgültige Formen in der Hand zu haben.

Der „blinde" Beginn gilt auch für die Erneuerung der Liturgie. Es braucht Zeit, bis eine überzeugende Sprachgestalt bei der Übersetzung der Texte in die modernen Sprachen oder eine pastoral, exegetisch und liturgisch gleich sachgemäße Darbietung des Schriftwortes gefunden ist. So braucht (und kann) auch die Form der Konzelebration nicht gleich zu Beginn unbestreitbar vollkommen zu sein. Auch in einer verbesserungsbedürftigen Gestalt ist die Konzelebration immer besser als die vielen Einzelzelebrationen. Freilich müssen die Verantwortungsträger eindringlich daran erinnert werden, daß der neue Konzelebrationsritus, so liebevoll und sachkundig er ausgearbeitet wurde, nur als ein solcher Beginn gelten darf. Er ist tatsächlich noch nicht vollkommen, sondern in vielen Stücken ein Kompromiß.

Das Konzil hat in der Übung der Konzelebration eine Chance geboten, die Selbstprüfung sein kann und vertiefende Einübung in den Glauben an das Geheimnis Gottes in Christus, das hier in der Feier der Eucharistie angeboten wird. An der Kirche liegt es, diese Chance zu nutzen, gerade in der unvollkommenen Vorläufigkeit der derzeitigen Formen.

Diether Krywalski

Säkularisiertes Mysterienspiel?

Zum Theater Friedrich Dürrenmatts

Kunst und Gesellschaft

Es ist opinio communis festzustellen, daß keine künstlerische Ausdrucksform so lebhaften Anteil der Gesellschaft genießt wie das Theater in seiner weitesten Form. Von den griechischen Kultbühnen zu den Ioculatores des Mittelalters, von den Mysterien- und Fastnachtsspielen, den Schulbühnen der Jesuiten, den Brettergerüsten der englischen Komödianten zum klassisch-romantischen Theater führt bei aller Verschiedenheit der Provenienz und Dramaturgie stets als eine Generallinie das teilnehmende Interesse weiter Kreise der Gesellschaft, des Publikums, der Öffentlichkeit. In der relativ homogenen Bildungsgesellschaft des 19. Jahrhunderts gewann die Bühne – Schauspiel, Oper, Operette mit Starkult und Dichterverehrung – die Funktion der Selbstrepräsentation eben dieser Gesellschaft, die sich als einzige Öffentlichkeit verstand. Gleichzeitig wurde die bürgerliche Gesellschaft bedroht von einem Prozeß technisch-politischer Emanzipation, der diesen einheitlichen Bildungsraum zum Teilbereich geistigen Seins abdrängte. Zuletzt geriet die Kunst – auch das Theater – in den Verdacht, eine Funktion unter anderen zu sein, die den Menschen vom eigentlichen Leben aussperrt, ihn „lebensuntüchtig" macht. Diese Erfahrung liegt den Romanen Thomas Manns ebenso zugrunde wie den frühen Dramen Hofmannsthals, Schnitzlers und ihrer Zeitgenossen. Der expressionistische Versuch, in Kunst und Theater den erlebenden, leidenden Menschen sichtbar zu machen, endete 1918 im Affekt; Hauptmanns Sozialkritik verebbte auf der anderen Seite; er gab sich als Repräsentant des Bürgertums, wurde Dichterfürst der Weimarer Republik und Lobredner der Folgezeit und blieb – bei aller dramatischen Aktivität – dramaturgisch unfruchtbar. Seine letzte Wendung zur Welt des griechischen Mythos muß als Abwendung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit verstanden werden.

Beruht die Wirkung eines Kunstwerks auf der Voraussetzung, daß eine Gruppe das Formgesetz des Kunstwerks als Kundgebung einer „Wahrheit" anzuerkennen bereit ist, so entspricht die Wechselbeziehung von Form und Person, d. h. die Anerkennung der Form durch eine im Sinn dieser Form geprägte Person, im 20. Jahrhundert nicht mehr einer Wechselbeziehung von Form und Gesellschaft, da sich die Gesellschaft nicht mehr geprägt im Geist eines Bildungsraumes erfährt. Im Zug dieser Pluralisierung und Säkularisierung der Wirklichkeit verlor das Theater auch die Funktion, den Menschen im Zusammenhang und in der Auseinandersetzung mit übergreifenden Ordnungen sichtbar zu machen; denn das szenisch nicht realisierbare Ausgesetztsein des einzelnen

in die Anonymität der pluralistischen Massengesellschaft ist die vordringende übergreifende Ordnung, in die sich das Individuum gestellt sieht.

Diese Feststellungen weisen drei symptomatische Erscheinungen unserer Wirklichkeit auf:

1. Die Gesellschaft hat sich im Lauf der letzten 80 Jahre in einer Weise und Geschwindigkeit gewandelt und pluralisiert wie in keinem Zeitraum vorher.

2. Das Wissen von Welt, Staat, Natur hat sich in diesem Zeitraum so angereichert, daß es dem einzelnen und der Gruppe unmöglich geworden ist, sich ein Bild von der Welt – eine Weltanschauung – zu machen, d. h. der einzelne steht heute übergreifenden Ordnungen gegenüber, deren Struktur er kraft seiner tradierten Weltsicht nicht überschauen kann und die er deshalb ablehnt. „Der Mensch versteht nicht, was gespielt wird, er kommt sich als ein Spielball der Mächte vor, das Weltgeschehen erscheint ihm zu gewaltig, als daß er noch mitbestimmen könnte; was gesagt wird, ist ihm fremd, die Welt ist ihm fremd. Er spürt, daß ein Weltbild errichtet wurde, das nur noch dem Wissenschaftler verständlich ist, und er fällt den Massenartikeln von gängigen Weltanschauungen und Weltbildern zum Opfer, die auf den Markt geworfen werden und an jeder Straßenecke zu haben sind."[1]

3. Der Künstler hat seine Stellung als Repräsentant einer „homogenen" Gesellschaft verloren. Er hält entweder an tradierten gesellschaftlichen Vorstellungen fest und gewinnt ein „breites, dankbares Publikum", oder er sucht die Welt – die neue Welt – in ihrer Vielfalt durchsichtig zu machen und weist damit der Kunst eine neue Funktion zu: „Kunst ist Welteroberung, weil Darstellen ein Erobern ist und nicht ein Abbilden, ein Überwinden von Distanzen durch die Phantasie ... Kunst ist Mut, dies immer wieder zu tun, Beharrlichkeit, nicht abzulassen, Ursprünglichkeit, zu sehen, daß diese Welt immer von neuem entdeckt und erobert werden muß. Denn nur dann ist unser Dasein eine Gnade oder ein Fluch und nicht bloß eine mechanische Existenz, wenn wir in ihm die Welt in jedem Augenblick gewinnen oder verlieren können" (42). Oder in anderem Zusammenhang: „Im Denken manifestiert sich die Kausalität hinter allen Dingen, im Sehen die Freiheit hinter allen Dingen. In der Wissenschaft zeigt sich die Einheit, in der Kunst die Mannigfaltigkeit des Rätsels, das wir Welt nennen" (64). Der Künstler muß diese Trennung aushalten, sich bewähren, um dort sehend zu machen, wo man nicht sehen möchte, um zu schweigen, wo Reden Erlösung ist.

Theater als Modell

Die antike Tragödie – von Aristoteles gattungsmäßig beschrieben und seit der Renaissance in der Struktur für das Abendland weitgehend verbindlicher Typus – ruht auf dem einheitlichen Weltbild des antiken Publikums, für das die vorgeführten

[1] Friedrich Dürrenmatt, Vom Sinn der Dichtung in unserer Zeit, in: F. Dürrenmatt, Theaterschriften und Reden (Zürich 1966) 60. Die Seitenzahlen nach den Zitaten im Text des Artikels beziehen sich auf diesen Band.

Stoffe allgemeinverbindlichen religiösen Sinn hatten. Im europäischen Geistesleben der Neuzeit erhielten die Stoffe und deren dramatische Struktur wohl allgemeine Gültigkeit, doch nicht mehr als religiöse Vollzüge, sondern säkularisiert als Bildungsgut historischer Prägung: die neuzeitliche Gesellschaft verstand sich primär als historische Organisation.

Die pluralistische, ungeschichtliche Gesellschaft, die sich im 19. Jahrhundert auszubilden begann und im 20. Jahrhundert Wirklichkeit wurde, kennt keine allgemein ansprechenden Tragödienstoffe mehr. Damit wurde auch die Gattungsstruktur des aristotelischen Theaters, das von der Begegnung des begrenzten Menschen mit unbegrenzten Mächten, seinem Untergang oder seiner Bewährung handelte und in diesem Sinne immer theatrum mundi war, fragwürdig; denn außer für den gläubigen Menschen gab es keine allgemeine, personale und unbegrenzte Ordnungsmacht mehr, und in der Anonymität pluraler Vollzüge keine persönliche Schuld. Ein der neuen vielschichtigen Gesellschaft entsprechendes Theater mußte seine Vorbilder aus anderen Traditionen entnehmen und philosophisch neu begründen.

Bertold Brecht griff nun auf jene Theatertradition zurück, die vom mittelalterlichen Mysterienspiel über die Commedia dell'arte, den Sturm und Drang, Büchner und Grabbe immer als Gegenposition gegen das anerkannte aristotelische Theater gestanden hatte, und die der neuen gesellschaftlichen Forderung an das Theater gemäß zu sein schien. Indem er die verschiedenen Anregungen strukturell und systematisch verband, schuf er im Epischen Theater gattungsgemäß den Gegenpol zur aristotelischen Poetik.

War die aristotelische Bühne stets Bild ewigen Weltgerichts, so soll die Bühne nun Modell der Wirklichkeit werden. War die einzelne Szene des klassisch-aristotelischen Theaters ein Teil eines sich vollziehenden Geschehens und konnte nur aus dem Geschehen, d. h. meist vom Ende des Stückes her in ihrer Funktionalität erkannt werden, so zeigt sich jetzt in jeder Szene das komplexe Weltbild in allen sozialen und politischen Spannungen. Die Schaubühne ist nicht mehr moralische Anstalt, in der über alle trennenden Schranken von Beruf und Stand „jeder einzelne die Entzückung aller genießt . . . und seine Brust nur einer Empfindung Raum gibt . . . ein Mensch zu sein“ [2], sondern pädagogisches Theater, „marxistisch, paradigmatische Anstalt“ [3], die vom betrachtenden Zuschauer Aktivität, Entscheidung, Erkenntnis, nicht Hingabe, Erfahrung und Empfindung verlangt. Der Schauspieler erlebt nicht, er demonstriert; niemals darf er aus der Rolle fallen, steht er doch stets außer ihr; an jeder Stelle des Stückes ist ihm das Ganze gegenwärtig; nicht er erlebt Tragik und Scheitern, sondern der Zuschauer erkennt falsches und richtiges Verhalten. Das Drama belehrt; keine Orchestra trennen Schauspieler und Publikum; die Bühne ist Podest, von dem aus Weltverständnis gelehrt wird. Deshalb läßt Brecht gerne die Handlung offen; es bleibt

[2] Friedrich Schiller, Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet, Schlußsatz.
[3] Marianne Kesting, Das epische Theater (Stuttgart 1959) 156.

dem Zuschauer überlassen, dialektisch-rational den Verlauf des Geschehens vor seinem Verstand zu vollenden und so ein Erkennender zu werden.

Entsprang der tragische Konflikt des aristotelischen Theaters der vernichtenden Begegnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Zeitlichen mit dem Ewigen, des Bedingten mit dem Unbedingten, des Menschlichen mit dem Göttlichen, so bleibt die Szene Brechts in rationales, heiteres Licht getaucht. Der Marxist weiß, daß alle Verfehlungen seiner Helden aus einem unvollkommenen Weltzustand entstehen. Diese Welt ist ihm auf Vollkommenheit angelegt. Ihr entwickelt sie sich stufenweise entgegen: Gegen „Furcht und Mitleid" treten „Trotz und Hoffnung" – Hoffnung auf eine immanente Erfüllung der Zeit zur Geschichtslosigkeit der klassenlosen Gesellschaft.

Als Künder dieser Endzeit will das Lehrtheater Brechts ein Modell der Wirklichkeit sein. Wie das Mysterienspiel des Mittelalters und das Welttheater des Barock nur im Bewußtsein des gläubigen Menschen über alle Zeitlichkeit hinweg Weltgericht wurde, so ist das Epische Theater Brechts nur jenen als Welttheater greifbar, die eine immanente Lösung aller Transzendenz erwarten, denen der Mensch nicht um seiner selbst willen gilt, sondern denen er nur ein Teil eines notwendigen Weltprozesses ist. Das Individuum, die schuldige, autonome Persönlichkeit, Träger der abendländischen Geschichte bis in unsere Zeit, erscheint abgelöst durch den manipulierbaren Menschen. Held ist der, der gegen persönliches Sein zum willigen Vollzugsinstrument der Geschichte wird, d. h. der Antiheld des aristotelischen Theaters.

Hier liegt ein struktureller Unterschied zu unserer abendländisch-christlichen Weltsicht, in der keine Weltanschauung befohlen wird, um eine Einheit von Politik, Wissenschaft und Glauben zu erzwingen, sondern in der neben immanenter wissenschaftlicher Weltdeutung und politischer Weltordnung ein transzendentes, auf Schuld und Gnade angelegtes Menschenbild Ziel jeglichen geistigen Strebens ist. In der pluralistischen Welt scheint eine Einheitlichkeit der Welterklärung nicht möglich; sie ist nur als religiöse Entscheidung des einzelnen gläubig zu verwirklichen. Für die Gesellschaft bleibt der Rückzug in Teilordnungen, in Modelle.

Nun ist es sicher kein Zufall, daß eine Durchdringung von Welt eben dort für das Theater am besten gelang, wo die nebeneinander existierenden Teilordnungen überschaubar blieben. Hans Bänziger[4] hat in seiner materialreichen Darlegung zu Frisch und Dürrenmatt mit überzeugender Argumentation erwiesen, daß die Schweizer Herkunft beider Autoren für ihre Weltsicht von gravierender Bedeutung ist. Dazu ist es in einem breiten Gefüge literarischer Schweizer Tradition konventionell, die Welt als Modell zu erfassen, wie etwa bei Jeremias Gotthelf und Gottfried Keller. Die Linie läßt sich mit aller gebotenen Einschränkung zu Frischs Andorra[5] und Dürrenmatts Elis weiterziehen.

[4] Hans Bänziger, Frisch und Dürrenmatt (Bern u. München [4]1965).

[5] Frischs Andorra wird in der Buchausgabe im Untertitel ausdrücklich als Modell bezeichnet.

Gerade Dürrenmatt hat wiederholt auf den Umstand verwiesen, daß Theater wesentlich als Modell der Wirklichkeit verstanden werden muß und dieses Theater dennoch „immer noch die Welt bedeutet", „ein Welttheater" (337 f.) ist. Daß der Dichter Schweizer ist, gibt dieser Erkenntnis eigentliches Gewicht: „Man wird mir vorwerfen, die Schweiz sei eine Provinz und wer sich an eine Provinz wende, sei ein provinzieller Schriftsteller. Gesetzt, daß es noch Provinzen gibt, haben jene Unrecht, die so sprechen. Man kann heute die Welt nur noch von Punkten aus beobachten, die hinter dem Mond liegen, zum Sehen gehört Distanz" (45).

So unterscheidet Dürrenmatt heute als dramaturgische Möglichkeit auch das Theater der Großmacht Amerika von dem eines Kleinstaates. Während der Realismus die adäquate Kunstform eines Dramatikers in einem Großstaat zu sein scheint, muß der Dichter einer Provinz anders schreiben: „Für diesen Schriftsteller wird Liechtenstein zum Modell der Welt werden, er wird es verdichten, indem er es ausweitet, aus Vaduz ein Babylon und aus seinem Fürsten meinetwegen einen Nebukadnezar schaffen. Die Liechtensteiner werden zwar protestieren, alles maßlos übertrieben finden, den liechtensteinischen Jodel und die Liechtensteiner Käseproduktion vermissen, aber diesen Schriftsteller wird man nicht nur in Sankt Gallen spielen, er wird international werden, weil die Welt sich in seinem erfundenen Liechtenstein widerspiegelt. Dieser liechtensteinische Schriftsteller wird immer neue Einfälle anwenden müssen, aus Liechtenstein ein immer neues Weltmodell erschaffen, er wird notgedrungen als Dramatiker revolutionäre Wege einschlagen müssen, und diese neuen Wege werden stimmen, weil es für ihn eben keine anderen Wege mehr gibt ... Der installierte technisch, zivilisatorisch bewältigte Kleinstaat, wie man ihn in Europa findet, hat sich politisch selber entschärft: die Welt als Ganzes ist nun sein Problem, aber damit ist auch die Welt das Problem seiner Schriftsteller geworden" (162 f.).

Doch Dürrenmatt gelangt über das „Denken über die Welt" hinaus und fährt fort, sein Schreiben sei „Arbeit über ein fingiertes Modell. Modell von was? Von möglichen menschlichen Beziehungen" (184). Während Brecht[6] die Welt als Gesellschaft wiedergeben wollte, leugnet Dürrenmatt die Möglichkeit, Gesellschaft, die eben nicht klassenmäßig, sondern plural gegliedert ist, auf das Theater bringen zu können. Nur mögliche menschliche Beziehungen – Konflikte – können als Modelle demonstriert werden; so wird Dichten ein „Denken von Welten". „Der springende Punkt in der Dramatik liege darin, eine poetische Fabel zu finden. Damit wird die Dramatik ein Versuch, mit immer neuen Modellen eine Welt zu gestalten, die immer neue Modelle herausfordert" (233).

Noch deutlicher wird der Abstand zu Brecht im ersten Satz von Dürrenmatts „21 Punkten zu den Physikern" betont: „Ich gehe nicht von einer These, sondern von

[6] Den Beziehungen zwischen Dürrenmatt und Brecht ist bisher besonders nachgegangen: Hans Mayer, Brecht und Dürrenmatt oder die Zurücknahme, in: Opuscula aus Wissenschaft und Dichtung (Pfullingen 1963).

einer Geschichte aus" (193 f.). Brechts Lehrtheater ist stets Demonstration einer These, die Welterklärung vorgibt, Demonstration eines Problems. Die Welt wird erklärbar aus dem jeweiligen wissenschaftlichen Stand. Theater und Wissenschaft sind untrennbar verbunden, denn das Theater bleibt Belehrung über eine wissenschaftlich einheitlich gedachte Welt.

Dürrenmatt negiert die These, das Problem. Sein Ansatz ist die mögliche menschliche Beziehung, der Konflikt, der die anscheinend einheitliche Welt in eine Vielzahl von Erklärungen löst: „Die Welt ist als Problem beinahe und als Konflikt überhaupt nicht zu lösen" (89). Der „Konflikt" jedoch kann nur in einer Geschichte gestaltet werden[7]. Dürrenmatts Weg mündet hier in ein künstlerisch-gestaltliches Ergreifen der Welt, während Brecht – letztlich auf Belehrung zielend – Gestaltungsfragen nur didaktisch erfassen kann.

Im Konflikt, in der Entscheidung des einzelnen, ist noch menschliche Bewährung möglich. Nicht verändern soll der Mensch diese Welt – so die Forderung Brechts –, sondern bestehen. Das Schicksal steht nicht mehr gegen den Menschen auf der Bühne, sondern lauert im Hintergrund; „im Vordergrund wird alles zum Unfall", zur „Panne": „In diese Welt der Pannen führt unser Weg, an dessen staubigem Rande nebst Reklamewänden für Ballyschuhe, Studebaker, Icecrème und den Gedenksteinen der Verunfallten sich noch einige mögliche Geschichten ergeben, indem aus einem Dutzendgesicht die Menschheit blickt, Pech sich ohne Absicht ins Allgemeine weitet, Gericht und Gerechtigkeit sichtbar werden, vielleicht auch Gnade" (79 f.).

Was Brecht negierte, wird hier – in verwandelter Form – wiedergewonnen: Die Begegnung des Menschen mit der Welt, nicht mehr mit *der* Welt, wie im aristotelischen Theater, sondern mit einem Modell, einem Modell der Welt.

Der Held

„Träger einer dramatischen Handlung sind Menschen" (193). Doch was für Menschen stellt der Dichter vor den Zuschauer? Helden im traditionellen Sinn, die ihren Wert in der Auseinandersetzung mit einem sie zermalmenden Schicksal gewinnen? Helden, die gelöst von irdischen Banden als Geläuterte das Sein bestehen? Helden, für die sich Dasein und Leben zur Farce und Parodie verkehren?

In seiner schönen Interpretation zu Dürrenmatts frühem Wiedertäuferdrama „Es steht geschrieben" hat Beda Allemann[8] auf den Verlust des Helden im Theater Dürrenmatts verwiesen, ja die Verständnislosigkeit gegen das heroische Dasein in der deut-

[7] Zu dieser Auffassung Dürrenmatts vgl. die Aussagen: „Ich probiere Geschichten an wie Kleider!" (Max Frisch, Mein Name sei Gantenbein, Frankfurt 1964, 30). „Wer nicht gestalten kann, schleppt den Prozeß der Begriffe von einer Instanz zur anderen. In der Gestalt erst ist das Problem erledigt" (Hugo von Hofmannsthal, Rede auf Grillparzer, in: Ausgewählte Werke II, Frankfurt 1961, 662).

[8] In: Das deutsche Drama II, hrsg. v. Benno von Wiese (Düsseldorf 1958).

schen Gegenwartsliteratur schlechthin angedeutet. Der traditionelle Held der abendländischen Tragödie stirbt, ein Ideal repräsentierend, *sein* Schicksal, dem Ideal durch den Tod Wert und Würde leihend. Bei Dürrenmatt steht die Welt der Konventionen gegen von außen hereinbrechende Mächte, wobei beide völlig verantwortungsfrei erscheinen. Das Pathos des Helden klingt unglaubwürdig; der Henkertod löst den tragischen Tod ab. In vielen Werken Dürrenmatts spielt der Henker deshalb eine entscheidende Rolle, sei es in der Kriminalerzählung „Der Richter und sein Henker", sei es in den Komödien „Die Ehe des Herrn Mississippi", „Ein Engel kommt nach Babylon" oder in gewandelter Form im „Besuch der alten Dame". Doch auch die stilistische Funktion des Todes hat sich gewandelt, denn mit dem tragischen Tod und dem Helden fällt auch die Zielstrebigkeit der Tragödie weg – der Henkertod kann jedem zustoßen, er ist nicht Schicksal, sondern Zufall.

In den „21 Punkten zu den Physikern" (193) hat Dürrenmatt dieses dramatische Prinzip formuliert:

> 3. Eine Geschichte ist dann zu Ende gedacht, wenn sie ihre schlimmst-mögliche Wendung genommen hat.
> 4. Die schlimmst-mögliche Wendung ist nicht voraussehbar. Sie tritt durch Zufall ein.
> 5. Die Kunst des Dramatikers besteht darin, in einer Handlung den Zufall möglichst wirksam einzusetzen.
> 7. Der Zufall in einer dramatischen Handlung besteht darin, wann und wo wer zufällig wem begegnet.
> 8. Je planmäßiger die Menschen vorgehen, desto wirksamer vermag sie der Zufall zu treffen.
> 9. Planmäßig vorgehende Menschen wollen ein bestimmtes Ziel erreichen. Der Zufall trifft sie dann am schlimmsten, wenn sie durch ihn das Gegenteil ihres Zieles erreichen: das, was sie befürchteten, was sie zu vermeiden suchten (z. B. Ödipus).
> 10. Eine solche Geschichte ist zwar grotesk, aber nicht absurd (sinnwidrig).

Mit dem Zufall dringen Elemente des Lustspiels in die Tragödie; das retardierende Moment – im aristotelischen Theater Höhepunkt und Ziel des Geschehens, bei Brecht um der Belehrung willen negiert – breitet sich über das ganze Stück. So gesehen wird Dürrenmatts Henkertod tragischer als der Heldentod, da es sich um einen sinnlosen, „skurrilen" Tod handelt.

Doch diese Erkenntnisse gelten für Dürrenmatt nicht nur im Theater. Sie sind Elemente unserer Wirklichkeit, deren Modell die Bühne ist: „Die heutige Welt, wie sie uns erscheint, läßt sich ... schwerlich in der Form des geschichtlichen Dramas Schillers bewältigen, allein aus dem Grunde, weil wir keine tragischen Helden, sondern nur Tragödien vorfinden, die von Weltmetzgern inszeniert und von Hackmaschinen ausgeführt werden. Aus Hitler und Stalin lassen sich keine Wallensteine mehr machen. Ihre Macht ist so riesenhaft, daß sie selber nur noch zufällige, äußere Ausdrucksformen dieser Macht sind, beliebig zu ersetzen, und das Unglück ... ist zu weitverzweigt, zu verworren, zu grausam, zu mechanisch geworden und oft einfach auch allzu sinnlos ... Die echten Repräsentanten fehlen und die tragischen Helden sind ohne Namen. Mit

einem kleinen Schieber, mit einem Kanzlisten, mit einem Polizisten läßt sich die heutige Welt besser wiedergeben als mit einem Bundesrat, als mit einem Bundeskanzler. Die Kunst dringt nur noch bis zu den Opfern vor, dringt sie überhaupt zu den Menschen, die Mächtigen erreicht sie nicht mehr. Kreons Sekretäre erledigen den Fall Antigone." [9]

Doch Dürrenmatt gesteht den Helden zu – nicht mehr als Repräsentant der Haupt- und Staatsaktion, sondern in der persönlichen Verwirklichung menschlichen Konflikts. In der Gestalt des pensionierten Kaisers „Romulus" wird dies sichtbar. Dabei bewegt sich Dürrenmatt völlig frei mit der historischen Gestalt, wandelt sie, ja läßt sie eigentlich nur noch als Gestaltmodell bestehen. Dieser Kaiser, der gegen eine Welt sich heldenhaft gebärdender Römer steht, wird Typus des Antihelden und spielt den Narren, um die Weltgeschichte nicht zu stören: „Man sehe genau hin, was für einen Menschen ich gezeichnet habe, witzig, gelöst, human, gewiß, doch im letzten ein Mensch, der mit äußerster Härte und Rücksichtslosigkeit vorgeht und nicht davor zurückschreckt, auch von andern Absolutheit zu verlangen, ein gefährlicher Bursche, der sich auf den Tod hin angelegt hat; das ist das Schreckliche dieses kaiserlichen Hühnerzüchters, dieses als Narren verkleideten Weltenrichters, dessen Tragik genau in der Komödie seines Endes, in der Pensionierung liegt, der dann aber – und nur dies macht ihn groß – die Einsicht und Weisheit hat, auch sie zu akzeptieren" (176).

Doch auch Romulus wird getäuscht, indem er sich der uniformierten Vorstellung von den Germanen als Wildlingen hingibt. Seine Pensionierung, die „schlimmst-mögliche Wendung", die für diesen auf den Tod hin angelegten Menschen durch Zufall eintritt, weist ihm den Weg aus dem Heldenalter der Antike in ein neues Zeitalter der Menschlichkeit[10]. An die Stelle des Vaterlandes – der Glaube an das Vaterland war Voraussetzung gewesen für Roms Größe, für seine Helden, die Rom jedoch nicht besser machten, – tritt das Vertrauen in den Wert des Menschen. Romulus gebraucht seine Macht nicht; sie würde sich – wie auch immer – gegen den Menschen richten; er wird Hühnerzüchter – eine wahrhaft unheroische und untragische Existenzform –, und seine Residenz gleicht mehr einem Schweizer Bauernhof als dem Sitz des letzten Imperators des Imperiums. Dieser Menschenfreund im Narrenkleid lebt nur einer Idee: der Vernichtung Roms. Deshalb zog er sich von den Staatsgeschäften zurück, deshalb zerstörte er jede Illusion seiner Gegenspieler, deshalb ertrug er den Untergang seiner Familie; doch am Ende überlebt ihn Rom: „Damit hat aber der Zerstörer der Illusion selbst einer großen Illusion gelebt." [11] Indem er dies erkennt und die Pensionierung annimmt, verdient er den Namen der „Große".

[9] F. Dürrenmatt, Theaterprobleme (Zürich 1955) 43 f. (zitiert: Theaterprobleme).

[10] Auch in der Komödie „Herkules und der Stall des Augias" treten sich in den beiden Hauptgestalten der „prähistorische" Held und der auf Vernunft trauende und auf Gnade hoffende Mensch gegenüber.

[11] Rolf Geißler, Zur Interpretation des modernen Dramas: Brecht – Dürrenmatt – Frisch (Frankfurt o. J.) 85.

Dürrenmatt gelangt zu einer neuen Vorstellung vom Helden. Held ist nicht jener, der die „Ungeheuer der Vorzeit" bekämpft und für Volk und Vaterland den Tod erleidet, sondern jener einfache Mensch, der als Mensch seiner Zeit seine Welt besteht: „Dies ist denn auch eines meiner Hauptanliegen. Der Blinde, Romulus, Überlohe, Akki sind mutige Menschen. Die verlorene Weltordnung wird in ihrer Brust wieder hergestellt, das Allgemeine entgeht meinem Zugriff." [12]

Dies fordert Bereitschaft und den Willen, Gutes zu tun: „Es ist eine schwere Zeit, in der man so wenig für die Welt zu tun vermag, aber dieses Wenige sollen wir wenigstens tun: das Eigene. Die Gnade, daß unsere Welt sich erhelle, kannst du nicht erzwingen, doch die Voraussetzung kannst du schaffen, daß die Gnade – wenn sie kommt – in dir einen reinen Spiegel finde für ihr Licht ... Wage jetzt zu leben und hier zu leben, mitten in diesem gestaltlosen, wüsten Land, nicht als ein Zufriedener, sondern als ein Unzufriedener, der seine Unzufriedenheit weitergibt und so mit der Zeit die Dinge ändert: Die Heldentat, die ich dir nun auferlegen ... die ich auf deine Schultern wälzen möchte." [13]

Die Komödie

Dürrenmatt denkt in Gattungstypen. Dies wird deutlich, läßt man die Untertitel seiner Werke Revue passieren: Eine ungeschichtliche Komödie (Romulus der Große) – Eine Komödie (Der Meteor; Herkules und der Stall des Augias) – Eine fragmentarische Komödie in drei Akten (Ein Engel kommt nach Babylon) – Eine tragische Komödie in drei Akten (Der Besuch der alten Dame) – Eine Prosakomödie (Grieche sucht Griechin). Das Kennwort ist Komödie; er stellt die Komödie, die gerade in Deutschland gerne gattungsmäßig als zweitrangig abgetan wird, gegen eine tragische oder pseudotragische Feierlichkeit des Nihilismus und gegen das Weihevolle des traditionellen Theaters. „Der wahre Nihilismus ist feierlich wie das Theater der Nazis. Die Sprache der Freiheit in unserer Zeit ist der Humor." Das Theater ist moralische Anstalt, indem es zur Freiheit erzieht: „In der unwillkürlichen Moralität des Theaters liegt seine Moral, nicht in seiner erstrebten" (72 f.).

Dazu kommt, daß die Tragödie im herkömmlichen Sinn heute schon aus dem Grund nicht mehr möglich ist, „weil der Held auf den Hund gekommen ist" [14]. Von der Antike bis in den Barock gehörte der Held der Tragödie einer hohen sozialen Welt an. Im bürgerlichen Trauerspiel des 18. Jahrhunderts stieg er auf die gesellschaftliche Ebene des Zuschauers, und Büchners Woyzeck steht sozial tief unter dem Niveau seines Publikums. Pirandello und Wilder lösen zuletzt Gattung und Helden auf. Dagegen

[12] Theaterprobleme 49.
[13] F. Dürrenmatt, Herkules und der Stall des Augias (Zürich 1963) 88.
[14] Jacob Steiner, Die Komödie Dürrenmatts, in: Der Deutschunterricht 1963, 83.

drangen bereits früh in die Komödie, deren gattungsmäßiger Rahmen weiter als der der Tragödie ist, hohe Gestalten ein. „Die Tragödie setzt Schuld, Not, Maß, Übersicht, Verantwortung voraus. In der Wurstelei unseres Jahrhunderts ... gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden ... Schuld gibt es nur noch als persönliche Leistung, als religiöse Tat. Uns kommt nur noch die Komödie bei ... Doch ist das Tragische immer noch möglich, auch wenn die reine Tragödie nicht mehr möglich ist. Wir können das Tragische aus der Komödie heraus erzielen, hervorbringen als einen schrecklichen Moment, als einen sich öffnenden Abgrund ... Nun liegt der Schluß nahe, die Komödie sei der Ausdruck der Verzweiflung, doch ist dieser Schluß nicht zwingend. Gewiß, wer das Sinnlose, das Hoffnungslose dieser Welt sieht, kann verzweifeln, doch ist diese Verzweiflung nicht eine Folge dieser Welt, sondern eine Antwort, die er auf diese Welt gibt, und eine andere Antwort wäre sein Nichtverzweifeln, sein Entschluß etwa, die Welt zu bestehen ... Auch der nimmt Distanz (!), auch der tritt einen Schritt zurück, der seinen Gegner einschätzen will, der sich bereit macht, mit ihm zu kämpfen oder ihm zu entgehen. Es ist immer noch möglich, den mutigen Menschen zu zeigen." [15]

In dieser Gattungsumschreibung liegt eine entscheidende Bemerkung: Die Komödie schafft Distanz! Das Mittel, mit dem sie diese Distanz hervorbringt, ist der Einfall.

In seiner „Anmerkung zur Komödie" ist Dürrenmatt auf dieses Faktum näher eingegangen. Während die Tragödie die geistige Geschlossenheit des Publikums voraussetzt und so Vergangenes vergegenwärtigt, setzt sich die Komödie mit der Gegenwart auseinander. Bereits Aristophanes läßt seine Einfälle an realen Personen aus, zeigt sie im „Konflikt", distanziert sie und sich. So erweisen sich „Komödien als Ausdruck einer letzten geistigen Freiheit" (135) und wirken als strukturierendes Element über den gattungsmäßigen Rahmen hinaus, sei es bei Rabelais, Cervantes oder Gogol. „Daraus wäre zu schließen, daß ein Zeitstück nur eine Komödie im Sinne des Aristophanes sein kann: der Distanz zuliebe, die nun einmal in ihm zu schaffen ist" (136).

Hier gewinnt für Dürrenmatt auch das Groteske seinen legitimen Sinn, da nur das Groteske überhaupt in der Lage ist, Distanz zu schaffen. „Das Groteske ist eine äußerste Stilisierung, ein plötzliches Bildhaftmachen und gerade darum fähig, Zeitfragen, mehr noch, die Gegenwart aufzunehmen, ohne Tendenz oder Reportage zu sein. Ich könnte mir daher wohl eine schauerliche Groteske des zweiten Weltkrieges denken, aber noch nicht eine Tragödie, da wir noch nicht die Distanz dazu haben können ... Diese Kunst will nicht mitleiden wie die Tragödie, sie will darstellen ... Das Groteske ist eine der großen Möglichkeiten, genau zu sein. Es kann nicht geleugnet werden, daß diese Kunst die Grausamkeit der Objektivität besitzt, doch ist sie nicht die Kunst der Nihilisten, sondern weit eher der Moralisten, nicht die des Moders, sondern des Salzes ... Sie ist unbequem, aber nötig" (136 f.).

[15] Theaterprobleme 47 ff.

Dürrenmatts Komödienbegriff weitet sich zur letzten Konsequenz. Er, der die Welt im Modell durchsichtig zu machen sucht und auf der anderen Seite jegliche engagierte Kunst ablehnt, gewinnt in der Komödie die Möglichkeit eines politischen Theaters, das die Freiheit des Individuums gegen den Anspruch der Ideen eines säkularisierten Zeitalters vertritt. Komödie, Distanz, Groteske und Parodie sind hier, über alle literaturästhetischen Aspekte hinaus, Waffen in einem moralischen Streit. „Im Lachen manifestiert sich die Freiheit des Menschen, im Weinen seine Notwendigkeit, wir haben heute die Freiheit zu beweisen. Die Tyrannen dieses Planeten werden durch die Werke der Dichter nicht gerührt, bei ihren Klageliedern gähnen sie, ihre Heldengesänge halten sie für alberne Märchen, bei ihren religiösen Dichtungen schlafen sie ein, nur eines fürchten sie: ihren Spott. So hat sich denn die Parodie in alle Gattungen geschlichen, in den Roman, ins Drama, in die Lyrik." [16]

Man hat Dürrenmatt Ehrfurchtslosigkeit, intellektuelles Zersetzen, ja sogar Blasphemie vorgeworfen aus einer Haltung, die seinen Ansatz verkennt, die ihn „bierernst" – wie er zu sagen pflegt – nimmt, während er als Ärgernis verstanden sein will (44), um den Menschen, „Gefangener seiner Sünde" (41), in letzter Stunde zum Denken, zum Erkennen zu rufen: „Ich bin da, um zu warnen. Die Schiffer ... sollen den Lotsen nicht mißachten. Er kennt zwar die Kunst des Steuerns nicht und kann die Schiffahrt nicht finanzieren, aber er kennt die Untiefen und die Strömungen. Noch ist das offene Meer, aber einmal werden die Klippen kommen, dann werden die Lotsen zu brauchen sein" (45).

Welttheater ist heute nur als Modell möglich, doch ein Modell fordert Distanz. Distanz schafft die Komödie als Gattung, als Stilmittel das Groteske. So sind Modell und Komödie für Dürrenmatt untrennbare Voraussetzungen seines Dichtens; sie sind nur zu handhaben von einem Schriftsteller, der von einem distanzierten Punkt – einer Provinz – die Welt als Modell zu sehen versteht.

Mysterienspiel?

In der ersten Regieanweisung der fragmentarischen Komödie „Ein Engel kommt nach Babylon" wird das Modell als Welttheater noch einmal deutlich: „Um gleich mit dem wichtigsten Ort zu beginnen, ... so hängt ein unermeßlicher Himmel über allem, ... bedrohlich nah, fast die Hälfte des Bühnenhintergrundes füllend. Aus diesem Himmel nun stieg einmal, und nur ein einziges Mal, ein Engel hernieder, verkleidet als zerlumpter Bettler mit einem langen, roten Bart, ein verhülltes Mädchen zur Seite."

In diesem Stück weitet sich Dürrenmatts Komödie zum Mysterienspiel; es geht nicht mehr um politisch-gesellschaftliche Verhaltensweisen wie bei Brecht, auch nicht um die

[16] Theaterprobleme 55.

Stellung des einzelnen in der Ordnung der Gesellschaft, sondern um Immerwährendes, um die Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschseins auf dieser Erde unter einem unermeßlichen Himmel. Gegen den Kaiser tritt Akki der Bettler, dessen einziger Besitz sein Menschsein ist. Dem Herrscher wird die Gnade in Gestalt des von Gott unmittelbar aus dem Nichts geschaffenen Mädchen Kurrubi zuteil, doch Volk und Kaiser verstoßen sie – sie wollen in heillosem Sein Gnade ertrotzen: So kommt es zum Turmbau, weil der Mensch hier und jetzt ohne Gnade nicht leben kann. Dabei erfährt Kurrubi das Gnadenlose, der sie begleitende Engel das Wunderbare der Erde: „Alles, was ich fand auf diesem Stern, war Gnade, und nichts anderes: Ein unwirkliches Wunder in den erhabenen Wüsteneien der Gestirne." [17] Bejahung des hic et nunc ist weltanschauliche Mitte des Stücks, eine Bejahung, die aus der Erkenntnis erwächst, daß alles Dasein Gnade ist.

Doch Babylon ist noch etwas anderes: Modell für den Staat der Neuzeit, dessen Könige einen wahrhaft „sozialen Staat" – eben einen Staat ohne Gnade – begründen wollen. In diesem vollkommen bürokratisierten Gefüge überlebt die Bürokratie jeden Regierungswechsel; Historiker und Geographen müssen stets für ein zeitgemäßes Weltbild sorgen; wichtigste Berufe scheinen Polizisten und Henker zu haben.

Gegen den vollkommenen Staat, der jegliche Bettelei verbietet, lebt der Bettler Akki auf einem Abfallhaufen – Zeichen der Vergänglichkeit – als Bettler aus Freiheit. Doch Akki ist keine auf Größe, auf Heldentum angelegte Figur, sondern Lehrer der Freiheit zu überleben. Ihm wird zuletzt Kurrubi – die Gnade – zuteil, mit der er das gnadenlose Babylon verläßt:

„Und ich liebe eine Erde, die es immer noch gibt, eine Erde der Bettler, einmalig an Glück und einmalig an Gefahr, bunt und wild, an Möglichkeiten wunderbar, eine Erde, die ich immer aufs neue bezwinge, toll von ihrer Schönheit, verliebt in ihr Bild, von Macht bedroht und unbesiegt ... Babylon, blind und fahl, zerfällt mit seinem Turm aus Stein und Stahl, der sich unaufhaltsam in die Höhe schiebt, dem Sturz entgegen; und vor uns, hinter dem Sturm, den wir durcheilen, verfolgt von Reitern, beschossen mit Pfeilen, stampfend durch den Sand, klebend an Hängen, verbrannten Gesichts, liegt fern ein neues Land, tauchend aus der Dämmerung, dampfend im Silber des Lichts, voll neuer Verfolgung, voll neuer Verheißung und voll von neuen Gesängen!" [18]

Wer dieses Stück Dürrenmatts liest, findet sich in einer Welt nahe dem mittelalterlichen Mysterienspiel: König, Engel, Bettler und Gnade als Gestalten, und dennoch parodiert; ja durch den Schleier der Parodie erscheinen die Figuren der fragmentarischen Komödie als Archetypen menschlichen Seins. Dieses Werk ist sicher kein Lehrstück, keine Parabel, kein Episches Theater. Es ist kultisches Spiel einer der Gnade bedürftigen Menschheit.

[17] F. Dürrenmatt, Ein Engel kommt nach Babylon, in: Komödien I (Zürich 1957) 254.
[18] Ebd. 256 f.

Von hier ist der Schritt Dürrenmatts zur Tragikomödie unserer Zeit, dem „Besuch der alten Dame" vollzogen. Nicht mehr Gestalten wie Engel, Kurrubi und Akki durchwandern die Welt, sondern Güllen – Jauche – ist Ort der Handlung, Modell einer pluralistischen Gemeinschaft, ein modernes, entwürdigtes Seldwyla, Bild der Hochkonjunktur, wie Seldwyla Bild der Gründerzeit war. So steht auch der wirtschaftliche Gesichtspunkt, Sanierung des kleinen Gemeinwesens als Wohltat, in einer Brechung der Handlung; ist unser Jahrhundert doch durch Sanierungen, Subventionierungen und Wohltätigkeitsorganisationen – das anonym perfektionierte Gutsein – gekennzeichnet. Die andere Brechung des Stücks liegt darin, daß Claire Zachanassian, die reichste Frau der Welt, wohnend im „Goldenen Apostel", Garantin der Hochkonjunktur, ihrem Jugendgeliebten Ill, der sie einst zugunsten der Gemeinschaft opferte, den Tod bringt. In diesem Spiel gibt es keine Endzeit und Erlösung des Menschen; man lebt auf Kredit, wird aus Angst um der Konjunktur willen zum Verbrecher, erfaßt Hoffnung als Sensation und Liebe als Gier. Erst indem sich Ill, der einzelne, zur Anerkennung seiner Schuld findet, gewinnt er mittelalterliche Jedermannszüge.

Auch das bisher letzte Stück Dürrenmatts „Der Meteor" ordnet sich in diese Reihe mit der Frage nach der Möglichkeit eines menschlichen Todes in einer unmenschlichen Gesellschaft. Indem der stets aufs neue aus seinen vermeintlich letzten Zügen aufstehende Nobelpreisträger Wolfgang Schwitter, leuchtend und lebendig, durch alle Szenen hindurchstirbt, Leichen seiner Mitmenschen zurücklassend, wird das Stück zum Modell einer Gesellschaft, in der selbst der Tod kalkuliert und seines Mysteriums beraubt ist, bis zu der Erkenntnis, daß er das „einzig Wirkliche, das einzig Unvergängliche" [19] in dieser Welt ist und daher nicht gefürchtet werden muß.

Die Konflikte in Dürrenmatts Komödien sind durch Ideen bedingt, Gedanken, die man sich von der Welt macht. Verfehlungen – von Schuld kann man nicht sprechen – liegen darin, daß diese Gedanken wichtiger als der Mensch genommen werden. Doch jedes Beharren auf einer Idee führt vom Leben weg. Zuletzt erscheinen so Dürrenmatts Komödien – wie Steiner überzeugend dargelegt hat – als säkularisierte Formen mittelalterlich-barocker Spiele, dem theatrum mundi verpflichtet, handelnd von Gerechtigkeit (Die Ehe des Herrn Mississippi), vom Spiel des Armen Mannes (Ein Engel kommt nach Babylon), von Glanz und Elend des Herrschers (Romulus der Große), von der Macht des Geldes (Der Besuch der alten Dame), von der Macht und Ohnmacht des Wissens (Die Physiker), von der Gnade des Todes (Der Meteor).

Im konkreten Detail des Modells bricht sich die Idee, der Gedanke von der Welt. Die Spannung zwischen Idee und Detail konstituiert die Komödie, eine Komödie, die sich und uns in Frage stellt. Sie ist Welttheater säkularisierter Art, demonstrierend Schuld und Freiheit des einzelnen in einer vergesellschafteten Welt – Mysterienspiel vom Menschen.

[19] F. Dürrenmatt, Der Meteor (Zürich 1966) 68.

Willibald Götze

Claudio Monteverdi

Zu seinem vierhundertsten Geburtstag

Mit steigender Intensität strahlt das Schaffen des Claudio Monteverdi – in seiner Zeit „soavissimo compositore di musiche" geheißen – über die Fachwelt weit hinaus in die Musikwelt. Daß sie solchen Besitzes sich erfreuen kann, ist jahrzehntelanger Forschungsarbeit zu danken, an der mit ausländischen auch deutsche Musikforscher hervorragend beteiligt gewesen sind: von G. v. Winterfeld und E. Vogel zu Ambros/Leichtentritt und Alfred Einstein. Ihre Arbeit wurde bis in die Gegenwart unter anderen fortgesetzt durch Hans F. Redlichs profunde Forschungen, durch Wolfgang Osthoffs Studien, vor allem über das dramatische Spätwerk Monteverdis. So tiefe Eindrücke Monteverdis Werke in ihren Hörern jederzeit auslösen, sie wirkten auch bestimmend auf zeitgenössische Komponisten ein. Bereits 1923 stellte Carl Orff Monteverdis „Orfeo" in freier deutscher Nachgestaltung zur Diskussion und ließ in manchen anderen Werken die Lebendigkeit der Ideen- und Klangwelt Monteverdis erkennen. Ähnliche Vorgänge sind zu beobachten im Schaffen des italienischen Komponisten G. F. Malipiero. Ihm ist außerdem die Gesamtausgabe der Monteverdi-Werke zu danken. Noch andere Namen ließen sich anfügen.

Claudio Monteverdi hat nicht allein zur Bereicherung der Geschichte beigetragen, indem er Neuerungen innerhalb traditioneller Stile schuf, sondern er hat zum Gang der Geschichte beigetragen, indem er dem Stilwandel innerhalb seiner Zeit wesentliche Impulse gab und dadurch Ansatzpunkte bot für späteres Musikschaffen bis in die Gegenwart.

„Und wie soll ich damit die Affekte erregen?" – mit solcher Begründung lehnte Claudio Monteverdi einen Operntext ab und erinnerte gleichzeitig an zwei seiner berühmtesten Operngestalten, an „Orfeo" und „Arianna", die „nur als Menschen die Gemüter erregt, die Herzen erschüttert hätten". Seit Erscheinen dieser beiden, für den Hof der Gonzaga in Mantua geschaffenen Werke (1607, 1608) – von „Arianna" ist nur das berühmte „Lamento" erhalten – gab es zwei eindrucksvolle Beispiele für die Ausdrucks- und Charakterisierungsfähigkeiten der Monodie, des instrumental begleiteten Sologesangs, in dem der Mensch, aus der Bindung chorischen Musizierens gelöst, seine Eigengeltung realisieren konnte. Zugleich verschob sich das bisherige Verhältnis zwischen Wort und Ton. Nunmehr sollte (nach Monteverdi) die „dichterische Rede die Herrin der Musik" werden, nachdem in der komplizierten Polyphonie der Renaissancezeit „die Musik nicht Dienerin, sondern Herrin des Wortes" gewesen sei.

Damit charakterisierte Monteverdi die zeitgeschichtliche Situation seines Schaffens. Im Übergang zwischen zwei Epochen wurzelte dieses Schaffen in der polyphonen Kunst des 16. Jahrhunderts und wuchs hinein in den affektiv orientierten Gestaltungsstil des 17. Jahrhunderts. Voll überraschender Momente, vollzog sich dieser Prozeß doch in organischer Entfaltung immanenter Kräfte. Der geniale Gestalter dokumentierte sich als Exponent seiner Zeit: ihr spezifisches Ausdrucksbewußtsein spiegelte er in der Intensität seiner Thematik und deren Durchformung im Rahmen originell variierter Werktypen.

Cremona (1567–1590)

Claudio Monteverdi wurde im Mai des Jahres 1567 in Cremona geboren. Das Taufbuch der Kirche SS. Nazaro e Celso weist den 15. Mai dieses Jahres als Tauftag aus. Schon früh muß Monteverdi Schüler des damals hochgeschätzten Komponisten Marcantonio Ingegnieri, Kapellmeister an der Kathedrale in Cremona, geworden sein, denn bereits 1583 – mit 16 Jahren – gab Monteverdi vierstimmige geistliche Madrigale heraus. Mit 1584 ist eine Sammlung dreistimmiger Canzonetten datiert. Neben der kompositorischen Ausbildung erfolgte die damals übliche vokale und instrumentale Schulung. Monteverdi erwarb sich besonderen Ruf als Violaspieler. 1587 und 1590 erschienen das 1. und 2. Buch fünfstimmiger Madrigale.

Das Madrigal ist zunächst als literarische Form entstanden. Ein humanistischer Kreis um Kardinal Pietro Bembo suchte den leichtfertigen, oft derben, dazu formal wenig variablen „Frottole" („Früchtchen", mehrstimmige Refrainlieder) entgegenzuwirken: inspiriert durch die Wiederentdeckung Petrarcas schrieb man strophisch nicht gebundene, empfindsame Lyrik mit Anklängen an Natur- und Hirtenpoesie. Formal elastisch, ließen diese kleinen Dichtungen dem Musiker alle Freiheit. Im Rahmen der Fünfstimmigkeit zeigen sich konstruktiv-motettenhafte wie affektiv-malerische Tendenzen, imitatorische wie homophon-deklamatorische Partien. Mit virtuoser Satzkunst steigerten die Komponisten farbige Wortillustrationen und bildhafte Wendungen („Imitazione della natura") zu artistischen Wirkungen. Infolge seiner hohen technischen Ansprüche – vermutlich ist der Vokalsatz oft auch instrumental gestützt worden – blieb das Madrigal immer auf einen kleinen Kreis Ausführender wie Aufnehmender beschränkt. Sein kammermusikalischer Charakter prädestinierte es zur aristokratischen Gesellschaftskunst.

Wie ein roter Faden zieht sich die Madrigalkomposition durch Monteverdis Schaffen: im Lauf von vier Jahrzehnten hat er 8 Madrigal-Bücher erscheinen lassen (ein 9. wurde posthum herausgegeben). Die Editionsjahre (1587, 1590, 1593, 1603, 1605, 1614, 1619, 1638) sind nicht Kompositionsdaten gleichzusetzen. Die Madrigal-Bücher sind Sammelbände, und viele Stücke kursierten vor der Herausgabe in Abschriften. In jedem Band aber treten Madrigale hervor, die Wandlungen des Monteverdischen

Personalstils wie auch des damaligen Musizierstils in oft überraschenden Wendungen ankündigen. Ist im 1. Buch die Verbindung zum imitatorischen Stil, auch zum Canzonettenstil, noch unverkennbar, so zeigen Stücke des 2. Buchs schon neue Bauformen, koloristische und charakterisierende Elemente. In harmonischen und modulatorischen Kombinationen, in zunehmend freizügiger, ausdrucksbetonter Entfaltung melodischer Linien verdeutlicht sich persönlicher Duktus der Handschrift.

Mantua (1590–1612)

Im Jahre 1590 trat Monteverdi in den Dienst des Hauses Gonzaga. Herzog Vicenzo berief ihn nach Mantua. Der junge Musiker kam in eine der glänzendsten Residenzen seiner Zeit, er kam in eine geistig lebhaft pulsierende Atmosphäre, er begegnete fortschrittlichen Musikern wie Ludovico Viadana oder Benedetto Pallavicino. Verpflichtet wurde Monteverdi zunächst als Violaspieler, später war er auch als „Sänger Sr. Hoheit" tätig. 22 Jahre sollte er in Mantua bleiben, bis sich 1612 die Verbindung unter ungünstigen Umständen löste. Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Komponisten sind während dieser Zeit unbefriedigend geblieben. Mehr als einmal mußte er um seine Bezüge kämpfen, ungeachtet wachsenden künstlerischen Ruhmes, der auch auf das herzogliche Haus zurückstrahlte. Die so verschiedenen Werke aus dieser Zeit geben Aufschluß über Assimilations- und Produktionskräfte einer schöpferischen Individualität: Traditionen blieben gewahrt, sofern deren Lebendigkeit an der Einschmelzung in Werke neuen Stils sich erwies. In einer Periode künstlerischer Reifung sind neben drei Madrigal-Büchern und anderen Kompositionen die Bühnenwerke Monteverdis entstanden, welche den Ruf des Komponisten in ganz Italien festigten: „L'Orfeo – Favola in musica" und „Arianna".

Die Versuche der Florentiner Camerata hatten für das Zusammenwirken von Musik und Drama eine neue Situation geschaffen. Wohl gab es in liturgischen Dramen des Mittelalters, in Mirakel- und Mysterienspielen, in Moralitäten, später auch in Schäferspielen, Solo- und Chorgesänge, die zuweilen sogar in den Ablauf der Stücke einbezogen waren oder den Aktschlüssen besondere Akzente gaben; doch blieben diese Musiknummern Einschübe, Garnierungen. Der instrumental begleitete Sologesang, die Monodie, ermöglichte erst dramatische Deklamation. Die Werke aber, welche die Florentiner Theorien auf der Bühne bestätigen sollten („Dafne" und „Euridice" von Peri 1597 und 1600, „Euridice" von Caccini 1600), zeigten sich in der Mischung von Psalmodie und Rezitation noch zu theoriebefangen, als daß sie auch szenisch hätten wirken können; ihre Komponisten waren kultivierte Musiker, aber sie hatten keinen dramatischen Nerv.

Diesen gerade bewies Monteverdi in seinem „Orfeo" (1607), indem er nicht etwa sklavisch dem „stile rappresentativo" sich verschrieb, sondern indem er, unter dramatischen Aspekten alte und neue Elemente instinktsicher umformend und verbindend,

Drama und Musik wechselseitig sich ergänzen und steigern ließ. So finden sich in Chören polyphon madrigaleske Partien; Sologesänge und Rezitative dagegen sind freizügig und expressiv deklamierend auf affektive Textinterpretation angelegt. Strophen- und mehrteilige Formen sind erkennbar. Zahlreiche Instrumentalnummern (Sinfonien, Ritornelle) gliedern die Handlung, selbst den Instrumentalklang verwendet der Komponist als Stimmungsmittel: die Unterwelt wird mit dunklen Posaunenklängen charakterisiert, später erklingt das gleiche Motiv in anderem szenischen Bezug in Streicherbesetzung. Ausschlaggebend aber für die noch heute unverminderte Wirkung des „Orfeo" ist nicht allein die souveräne Beherrschung und Disposition der Mittel, sondern Monteverdis Fähigkeit, dramatische Vorstellungen in musikalische Realität umzusetzen.

Wieder sind es Madrigale, welche den Stilwandel aufzeigen. In die Mantuaner Jahre fallen die Veröffentlichungen der Madrigal-Bücher 3 bis 5, deren großer Erfolg an zahlreichen Neuauflagen (bis 1622) abzulesen ist. Auch diese Bände enthalten früher komponierte Stücke; gerade im Vergleich mit ihnen zeigt sich in anderen Stücken die zunehmende Lockerung des polyphonen Satzes zugunsten biegsam modellierter Melodik, zugunsten der Fixierung, des „Treffens" seelischer Situationen. Folgerichtig differenzierte sich die Harmonik, deren Härten und Kühnheiten ihren Urheber in heftige Polemiken verwickelten. Diese Umbildungsvorgänge, gekennzeichnet außerdem durch immer abwechslungsreichere formale Aufgliederung der Kompositionen, erhalten ihren deutlichsten Akzent mit Hinzunahme des Basso continuo („ruhender" oder mitgehender Instrumentalbaß) im 5. Madrigal-Buch. So ausgesprochen der Basso continuo – die Grenze zwischen alter und neuer Musik markierend – als Kennzeichen des „stile nuovo" gilt, ist doch anzunehmen, daß er aus und in der Praxis vielstimmigen Musizierens sich entwickelt hat (z. B. Orgel als „tonhaltendes Instrument" in der mehrchörigen Kirchenmusik). Umgekehrt vermochte der Basso continuo bei Aufführungen vielstimmiger Stücke in kleinerer Besetzung Klanglücken aufzufüllen, etwa wenn Madrigale durch eine Singstimme mit begleitenden Instrumenten musiziert wurden. So konnte – im Ausbau zur selbständigen, frei auszuführenden Begleitstimme – der Basso continuo das Bindemittel zur Verschmelzung des Madrigals mit der Kammerkantate werden. Bezeichnend auch, daß Monteverdi mit Hinzunahme des Basso continuo als festigender Kraft die bisherige Fünfstimmigkeit der Madrigale zur Sechs- und Neunstimmigkeit erweiterte und fallweise die Gliederung des Aufbaus durch kontrastierende Stimmengruppierungen wie durch Einschaltung instrumentaler Episoden klanglich orientierte.

Im Jahr 1610 widmete Monteverdi Papst Pius V. einen Sammelband sakraler Werke. Er enthielt eine in streng polyphonem Satz geschriebene sechsstimmige Messe (nach Motiven aus einer Motette von Gombert), die in die Chorbücher der Sixtinischen Kapelle aufgenommen wurde, und die inzwischen durch viele Aufführungen bekanntgewordene „Marien-Vesper" (Vespro della Beata Vergine). Sie ist für sechs- bis achtstimmigen Chor, Soli und klangprächtiges Orchester gesetzt. Schon zwei Fassungen

des Magnificat lassen erkennen, daß hier ein Sammelwerk vorliegt, daß Folge und Auswahl der Teile den Ausführenden „geistlicher Konzerte" überlassen waren. Zur imponierenden Wucht der Chorpartien kontrastieren die Soloepisoden, in denen blühende Melodik und eindringliche Deklamation ineinander aufgehen, um den Textinhalt bis ins Letzte auszudeuten. Die reiche Kolorierung vieler Gesangslinien ist mehr als nur Ornament, sie ist eine Dehnung der Melodik von innen her und symbolisiert den an- und abschwellenden Atem der Spannungen. Deren Verschiedenartigkeit wiederum begründet als Entsprechung zum Vokalklang einen möglichst farbigen Instrumentalklang, der nicht nur die Stimmen stützt, sondern seinerseits über Text- und Stimmungsinhalte aussagt. Wieder kennzeichnet die Verschiedenheit der Stile, wie sie sich in Messe und Vesper dokumentieren, Monteverdis Position in seiner Zeit, und wieder bleibt zu bewundern, wie er die meisterliche Beherrschung der Stile in der Realisierung der Werkidee aufgehen ließ.

Venedig (1613–1643)

Nach dem Tod des Herzogs Vicenzo im Februar 1612 bat Monteverdi um seine Entlassung aus mantuanischen Diensten – bis zuletzt hatten sie ihm keine sorgenfreie Existenz geboten. Um so bedeutungsvoller für Monteverdis künstlerische Geltung war seine Berufung zum Kapellmeister an San Marco in Venedig. Das Amt „Kapellmeister der Allerdurchlauchtigsten Republik" war eine Staatsstellung, deren Besetzung die Prokuratoren höchste Sorgfalt widmeten. Claudio Monteverdis Wahl erfolgte einstimmig. Schon sein Anfangsgehalt war höher als die Gehälter aller Vorgänger. Bereits nach drei Jahren (1616) wurden seine Bezüge „in Anerkennung des Wertes und der Tüchtigkeit des Herrn Claudio Monteverdi" erhöht. Als Kapellmeister an San Marco verfügte Monteverdi über 30 Sänger und 20 Instrumentalisten von hoher Qualität. Künstlerisch und disziplinär war er alleinverantwortlich. 30 Jahre – bis zu seinem Tod – hat er in Venedig gewirkt; aber seine Tätigkeit griff weit über die Stadt hinaus. So nahm er wieder künstlerische Verbindungen mit Mantua auf, komponierte er für den Hof zu Parma.

Monteverdi war 46 Jahre alt, als er sein Amt an San Marco übernahm. Seine Schaffenskraft erweist sich nicht nur an Zahl, Art und Rang der Werke (viele sind verlorengegangen), sondern ebenso überzeugend an der Originalität, mit der er stilistische und formale Probleme in einer vorwärtsdrängenden Epoche anging, ohne die Bindung an die Vergangenheit aufzugeben.

Von den drei in der venezianischen Zeit erschienenen Madrigal-Büchern zeigen das 6. und 7. den Komponisten inmitten des Stilumbruchs seiner Epoche. In das 6. Buch hatte Monteverdi sein berühmtes Lamento aus „Arianna" aufgenommen und wurde wegen dieser Umformung eines für begleiteten Sologesang entworfenen Stückes in ein fünfstimmiges Madrigal lebhaft angegriffen. Scheinbar steht auch der Zyklus „Sestina",

eine sechsteilige Gruppe, dem a cappella-Stil noch nahe, aber gegenüber der Stimmenbalance innerhalb polyphon konzipierten Satzes verschiebt sich hier stellenweise das Verhältnis schon in Richtung führender und füllender Stimmen. Neben solchen noch historisierenden Madrigalen vollzieht Monteverdi den Schritt zum Dialog in anderen Stücken mit aller Bestimmtheit. Hier ergibt sich die musikalische Struktur aus „Aktionen" der singenden Gestalten. Das 7. Buch bekennt sich bereits durch seinen Untertitel „Concerto" zum neuen Stil: Vokalpartien werden von Instrumentalsätzen eingeleitet oder abgelöst, vor allem aber finden sich Ansätze zu Variationen über gleichbleibendem Baß (Basso ostinato), ein neuer Weg, um durch Veränderung einer Melodie vielstrophiger Texte Herr zu werden, ein Weg, wie er nur jenseits der Grenzen strenger Polyphonie sich auftun konnte. Wie konsequent Monteverdi diesen Weg verfolgt hat, zeigt er schon im Titel seiner „Scherzi musicali cioè Arie e Madrigali in stile rezitativo" (1632), in denen die konzertierende Technik, das Verhältnis zwischen Singstimmen und Instrumenten, bereits die Anlage der Stücke bestimmt.

Dem 8. Madrigal-Buch, der „Summa" seines Schaffens in Richtung des stile nuovo, hat der Komponist eine bedeutsame Vorrede gegeben. Mit Bezug auf das in diesem Band enthaltene, aber schon 1624 komponierte „Combattimento di Tancredi e Clorinda" nimmt Monteverdi für die instrumentale Gestaltung einer bestimmten Gemütsbewegung – des Zornes (ira), der Erregung – Prioritätsrechte in Anspruch. Mäßigung (temperanza), Demut oder Flehen (humiltà o supplicatione) habe er in Werken früherer Komponisten schon ausgedrückt gefunden, aber kein Beispiel für Zorn, für Erregung (esempio del concitato genere). Allein um der Kontraste willen aber könne auf musikalische Darstellung auch der Erregung nicht verzichtet werden. „Es liegt mir daran, daß man wisse, daß die Erforschung und der erste Versuch solcher der Tonkunst so notwendigen Ausdrucksweise von mir herrühre" (nach E. Vogel). Der Text des „Combattimento" ist Torquato Tassos „Gerusalemme Liberata" entnommen. Ein epischer Text, für dessen Vertonung Monteverdi bereits 1624 einen musikalisch dramatischen Stil anbahnte, wie er sich in seinen späteren Opern, am eindrucksvollsten in „L'Incoronazione di Poppea" (1642) kristallisierte: ineinander aufgehend, vergegenwärtigen Stimmen und Instrumente gemeinsam mit der Gestik des Darstellers den dramatischen Vorgang.

Vorbereitet hatte sich solche Entwicklung mit der Wandlung vom vokalen zum instrumentalen Gestaltungsstil, wie sie in Monteverdis Epoche begonnen hat. Diese Wandlung beeinflußte entscheidend die Gesangsmelodik, die als begleitete Monodie nach Erfindung und Ausbau zunehmend instrumental sich orientierte. In den dreieinhalb Jahrzehnten seit dem Entstehen des „Orfeo" hatte eine grundlegende Veränderung des Lebensgefühls sich vollzogen: waren im repräsentativen Stil der mythologischen „Favola in musica Orfeo" vokale und instrumentale Klangebenen noch deutlich gegeneinander abgesetzt (Sinfonien und Ritornelle einerseits, Solo- und Ensemblegesänge andrerseits), so verwuchsen im „erregten" neuen Stil („concitato genere"), Spiegelung einer neuen Lebenswelt, die Klangquellen (Stimmen und Instrumente) auf

nunmehr in sich geschlossener Klangebene zum einheitlichen Instrument – es diente den Darstellungen menschlicher Schicksale, ihren Verwicklungen und ihren Katastrophen, je unmittelbarer, desto packender.

In zahlreichen Sakralkompositionen für San Marco finden sich instrumental begleitete wie a cappella-Werke. Bis zuletzt besaß für Monteverdi der stile antico gültige Aussagekraft. Die geniale Inspiration fühlte sich durch Stile nicht gebunden. Als Beherrscher der Stile entschied Monteverdi je nach den Forderungen der Werkidee über Art und Form ihrer Verwirklichung. Solche geistige Elastizität könnte die rätselhafte Werkfülle eines „Uomo universale" erklären, nicht aber die noch heute lebendige Wirkkraft seines Schaffens. Sie entspringt zeitloser Qualität der musikalischen Substanz: noch immer hat sie über Wert und Geltung eines Kunstwerks entschieden.

Claudio Monteverdi starb in Venedig am 29. November 1643. Sein Grab liegt in der Franziskanerkirche Santa Maria dei Frari.

Karl Erlinghagen SJ

Der Lehrer und sein Bekenntnis

Muß der Lehrer Christ sein? Wer so fragt, fragt falsch. Die Falschheit der Frage kann aus Unkenntnis der Probleme, ihrer Vielschichtigkeit und Verquickung entspringen. Sie kann aus einem Mangel an Unterscheidungsvermögen resultieren. Sie kann aber auch aus schlichter Demagogie kommen.

Dies letzte sollte man niemandem leichtfertig unterstellen. Immerhin verblüfft es zu sehen, wie in den heutigen schulpolitischen Auseinandersetzungen ein hohes Maß von Verstandesschärfe aufgewandt wird, um eine bestimmte Position darzulegen, während Gegengründe nicht gekannt oder geflissentlich übersehen werden. Mehr aber drängt sich oft bei der Wahl der Formulierungen der Eindruck auf, daß sie nicht ganz ohne Rücksicht auf ihren rhetorischen, die Sache verstellenden Effekt gewählt worden seien. So etwa, wenn man heute noch – so jüngst in einem Fernsehbeitrag – die aus dem Demagogenrepertoire des Dritten Reiches bekannte Frage hören konnte, ob es denn eine „katholische Bauchwelle" oder ein „evangelisches Kopfrechnen" gebe. Denen, die derartige Wendungen gebrauchen, kann man wegen der Brillanz ihrer übrigen Ausführungen nicht leicht Gutgläubigkeit und Unbefangenheit unterstellen. Lassen wir die Demagogie, sosehr in der öffentlichen Diskussion mit ihr zu rechnen ist, außer unserer Betrachtung.

Zurück zur Frage: Muß der Lehrer Christ sein? Sie ist zu einer genaueren, konkreteren und auf eine einigermaßen umrissene Erziehungssituation hin zu präzisieren, und muß dann lauten: Muß der Lehrer, der christliche Kinder unterrichten und erziehen soll, Christ sein?

Auch die so zugeschärfte Frage ist nicht einfach mit einem Ja zu beantworten. Die Antwort hängt von der pädagogischen Würdigung des gesamten, aber konkreten Erziehungskomplexes ab. Diese Würdigung selbst muß sehr differenziert werden. Dabei setzen wir die bei uns bestehenden, überall einigermaßen ähnlichen Schulverhältnisse als bekannt voraus.

Pflichten der Eltern

Wir unterstellen in unseren weiteren Darlegungen, daß christliche Eltern für die christliche Erziehung ihrer Kinder verantwortlich sind und ihre Kinder auch tatsächlich christlich erziehen lassen wollen. Die Pflicht christlicher Eltern, ihre Kinder christlich zu erziehen, ist nach katholischem Verständnis – und nicht nur nach ihm – eine strenge

und unabdingbare Gewissenspflicht. Christliche Eltern können sich von ihr nicht dispensieren, denn sie bleibt ihnen immer und an allen Orten angelastet. Sie entspringt aus der Tatsache, daß sie christliche Eltern sind. Art und Maß der Realisierung dieser Pflicht können durch äußere Verhältnisse allerdings weitgehend eingeschränkt sein.

Die Eltern können die Pflicht, ihre Kinder christlich zu erziehen, ganz oder teilweise anderen delegieren. Eine solche Delegierung hat statt, wenn sie etwa ihr Kind einem Internat anvertrauen oder es anderen bekannten oder verwandten Personen zur Erziehung übergeben. Vielerlei Gründe können für eine solche vorübergehende oder auch länger dauernde pädagogische Maßnahme sprechen; neben negativen, aus einer Notlage entspringenden, kann es auch positive, in einer besseren Erziehungschance liegende geben. Diesen Anspruch erheben z. B. die Landerziehungsheime. Trotz der Delegierung der Erziehungsverantwortung an andere bleibt diese zuletzt doch in erster Linie bei den Eltern, womit nicht geleugnet wird, daß neben der Familie auch andere Institutionen wie etwa der Staat oder die Kirche in ihnen selbst ruhende Verantwortung hinsichtlich der Erziehung der Kinder haben.

Die Rolle der Schule

Welche Rolle spielen Schule und Lehrer innerhalb der Erziehung christlicher Kinder? Man kann die Funktionen zwischen Familie und Schule nicht einfach so teilen, daß man die „religiöse" Erziehung ganz der Familie, die „rein schulische" Erziehung ebenso vorbehaltlos der Schule zuweist. Dies wäre eine – allerdings sehr häufig zu beobachtende – Simplifizierung des komplexen Erziehungsvorgangs. Überdies bliebe die letzte Verantwortung für das, was in der Schule geschähe und für die christliche Erziehung von Bedeutung würde, nach wie vor bei den Eltern. Sie könnten sich nicht bei dem Gedanken beruhigen, das Schulleben sei für die christliche Gesamterziehung bedeutungslos.

Fragen wir zunächst nach der Rolle der Schule, dann nach der Rolle des Lehrers und seinen religiösen Voraussetzungen. Man kann beides nicht nach der Formel „Die Schule hängt ganz vom Lehrer ab" gleichsetzen. Die Schule muß als der erweiterte Raum der christlichen Erziehung angesehen werden. Damit ist nicht kurzschlüssig zu folgern, sie müsse in jedem Fall die Form der uns bekannten staatlichen Konfessionsschule haben, noch auch überhaupt eine „christliche" oder „katholische" Schule sein. Das Problem hat vielmehr verschiedene Aspekte, von denen hier der institutionelle, der entwicklungsspezifische und der pädagogische erörtert werden sollen.

Verschiedene Aspekte

Die Schule hat als Institution zu der – wie wir voraussetzen – von den Eltern beabsichtigten christlichen Erziehung eine unterschiedliche Nähe. Je stärker eine Schule über den Unterricht hinaus einen Erziehungsauftrag für sich in Anspruch nimmt, desto näher

steht sie der pädagogischen Absicht und Verantwortung der Eltern; je weiter sie sich davon entfernt, desto entfernter ist sie auch von der Mitte der christlichen Erziehung.

Als *Institution* ist eine berufsbildende Schule nicht so eng mit der zentralen christlichen Erziehungsaufgabe verbunden wie eine allgemeinbildende. Innerhalb dieser Formen müßte noch weiter differenziert werden: die Vermittlung rein manueller Fertigkeiten hat eine andere pädagogische Qualität als ethische Unterweisung oder der Religionsunterricht. Es gibt Sachfragen und Ausbildungsbereiche, die als solche starken Bezug zur religiösen Mitte der christlichen Erziehung haben, während das für andere nur in geringem Maße zutrifft. Insofern ist die meist allerdings demagogisch gebrauchte Redensart: „Es gibt kein katholisches Turnen oder evangelischen Rechnen" nicht ohne einen berechtigten Aspekt. Betrachtet man die Schule rein als organisierte Institution, so muß man der Grund- und Hauptschule eine andere Funktion zumessen als dem Gymnasium, beiden eine andere als berufsbildenden Schulen. Von allen unterscheiden sich wissenschaftliche Hochschulen und Universitäten. Die Verschiedenartigkeit der Funktion ist jedoch nicht wesentlich, sondern graduell.

Die Schule ist aber nicht nur organisierbare und organisierte Institution, sie ist Lebensraum und Erziehungswirklichkeit und eben deswegen nicht allein unter institutionellen Gesichtspunkten zu beurteilen. Das rational nicht faßbare und phänomenologisch nur andeutbare „Klima" einer Schule, der „Geist", der von Lehrern, Schülern, Lehrgut, Methode, Lage, Gebäude und Ausstattung insgesamt mitbestimmt wird, ist für die Erziehung entscheidender als die Institution. Jene Begegnung von Mensch zu Mensch, die man den „pädagogischen Bezug" nennt, ist für das Erziehungsanliegen der Schule – und eben auch für das religiöse – wichtiger als Plan und Organisation.

Der *entwicklungspsychologische* Aspekt der Frage nach der Rolle von Schule und Lehrer für die christliche Erziehung der Kinder kompliziert jeden Lösungsversuch noch einmal und läßt alle schematischen Regelungen als unzulänglich erscheinen. Entgegen der Auffassung Rousseaus und seiner unbelehrbaren Anhänger weist die Religionspsychologie eindeutig aus, daß die religiöse Welt sich nicht erst mit der Pubertät (dem vermeintlichen Beginn freier Entscheidungen) aufbaut, sondern bereits von den frühesten Kindertagen an. Je jünger ein Kind ist, desto stärker ist es vom Vorbild der für es verbindlichen Erwachsenen abhängig. Ihre Lebensform assimiliert es sich wie selbstverständlich und unreflektiert. Die Erwachsenen spielen für das Kind die Rolle der religiös-ethischen Garanten.

Zum Aufbau einer tragfähigen Wertwelt ist es unerläßlich, daß diese als Garanten figurierenden Erwachsenen – fast immer sind es in erster Linie die Eltern – in der Sicherheit und Eindeutigkeit ihres vorgelebten Lebens, wenigstens in den jüngeren Jahren, unangezweifelt bleiben. Das Erlebnisschema der Familie wird zum Beurteilungsschema für die Mitwelt. Das muß in früher Jugend so sein, darf aber für den Heranwachsenden nicht so bleiben. Die gelebte Lebensform muß durch Reflexion und Auseinandersetzung in höhere und weitere Bezüge gestellt und als eigene erworben werden. Irgendwann muß die Lösung vom Überkommenen einsetzen, obwohl am Ende dieses

geistigen Prozesses das Überkommene vielleicht sogar in relativ unveränderter Form wiederum Eigenbesitz sein kann.

In den für die Jugend unerläßlichen, ungestörten Erlebnis- und Wertungsraum ist auch die Schule hineingezogen. Sie darf die „heile" Welt des Kindes nicht zu früh „stören". Anderseits darf sie sie nicht allzu lange fraglos erhalten. Sie ist zwar nicht der einzige, aber doch ein ganz wesentlicher Ort der geistigen Verselbständigung junger Menschen. Daraus ergibt sich die zunächst schematische Konsequenz, daß die Schule in den unteren Jahrgängen sich enger an die Welt, aus der das Kind kommt, die Familie, anschließen muß als in den oberen. Entwicklungspsychologisch gesehen ist also die Frage, ob der Lehrer christlicher Kinder selbst praktizierender Christ sein muß, für einen Schulanfänger anders zu beurteilen als für einen Gymnasialabsolventen.

Je jünger das Kind ist, desto notwendiger ist es, daß seine Erzieher mit der religiösen Welt des Elternhauses übereinstimmen, oder sie wenigstens nicht stören. Sie sollten praktizierende Christen sein. Und dies um so mehr, als die heutige Schule für sich in Anspruch nimmt, nicht allein Wissen zu vermitteln, sondern zu erziehen. Wenn aber christlich erzogen werden soll, muß auch der Lehrer Christ sein.

Die einleuchtende, aber immer noch undifferenzierte und deshalb auch unbefriedigende Überlegung wird nun von der *pädagogischen* durchkreuzt und erschwert. Diese fragt nach dem erzieherischen Wohl des konkreten einzelnen Kindes in seiner komplexen Erziehungswirklichkeit. Was dem einen frommt, kann dem anderen sehr wohl schaden.

So ist es durchaus möglich, daß ein Kind, das die Eltern christlich erzogen wissen wollen, in der Begegnung mit einem nichtchristlichen Lehrer keinen Schaden leidet. Die Frage, ob der Lehrer christlicher Kinder selbst Christ sein muß, beantwortet sich vorläufig so: nicht in jedem Fall. Es ist weiterhin möglich, daß das Kind in einer solchen Begegnung nicht nur keinen Schaden leidet, sondern sogar gewinnt. Es kann sogar der nicht einmal seltene Fall eintreten, daß religiös erzogene Kinder und Jugendliche durch die Angriffe eines unbesonnenen Lehrers in ihrer eigenen religiösen Haltung bewußter und vertiefter werden. Was hier vom einzelnen Lehrer als Exempel gesagt wurde, kann auch von mehreren Lehrern, ja von einer ganzen Schule gelten.

Nach ruhiger pädagogischer Überlegung spricht allerdings die Wahrscheinlichkeit dafür, daß für den Normalfall einer beabsichtigten christlichen Erziehung dies die ganz seltene Ausnahme sein wird. Für gewöhnlich ist es so, daß zu einer christlichen Erziehung in der Schule der christliche Lehrer unerläßlich ist. Ob all die Schulen, die sich als christlich ausgeben, diesen Anspruch auch rechtfertigen, ist ein hier nicht zu untersuchendes Problem.

Beschränkungen des Entscheidungsrechts der Eltern

Verantwortungsbewußte Eltern sind also hinsichtlich der Schulform und der in der Schule tätigen Lehrer sehr viel häufiger und stärker vor die eigene Gewissensentscheidung gestellt, als ihnen das traditionelle Denken auch innerhalb der Kirche bislang

zugestehen wollte. Aber die freie Entscheidung in eigener Verantwortung ist keineswegs jedermanns Sache. Sie verlangt Sachkenntnis und Personenkenntnis zugleich. Beide sind in einer so komplexen Wirklichkeit wie der Erziehung nur schwer zu gewinnen. Daher ist es verständlich, daß sich die Erziehungsverantwortlichen an Einsichtigere, an Autoritäten, anlehnen, womit sie allerdings der eigenen Verantwortung nicht enthoben werden können. Trotzdem gibt es Autoritäten, denen man mit gutem Grund trauen und deren Urteil man übernehmen kann.

Die Kirche hat ihre lange Erfahrung in Erziehungsfragen und ist für den Gläubigen eine vertrauenswürdige Autorität auch in der Frage dieses zwischen der weltlichen und der religiösen Sphäre stehenden „gemischten Bereichs". Sie stellt die Grundsätze der christlichen Erziehung klar und verteidigt sie. Sie ist direkt oder indirekt an der Organisation des Schulwesens beteiligt und sucht für die katholischen Kinder die ihrem Urteil nach jeweils beste Lösung zu erreichen. Aber auch die beste Lösung ist dann eine allgemeine Lösung, für deren Anwendung der konkrete Erziehungsfall stets neu bedacht werden muß. Diese Aufgabe kann den Eltern in keinem Fall und durch niemand abgenommen werden. Sie ist in ihre je eigene, unabdingbare und unausweichliche Verantwortung gestellt.

Die Eltern müssen sich also stets ernstlich fragen, ob der Lehrer ihrer Kinder dem, was sie sich selbst unter einem guten Erzieher vorstellen, auch tatsächlich entspricht. Leider läßt das staatliche, öffentliche Schulwesen im Bereich der Volksschule den Eltern rechtlich nur ganz geringe, praktisch überhaupt keine Möglichkeit, die Schule und die Lehrer auszuwählen, die sie für die Erziehung ihrer Kinder am geeignetsten halten. Im Bereich der weiterführenden Schulen, einschließlich des berufsbildenden Schulwesens, ist die juristische Situation besser, die praktische aber nicht wesentlich verschieden. So müssen sich die Eltern, die christliche Lehrer wünschen, damit abfinden, daß der „Staat" darüber befindet, was und wer christlich ist, mehr noch: was und wer pädagogisch zuträglich ist. Daß dieser Zustand weniger Proteste hervorruft, als er verdiente, liegt am mangelnden Verantwortungsbewußtsein des einzelnen gegenüber öffentlichen Institutionen und dem unterschwelligen Glauben, daß das Überkommene unabänderlich und darüber hinaus gut sei. An diesem Kardinalfehler unseres Schulwesens setzt die Kritik der Pädagogen, Soziologen und Kulturpolitiker überraschenderweise so gut wie gar nicht an, obwohl das Beispiel des Auslandes hier vorbildlich sein könnte.

Der Aufbau und die rechtlich-organisatorische Regelung des Schulwesens verlangen aber im Gegensatz zu den nicht seltenen berechtigten pädagogischen Sonderwünschen schematische Lösungen. Gesetze können nicht allen legitimen Interessen gerecht werden. Sie müssen zunächst die Interessen des einzelnen oder einzelner Gruppen mit denen anderer zum Wohl des Ganzen in Einklang zu bringen versuchen.

Auch die vom Gesetz selbst bejahten allgemeinen Prinzipien, wie das Elternrecht oder das Recht auf Erziehung, erfahren in der konkreten Artikulierung Einschränkungen, die für den einzelnen unter Umständen beträchtlich und empfindlich sein können. Nicht jeder gewünschte Bildungsgang kann rechtlich gesichert werden, nicht jede wünsch-

bare Schulform ist zu verwirklichen. Elternrechte und Kinderrechte können unbeschadet des Prinzips also nicht immer im ganzen Umfang im positiven Recht gesichert werden.

Schränken sich die Rechte der Bürger als solche bereits gegenseitig ein, so werden sie auch durch die Möglichkeiten des Staates und der Gesellschaft eingeengt. Der finanzielle Aspekt ist dabei der einleuchtendste. Unser Schulwesen ist von ihm hart betroffen. Dringende Projekte des Schulwesens, der Lehrerbildung, der Wissenschaft können wegen Geldmangels nicht durchgeführt oder müssen zurückgestellt werden.

Die das Bildungswesen regelnden Gesetze können ebensowenig jedem Anspruch gerecht werden wie andere. Sie bleiben in Hinsicht auf die Fülle der Einzelfälle unvollkommen und geraten damit in einen sie selbst in Frage stellenden inneren Widerspruch. Die Erziehung hat es immer mit Einzelfällen zu tun, mit konkreten Menschen, den einzelnen Kindern, die aus einer je anderen komplexen Umwelt kommen, die je andere Weisen der Erziehung erforderlich macht.

Der Anspruch der christlichen Schule an den Lehrer

Was den Anspruch des christlichen Kindes auf eine christliche Erziehung angeht, so hat ihn unsere Gesellschaft aus der Vergangenheit des Schulwesens heraus so gelöst, daß sie wenigstens für die Volksschule christliche Konfessionsschulen und Gemeinschaftsschulen, die sich meist als christlich verstehen und bezeichnen, entwickelt hat. In den ersten sollten auf jeden Fall konfessionsgebundene Christen sein, was oft jedoch nur hinsichtlich der rechtlichen Zugehörigkeit zur Kirche zutrifft. Die „christliche Gemeinschaftsschule" kann sich aber nicht damit zufriedengeben, den „lauen Rest" der Konfessionen und die bekenntnismäßig nicht gebundenen Lehrer anzustellen. Will sie dem Anspruch auf Christlichkeit und christliche Gemeinschaft wirklich gerecht werden, so müßte das Gegenteil der Fall sein. Allein dieses Argument überzeugt!

Angesichts dieser Konsequenz ist die Frage nach dem Lehrer neu und ernst zu stellen. Wer in einer Bekenntnisschule Kinder im Bekenntnis der Eltern erziehen soll und wer als Lehrer der Idee einer christlichen Gemeinschaftsschule wirklich gerecht werden will, der muß sich fragen, ob er dazu geeignet ist. Glaubt er sich nicht dazu befähigt, so sollte er diesen Beruf nicht ergreifen. Erzieher sein ist kein wertneutraler Beruf, sondern einer mit umfassendem und stetem, wenngleich unaufdringlichem Engagement.

Wilfried Ruff SJ

Nervensystem und Psyche

Gedanken zu ihrer medikamentösen Beeinflußbarkeit

Schon die Briefe, die der Naturforscher Franzisko Hernandez im 16. Jahrhundert aus Mexiko an den spanischen König Philipp II. schrieb, berichten von heiligen Zauberpflanzen, deren Genuß „die Gabe verleiht, mit den Göttern zu reden" und „tausend Phantasiegebilde und Dämonen" zu sehen. Diese „Götterpilze" wurden – wie auch Abbildungen in aztekischen Kodizes und Skulpturen aus dem Maya-Reich zeigen – vor allem bei religiösen Festen, Opferhandlungen und Kriegsvorbereitungen genossen, um durch die Kommunikation mit den Göttern Kraft, Stärke und Klugheit zu erhalten. Der euphorischen Gelöstheit konnte allerdings auch ein Zustand tiefer Depression folgen, in dem der Berauschte Selbstmord beging.

Die in der damaligen Zeit als Phantastereien aufgefaßten Chronistenberichte wurden im letzten Jahrzehnt durch die Chemiker Hofmann und Cerletti rehabilitiert. Im Labor einer Schweizer Firma glückte ihnen die Isolierung und Enträtselung jener Pilzwirkstoffe. Eine ähnlich wirkende Droge hatte Hofmann schon einige Jahre zuvor (1938) aus einem heimischen Pilz, der den Roggen befällt, gewonnen und synthetisiert: das *Lysergsäurediäthylamid* (LSD-25). Fünf Jahre später entdeckte er durch zufälliges Einatmen jenes Pulvers dessen berauschende und halluzinogene Wirkung. Dabei verändert die Umwelt ihre Dimensionen und verliert ihren Sinngehalt: die Gegenstände verschwimmen zu phantastischen Gebilden von ornamentaler Farbigkeit und zauberhafter Schönheit, nehmen kaleidoskopisch wechselnde Formen von ausdrucksstarker Plastizität an und lassen in dem Berauschten ein Gefühl des Schwebens und Gleitens entstehen. Diese Eindrücke sind verbunden mit Störungen des Zeitsinns und mit einer Erweiterung des Bewußtseins, die als Öffnung des Geistes in ungeahnte Perspektiven empfunden wird. Erkauft wird jene ekstatische Phase innerer Harmonie und gesteigerten Selbstbewußtseins mit einer vorausgehenden Zerrissenheit, die in qualvollem Entsetzen und namenloser Angst als Zerschmetterung des Ich erlebt wird. Die Ähnlichkeit dieses Stadiums mit akuten Schüben bestimmter Geisteskrankheiten ist so auffallend, daß man von „Modell-Psychosen" spricht.

Pharmakologischer Schlüssel zum Geist?

Die Wirkung von LSD, die der ehemalige Harvard-Professor Timothy Leary als „Entbindung uralter, ja heiliger Kräfte von der Kontrolle des menschlichen Gehirns" verteidigt, macht verständlich, daß ein solcher „Schlüssel zum inneren Universum"

vor allem bei Intellektuellen beliebt ist. Manche von ihnen haben sich zu „Gemeinden" zusammengetan, in denen LSD – unterstützt durch Ritualien östlicher Religiosität – neue Denkerfahrungen und metaphysische Erkenntnisse vermitteln soll[1]. Das gleiche Ideal – nämlich die nahtlose Einigung der Persönlichkeit durch deren Tod und Neugeburt im LSD-Rausch, die letztlich vollkommene Identität von Subjekt und Objekt –, das solche pseudo-religiöse Gruppen leitet, bestimmt aber auch psychoanalytische Versuche mit dieser Droge. Durch die bewußtseinserweiternde Wirkung von LSD soll das Erinnerungsvermögen an Erlebnisse der frühesten Kindheit geweckt werden, um verborgene Fehlentwicklungen auf dem Weg zur Selbsterkenntnis aufarbeiten zu können.

Ist auch der Wert einer solchen Anwendung von LSD oder ähnlichen Phantastika zweifelhaft und umstritten, so haben diese Experimente doch dazu geführt, sich auch mit der Wirkweise und den Folgen anderer die Psyche beeinflussender Medikamente zu beschäftigen, um dadurch die grundlegende Frage nach den Beziehungen zwischen biochemischen Vorgängen und psychischen Veränderungen klären zu können. Inzwischen wird aber der Verbrauch solcher „Beruhigungs-" und „Aufputschmittel", die wegen ihrer Wirkung auf das Gemüt bzw. auf Stimmung und Antrieb so populär sind, in beunruhigender Weise durch Überproduktion und Werbung gefördert. Der Griff nach der Tablette soll die für das höhere Sozialprestige notwendige Gesundheit und Leistungsfähigkeit gewährleisten und zugleich die als Ausdruck tiefangelegter Fehlanpassung auftretenden Lebensschwierigkeiten lösen.

Über die Tatsache aber, daß diese „harmlosen" Mittel wie jedes andere wirksame Medikament auch unerwünschte und gefährliche *Nebenwirkungen* haben können, legt man sich keine Rechenschaft ab. Da es sich bei diesen Nebenwirkungen nicht nur um bloße Störungen im Körpergefüge handelt und da auf solche Mittel in der ärztlichen Praxis nicht grundsätzlich verzichtet werden kann, stellt sich das Problem der Auswirkungen jener Substanzen in besonderer Weise. Denn diese als Psychopharmaka bezeichneten Mittel greifen in psychische Funktionen ein und können so irreversible Veränderungen in der Persönlichkeitsstruktur zur Folge haben. Dadurch hat zwar die Behandlung psychischer Störungen eine entscheidende und hoffnungsvolle Wende bekommen, aber auch die Manipulierbarkeit menschlichen Verhaltens und geistiger Tätigkeit ist sichtbar geworden.

In einem voraufgegangenen Artikel wurden schon die Wirkweisen verschiedener Psychopharmaka im psycho-physischen Gefüge und deren Bedeutung bei psychischen Störungen aufgezeigt[2]. Jetzt soll versucht werden, die Abhängigkeit der Psyche von Veränderungen in materiellen Strukturen des Nervensystems, die durch jene chemi-

[1] Die rasch zunehmende Verbreitung von LSD, das hundertmal stärker wirkt als das Rauschgift Meskalin, hat das Bundesgesundheitsamt bewogen, den Empfehlungen der Suchtkommission der UN zu folgen: seit Februar 1967 unterliegt die Droge den Vorschriften der Betäubungsmittelgesetzgebung.

[2] Diese Zschr. 179 (1967) 44–51.

schen Substanzen bewirkt werden können, zu analysieren. Dadurch können vielleicht Ansatzpunkte zu einem tieferen Verständnis der zwischen Psyche und Nervensystem bestehenden Beziehungen gefunden werden.

Die Beeinflußbarkeit des Nervensystems durch Psychopharmaka

Chemische Substanzen können zunächst nur zu Veränderungen in materiellen Strukturen führen. Da das Nervensystem aber insgesamt und in jeder seiner Zelle als biologisches Regelsystem aufzufassen ist[3], sind hierbei die durch stoffliche Einflüsse bedingten Änderungen so komplex, daß sie in wenigen Worten nur schematisch skizziert werden können.

Durch einen von außen kommenden Reiz kann zunächst das in der aufnehmenden Nervenzelle bestehende energiearme Aktionsniveau (Homeostase) verändert werden. Das geschieht dadurch, daß der Reiz in ein seiner Intensität angepaßtes Aktionspotential umgewandelt wird, das an der Rezeptorzelle zu einer elektrochemischen Zustandsänderung bzw. Erregung führt. Diese kann sich bei entsprechender Intensität über benachbarte Nervenzellen weiter ausbreiten. Bevor aber eine solche Erregung aus der Peripherie die höchsten Funktionsschichten des Nervensystems erreicht, muß sie das Stammhirn passieren, in dem alle afferenten Impulse auf die Körperfühlsphäre oder auf die in der Großhirnrinde liegenden Bewußtseinszentren umgeschaltet werden. Dort werden dann die ankommenden Erregungen koordiniert und zu efferenten Impulsen verarbeitet, die an das Reaktionsorgan weitergegeben werden.

Ist die Reizschwelle, d. h. die Ansprechbarkeit der peripheren Rezeptorzellen für Reize aus der Umwelt verändert, so kann das zu Rückwirkungen auf die Verarbeitung der Erregung in den übergeordneten Nervenzentren führen. Aber auch diese zentralen Schichten können in ihrer Verarbeitungskapazität schon primär geschädigt sein. Solche Veränderungen können dann durch Erregungsirradiationen, wobei spezifische Nervenzell-Verbindungen durchbrochen werden, zu *Fehlreaktionen* führen, indem die nicht zu verwirklichenden Reaktionen durch andere ersetzt werden. Ähnliche Fehlreaktionen sind bei einem entsprechenden „Erregungsdruck" schon normalerweise als Verlegenheitsgesten u. ä. zu beobachten. Bei einem geschädigten Nervensystem können sie jedoch eine viel massivere und andauernde Symptomatik zeigen, die dann zur Diagnose von psychischen Störungen führt. Die Ursache für die solchen psychischen Störungen zugrunde liegende Insuffizienz des Regelsystems in der Nervenzelle bzw. im gesamten Nervensystem werden in enzymatisch oder chromosomal bedingten Fehlregulationen des Zellstoffwechsels zu suchen sein[4], worauf hier aber nicht näher eingegangen zu werden braucht.

Während bei der Narkose das gesamte Nervensystem beeinflußt und gelähmt wird, greifen die Psychopharmaka mehr oder weniger gezielt in dieses komplizierte Regel-

[3] H. Selbach, Psychiatrische Pharmako-Therapie: Ergebnisse u. Probleme (Forum Philippinum 1964).
[4] W. Ruff, Zur Pathogenese nervöser Verhaltensstörungen im Kindesalter (Diss. Berlin 1963).

system ein. Experimentelle Untersuchungen an Katzen und Ratten haben das *Stammhirn,* d. h. die zentrale Umschaltstelle für ankommende Erregungsimpulse, als entscheidenden Wirkort der Psychopharmaka wahrscheinlich machen können. Innerhalb des Stammhirns scheinen die verschiedenen Psychopharmaka unterschiedliche Nervenzellgebiete zu beeinflussen, wodurch ihre spezielle Wirkverschiedenheit erklärbar wird.

Nach elektrischer Reizung bestimmter Strukturen im Zwischenhirn und im Bereich des Gyrus cinguli, die als limbisches System bezeichnet werden, bewirken *Tranquilizer* eine auffallende Dämpfung der zuvor gesteigerten Aktivität, die sich bei Katzen in einer Verminderung von Aggressivität, Angst und Unruhe kundtut. Diesem Zellgebiet werden nämlich eine Steuerungsfunktion für das affektive, sexuelle und Antriebs-Verhalten wie auch Beziehungen zur Merkfähigkeit zugeschrieben. So ließe sich auch die bei höheren Gaben von Tranquilizern beobachtete Einschränkung oder gar Aufhebung der Verfügbarkeit über Erinnerungen erklären durch eine spezifische Wirkung dieser Substanzen auf jenes limbische System.

Die ebenfalls zu den Psycholeptika gehörenden *Neuroleptika* scheinen den Ansatzpunkt ihrer Wirkmöglichkeit vorwiegend im unteren Teil des Stammhirns, in der Formatio reticularis zu haben. Es ist dies ein Filterorgan für alle ankommenden Erregungen mit einer Aufpaßfunktion, durch die ein massiver Erregungsdruck in der Großhirnrinde und in der Körperfühlsphäre verhindert werden soll. Die Neuroleptika vermindern beim Gesunden einerseits die psychomotorische Aktivität, so daß schließlich eine Antriebsversandung resultieren kann, andererseits dämpfen sie die Erlebnisproduktivität. Daher wird ihre Wirksamkeit vermutlich bedingt sein durch eine Erhöhung der Reizschwellen in diesen Zellgebieten der Formatio reticularis, so daß afferente Impulse vermehrt unwirksam gemacht werden und höhere Verarbeitungszentren nicht erreichen können.

Das gleichfalls noch zum Stammhirn gehörende Zwischenhirn dürfte Wirkort der *Psycho-analeptika* sein. Bei dieser Gruppe von Pharmaka wird diskutiert, ob ihre Wirkung zu erklären sei durch die Anreicherung von Serotonin oder ähnlichen Fermenten in bestimmten Zellgebieten des Nervensystems, und ob analog schizophrene Symptome auf einem Mangel an Serotonin beruhen könnten. Tatsächlich wird nämlich im Tierversuch die Bildung von Serotonin durch das Modell-Psychosen erzeugende LSD erschwert. Die Brom-Lysergsäure hat allerdings eine noch stärkere Gegenwirkung auf die Serotonin-Bildung, ohne aber Modell-Psychosen hervorrufen zu können. Immerhin konnte gezeigt werden, daß Serotonin und das diesem in seiner chemischen Struktur nahestehende Reserpin die LSD-Wirkung aufheben können.

Der medikamentöse Einfluß auf die Psyche

Psychopharmaka wirken also primär nur auf umschriebene Strukturen innerhalb des Zentralnervensystems. Dieses komplizierte geschlossene Regelsystem mit 10 bis 15 Milliarden Nervenzellen, das nicht dem ändernden Eingriff eines Kybernetikers

zugänglich ist, sondern individuell geprägt ist in seiner Anlage und durch seine Auseinandersetzung mit der es umgebenden Umwelt, bildet jedoch die materielle Grundlage psychischer Tätigkeiten. Höhere psychische Funktionen lassen sich allerdings nicht schon durch elektrochemische Potentialänderungen an Nervenzellen oder durch mathematisch bestimmbare Abläufe innerhalb biologischer Regelkreise erklären, was hier nicht näher ausgeführt werden soll. Ihrem Inhalt und Ausdruck nach sind aber auch sie auf materielle Strukturen gewiesen, d. h. an elektrische und chemische Abläufe in einem Nervensystem gebunden. Insofern können auch nicht unmittelbar faßbare psychische Vorgänge in ihrer materiellen Gebundenheit durch chemische Substanzen beeinflußt werden.

Innerhalb der Ganzheit der Persönlichkeit durchwirken sich aber die verschiedenen psychischen Tätigkeiten derart, daß sich höhere Funktionsweisen (Denken, Erkennen, Wollen) und niedere (Affektivität mit Antrieb und Stimmung) gegenseitig beeinflussen. Dieses aufeinander bezogene Wirken läßt sich auch in entsprechend höheren und niederen Strukturen des Nervensystems nachweisen, insofern eine beispielsweise im Stammhirn experimentell gesetzte Potentialänderung auch zu Veränderungen des von der Großhirnrinde ableitbaren elektrischen Wellenbildes führt. Allerdings können jene verschiedenen psychischen Tätigkeiten nicht sicher auf umschriebene Orte im Gehirn lokalisiert werden. Wohl lassen sich Hirnregionen angeben, von denen aus durch elektrische Reizung bestimmte psychische Phänomene gestört werden können; aber die nach dem gesetzten Defekt auftretenden Störungen sind die Antwort des ganzen Nervensystems bzw. der gesamten Persönlichkeit.

Folglich können sich die durch Psychopharmaka hervorgerufenen *Änderungen* in der Affektivität bzw. in deren nervalem Strukturgebiet indirekt auch in jeder höheren psychischen Funktionsschicht auswirken. Wird beispielsweise durch Neuroleptika die psychomotorische Affektivität und die Erlebnisproduktivität stärker gedämpft, so können sich Veränderungen auch im Erkennen, Denken und Wollen manifestieren. Die Aufmerksamkeit im Empfinden und Wahrnehmen kann eingeengt und durch die geänderte Stimmungslage verfärbt werden, so daß Quantität und Qualität des Erkennens Einbuße erleiden können. Im Denken kann neben einer Verlangsamung auch eine Verarmung des Vorstellens auftreten, die sich auf das Urteilen auswirken können. Schließlich kann sich durch den verminderten Impuls zum Handeln eine Bescheidung und Reduzierung im Wollen einstellen.

Gelegentlich sind unter Gaben von Psychopharmaka noch schwerwiegendere Veränderungen der Psyche beobachtet worden. Es traten insbesondere manische, depressive, delirante oder halluzinatorische Zustandsbilder auf, die vermuten ließen, daß schon vorher eine latente Bereitschaft zu Geisteskrankheiten vorgelegen haben mußte, die dann durch ein in gleicher Richtung wirkendes Medikament aktualisiert wurde.

Gerade hier zeigt sich, wie entscheidend die *individuelle Ausgangslage*, d. h. die psychische und körperliche Verfassung der Persönlichkeit, für die Wirkung der einzelnen Medikamente ist. Daher ist nicht nur die Wirkung des Psychopharmakons auf

die Psyche von Bedeutung, sondern auch wie sich die Psyche aktiv mit dem Medikament auseinandersetzt. Die nicht seltenen Versagerfälle und paradoxen Reaktionen in der Pharmakotherapie lassen sich oft dadurch erklären, daß die individuelle Ausgangslage unberücksichtigt bleibt. „Die Gesetze, nach denen die menschliche Persönlichkeit auf künstliche Eingriffe in ihr biochemisches Substrat antwortet, sind aber qualitativ andere als die, nach denen sich eine Reaktion im Reagenzglas oder im Tierversuch vollzieht." [5] Diese Tatsache, daß ein im Tierversuch harmloses Mittel beim Menschen zu schweren Schäden führen kann, sollte die pharmazeutische Industrie an ihre große Verantwortung bei der Erprobung von Psychopharmaka erinnern und den Ärzten eine weise Beschränkung bei der Verordnung solcher Medikamente auferlegen.

Die individuelle Ausgangslage einer Persönlichkeit bestimmt also das Ausmaß der durch die Psychopharmaka möglichen Veränderungen psychischer Funktionsweisen und damit den Grad der eventuellen *Umstrukturierung der Persönlichkeit.* Bei Gesunden sind im allgemeinen keine schwerwiegenden Einbußen in den höheren psychischen Schichten zu erwarten, da die von den Psychopharmaka in erster Linie beeinflußten Zielsymptome psychischer Störungen fehlen. Allerdings gilt dies nicht bezüglich höher dosierter und stark wirksamer Psychopharmaka, die das Manipulieren von psychischen Funktionen durchaus in den Bereich des Möglichen rücken und damit die Einheit und Freiheit der Persönlichkeit einschränken können[6]. So beruht die Gefährdung der Persönlichkeit durch Psychodysleptika, wie z. B. durch die Phantastika LSD und Meskalin, nicht allein auf der vorübergehend eintretenden toxischen Befindlichkeitsänderung, die sich in Visionen und Halluzinationen mit deutlichen Veränderungen des Bewußtseins äußert. Schwererwiegend und gefährlicher ist die Möglichkeit, daß latente Dispositionen zu psychischen Defektzuständen, die wahrscheinlich in jeder Persönlichkeit mehr oder weniger ausgeprägt vorhanden sind, freigesetzt werden können. Sie manifestieren sich dann als psychische Störungen, bei denen entsprechend ihrem Schweregrad die Einheit der Persönlichkeit durchbrochen und der Sinn-Zusammenhang ihrer Lebensgeschichte zerrissen ist.

Zur ethischen Problematik der psychopharmakologischen Beeinflussung

Während sich die normale Persönlichkeit mit sich selbst identifiziert, sich selbst besitzt und sich so in wissender und freier Ich-Bezogenheit auf die Umwelt auslebt, besitzt der Psychotiker, der psychisch schwer Gestörte nicht mehr die Fähigkeit einer kritischen Distanzierung zu sich selbst oder zu seiner Umwelt. Er erlebt sich nicht mehr als ein in Freiheit Handelnder, sondern oft genug bestimmt durch Mächte, mit

[5] H.-W. Janz, Psyche und Pharmakon (Göttingen 1963).

[6] J.-B. Lotz, Möglichkeiten und Grenzen der Manipulierbarkeit des Menschen, in: Studien u. Berichte d. kath. Akademie in Bayern, H. 35 (Würzburg 1966).

denen er sich nicht zu identifizieren vermag und die er dennoch als sich zugehörig empfindet. Seine oft bizarren Schilderungen („mein rechtes Bein geht spazieren, aber das bin ich nicht selbst ... wie der Himmel, so gläsern bin ich ... innen ist alles leer, als wäre ich tot") deuten auf eine Verfremdung der gewohnten Sinneinheit des Erlebens, die Ausdruck mehr oder weniger starker Depersonalisations-Vorgänge ist.

Diese gestörten Beziehungen zu sich oder zu seiner mitmenschlichen Umwelt mag der Geisteskranke in Zeiten, in denen seine oft prozeßhaft verlaufende Krankheit unterschwellig bleibt, erahnen. Im akuten Schub wird ihm jedoch eine solche Einsicht fast notwendigerweise fehlen, so daß er zu einer kritischen Auseinandersetzung mit seiner Krankheit, zu freier Wahl und Eigenverantwortung kaum oder überhaupt nicht fähig ist.

Deswegen muß zur Einleitung einer entsprechenden Behandlung nicht selten die Selbstbestimmung des Kranken unberücksichtigt bleiben, wozu allerdings die Gesetze noch keine befriedigende Handhabe bieten. Das Ziel medikamentöser Behandlung, nämlich die Umstrukturierung einer defekten Persönlichkeit, ist aber ohne schwerwiegenden Eingriff auch in höhere psychische Funktionsweisen kaum zu erreichen. Das bedeutet jedoch noch keine Minderung der Achtung vor der Person und ihrer Würde.

Denn durch eine solche Therapie soll der psychisch Gestörte von Bindungen befreit werden, die ihn an seiner Selbst-Ständigkeit hindern und durch die er sein Er-Leben über sich ergehen lassen muß, ohne es selbst in die Hand nehmen zu können. Er soll seine „Befähigung zu geistigem Selbstbewußtsein und zur entsprechenden Selbstverfügung" (Lotz) wieder in Freiheit aktuieren können.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Umstrukturierung der Persönlichkeit schwerwiegende *unerwünschte Folgen* haben kann. Psychische Schichten können in einer so tiefgreifenden Weise miterfaßt und verändert werden, daß der Kranke in einen irreversiblen Zustand willenloser Passivität und geistig-emotionaler Spannungslosigkeit gerät, der einer Depersonalisation gleichkommt und daher nicht Ziel einer Behandlung sein darf. Auch muß berücksichtigt werden, daß psychische Störungen in manchen Fällen eine Art Selbstschutz sind, durch den sich der Kranke nicht vollbewußt zu erleben braucht und so in seiner Krankheit zu ertragen vermag.

Wird aber durch eine Pharmakotherapie zunächst nur ein Teil der psychotischen Symptomatik abgebaut (wie dies häufig geschieht), so kann es zu einer Dissoziation zwischen objektiv feststellbarem Behandlungserfolg und subjektiv nur gering empfundener Besserungstendenz kommen. Die erreichte Reduzierung der affektiven Resonanzfähigkeit kann dann zu einer Blockierung jeder weiteren Besserung führen, so daß die typischen Zeichen der Psychose durch verwaschene, schwer beeinflußbare Erscheinungen ersetzt werden. Daher kann eine Behandlung psychischer Störungen nicht allein auf Psychopharmaka beschränkt bleiben, sondern muß die sich daraus bietenden Möglichkeiten einer mitmenschlichen Einflußnahme durch den Aufbau einer tragenden Ich-Du-Beziehung nutzen.

UMSCHAU

Christliche und sozialistische Buchhändler im Gespräch

Auch die Buchhändler haben sich zu Vereinigungen verschiedener Art zusammengeschlossen. Darunter befinden sich u. a. zwei Vereinigungen katholischer bzw. evangelischer Buchhändler (die erstere ist die zahlenmäßig stärkere und darf daher an erster Stelle genannt werden) und eine Vereinigung sozialistischer Buchhändler. Worum es sich bei den beiden erstgenannten Vereinigungen handelt, ist klar: in ihnen haben sich Buchhändler zusammengefunden, die vorzugsweise oder doch in erheblichem Ausmaß religiöses Schrifttum führen. Dabei verstand es sich bis vor kurzem ganz von selbst, daß die einen nur katholisches, die anderen nur evangelisches Schrifttum führten, bei den ersteren mit Rücksicht auf die Vorschriften des kanonischen Rechts, die sowohl das Lesen als auch die Abgabe nicht der katholischen Glaubenslehre entsprechender Schriften von besonderer kirchlicher Erlaubnis abhängig machten, bei den letzteren nach dem gewohnheitsrechtlichen Prinzip „catholica non leguntur". Darin hat sich ein Wandel vollzogen; heute im Zeichen des Ökumenismus führen auch die katholischen Buchhändler evangelisch-religiöses bzw. evangelisch-theologisches Schrifttum und setzen es an ihre Kundschaft ab, wie umgekehrt die evangelischen Buchhändler heute auch katholisches Schrifttum führen und in ihren Schaufenstern auslegen. Für beide Gruppen – katholische und evangelische Buchhändler – bleibt dabei als übereinstimmendes Merkmal: bei ihnen hat das *religiöse* Schrifttum das Hauptgewicht oder jedenfalls ein beachtliches Schwergewicht. Und damit klärt sich bereits, welches das Merkmal des sozialistischen Buchhandels ist: die sozialistischen Buchhändler pflegen vor allem das *politische* Schrifttum.

So sind es in Wirklichkeit zwei Gruppen innerhalb des deutschen Buchhandels – und zwar sowohl des Verlags- als auch des Sortiment-Buchhandels –: bei den einen liegt der Schwerpunkt beim religiösen, bei den anderen beim politischen Schrifttum. Bei den vor allem politisches Schrifttum pflegenden, sich selbst als „sozialistisch" bezeichnenden Verlagen steht natürlich sozialistisches Schrifttum, früher dasjenige des sog. „wissenschaftlichen Sozialismus", heute neben dessen weiter geführten „Klassikern" dasjenige des freiheitlich-demokratischen Sozialismus im Vordergrund, während die Buchhandlungen ihre Kunden selbstverständlich mit politischem Schrifttum aller Richtungen bedienen.

Die beiden Vereinigungen der katholischen und der evangelischen Buchhändler haben schon einigemal gemeinsame Veranstaltungen durchgeführt; die Begegnung mit den sozialistischen Buchhändlern vom 6. bis 9. März 1967 in Bad Sulzburg war erstmalig und war von beiden Seiten als ein Wagnis angesehen worden. Um die Tagung gewissermaßen in eine gemeinsame Vorstellungswelt einzubetten, wurde am Vorabend in einem einführenden Referat ein „Rückblick auf die Geschichte des christlichen und des sozialistischen Buchhandels" gegeben (Dr. W. Kumpmann, Freiburg). Bemerkenswerte Parallelen in der Geschichte hier des christlichen, namentlich des katholischen, dort des sozialistischen Buchhandels sind gewiß dazu angetan, ein Bewußtsein der Schicksalsverbundenheit oder jedenfalls der Schicksalsgemeinschaft zu wekken.

Sodann hatten beide Seiten, um sich einander vorzustellen, je einen „Ideologen" mitgebracht: Buchhändler Hermann Weber, Mannheim, für die politische und mich für die religiöse Seite. Wir beide hatten am nächsten Morgen an dem Paradigma des „Kampfes um die soziale Gerechtigkeit in Vergangenheit und Gegenwart" die Voraussetzungen und die Ziele des buchhändlerischen Wirkens beider Seiten zu veranschaulichen. Dabei kam es vor allem darauf an, der jeweils anderen

Seite das Verständnis für das zu erschließen, was erfahrungsgemäß immer wieder zu Mißverständnissen und daraus entspringender gegenseitiger Ablehnung Anlaß gibt. Von beiden Referaten, dem Weberschen und dem meinigen, wird man sagen dürfen, sie waren irenisch eingestellt und haben das Bezweckte erreicht: die Aussprache konnte unbelastet von Vorurteilen vor sich gehen und, soweit es dessen noch bedurfte, weitere Aufklärung schaffen. Ein Mißton hat sich bei der ganzen Veranstaltung nicht ergeben.

Da der Buchhandel sich als wichtigen Träger und Vermittler der Bildung versteht, lag es nahe, nachdem am Vorabend ein Rückblick in die Vergangenheit angestellt worden war, am Nachmittag des ersten Tages über „Bildungsvorstellungen für die Zukunft" zu sprechen; das Referat darüber hielt der als Berater für das Bildungswesen der IG Bau-Steine-Erden, aber auch bei der von den Gewerkschaften getragenen „Büchergilde Gutenberg" und bei der Europäischen Verlagsanstalt beratend tätige Karl Anders, Götzenhain. Gestützt auf seine Erfahrungen stellte er nachdrücklich den *Hunger nach Information* in den Vordergrund. Der Versuch, den arbeitenden Menschen von vorgefaßten oder ihm eingeimpften irrigen Meinungen abzubringen, sei aussichtslos; mache man ihn dagegen mit den Tatsachen bekannt, so berichtige er seine irrigen Meinungen ganz von selbst. Da nun heute das Informationswesen durch die Entwicklung der Kybernetik (elektronische Datenverarbeitung) revolutioniert wird, betonte er mit Recht die Notwendigkeit, nicht, wie die Generäle es zu tun pflegen, immer den zuletzt geschlagenen (und verlorenen) Krieg vorzubereiten, sondern alle Bemühungen im Bildungswesen auf die Bedürfnisse, aber auch auf die unerhörten Möglichkeiten der Zukunft auszurichten. Die anschließende Aussprache leistete nicht ganz, was zu wünschen gewesen wäre; der Computer spielte in ihr eine übergroße Rolle, der gegenüber selbst die H-Bombe nicht durchzuschlagen vermochte.

War auch das Anders'sche Referat gewissermaßen noch Vorfeldbereinigung gewesen, so kam man am zweiten Verhandlungstag zum Thema selbst: am Vormittag referierten Alfred Grade, Frankfurt, und Kurt Meurer, Berlin, über „Arbeitsziele der sozialistischen Buchhändler" und Dr. Hermann Herder, Freiburg, über „Arbeitsziele der christlichen Buchhändler". Von beiden Seiten sprach man mit voller Aufrichtigkeit und Offenheit; der deutliche Unterschied in den Zielen wurde nicht verwischt. Für den von seinem christlichen Glauben inspirierten Buchhändler ist Bildung ganz wesentlich religiöse oder doch religiös fundierte Bildung; der sozialistische Buchhändler (mehrere der anwesenden bekannten sich sehr entschieden als gläubige Christen) braucht das nicht auszuschließen, aber als seine besondere Aufgabe wählt er sich eben die politische Bildung; auch diese ist keineswegs weltanschauungsfrei; aber in der auch weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ist sie weitgehend von einem humanitären Ethos getragen, von dem wesentliche Bestandteile Christen und Nicht-Christen gemeinsam sind und das auch im Ganzen dem Eigengut des christlichen Ethos nicht notwendig zu widersprechen braucht; der allen gemeinsame Bestand ethischer Werte und Wertmaßstäbe kann (und muß bei den heutigen Gegebenheiten) die Grundlage bilden für gemeinsame Bemühung um das Wohl des gesellschaftlichen und politischen Ganzen, d. h. im Raum der Politik. Gingen die beiden Referate von sozialistischer Seite mehr ins Konkrete und Praktische, so erhob sich das Referat von Dr. Hermann Herder in die Höhenbereiche der Geschichts- und Bildungs-Philosophie; wenn ich recht sah, machten die Zuhörer diesen Höhenflug in einer Art festlich gehobener Stimmung bereitwillig mit.

Einen weiteren Glanzpunkt der Tagung bildete das Schlußreferat von Dr. Ludwig Muth, Freiburg, über das Thema „Der Buchhandel und der Friede". Es war eine Gewissenserforschung für den Buchhandel, angeknüpft an den vom deutschen Buchhandel gestifteten und zuletzt an Kardinal Bea und Dr. Visser't Hooft verliehenen *Friedenspreis*. Steht es dem Buchhandel an, darf er sich anmaßen, einen solchen Preis zu verleihen? Ist sein Verhalten – keineswegs nur in bezug auf Friedens- oder Kriegspolitik, sondern alles

in allem – derart, daß es ihm ansteht, Verdienste um den Frieden zu beurteilen und zu ehren? Die Aussprache zeigte, wie fruchtbar diese Anregung zur Gewissenserforschung sich auswerten läßt; sie wies aber auch mit Recht darauf hin, welche Gefahr darin liegt, sich selbstgefällig in einer solchen Rolle zu wiegen oder gar mit ihr zu brüsten. Wenn der deutsche Buchhandel unter dem Stichwort „Friedenspreis" Gewissenserforschung bei sich hält, dann darf er kein Aufhebens davon machen oder gar sich als Stifter und Verleiher des Friedenspreises rühmen, sondern ein jeder muß für sich allein im stillen Kämmerlein sein Gewissen erforschen; bei seinem öffentlichen Auftreten aber muß der Buchhandel alles vermeiden, was überheblich wirken oder den Eindruck erwecken könnte, als wolle er sich zum Richter über Verdienste und Mißverdienste anderer aufwerfen. Es war nicht nur politische Klugheit, sondern echte Bescheidenheit, die in dieser von sozialistischer Seite ausgesprochenen Mahnung zur Vorsicht ihren Ausdruck fand.

Beim Auseinandergehen in der Frühe des 9. März war von der anfänglichen Sorge, mit der Veranstaltung ein Wagnis einzugehen, keine Spur mehr wahrzunehmen. Namens der „Gruppe sozialistischer Verleger und Buchhändler" hatte Herr Gustav Schmidt-Küster, Hannover, bereits für das kommende Jahr eine Einladung an die beiden christlichen Vereinigungen zu einer ähnlichen Tagung angekündigt. So soll diese erste gemeinsame Tagung der drei Gruppen nicht die einzige bleiben, sondern den Anfang bilden zu einer Reihe weiterer, hoffentlich ebenso fruchtbaren Begegnungen. *Oswald v. Nell-Breuning SJ*

Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen

Unsere Zeit ist wie nie zuvor seit den ersten christlichen Jahrhunderten die Stunde der Begegnung der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen und, was völlig neu ist, mit dem Atheismus. Bezeichnend dafür ist, daß das Zweite Vatikanische Konzil eine „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" beschlossen und im „Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche" Anweisungen gegeben hat darüber, in welchem Geiste die Begegnung geschehen soll. Eine Vorbedingung für einen richtigen Dialog ist eine genaue Kenntnis dieser Religionen; ohne sie redet man nutzlos aneinander vorbei.

In letzter Zeit sind dazu zwei Beiträge erschienen, die Beachtung verdienen, der eine von katholischer, der andere von protestantischer Seite: Klaus Klostermaier, Der Hinduismus[1] und Arend Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte – Das Heil und die Säkularisation[2]. Klostermaier, der den Hinduismus nicht nur durch das Studium der religiösen Texte in der Ursprache, sondern auch aus dem lebendigen und aufgeschlossenen Verkehr mit Vertretern des Hinduismus kennt, kommt zu dem Schluß, daß der Hinduismus eine unübersehbare Vielfalt von religiösen Formen umfaßt. „Das, was heute als ‚Hinduismus' dasteht, ist nichts anderes als der Ozean des unlogischen und inkonsistenten Traditionshinduismus, eine Masse von verschiedenen Lokaltraditionen und Kastenüberlieferungen, in dem die Inseln und Kontinente der vielen hundert großen und kleinen Sekten und Schulen als Festpunkte liegen, von denen aus man einen Teil des Ganzen überschauen kann – mehr oder weniger, je nach der Höhe der Insel, nie das Ganze. Von jeder dieser Inseln aus ergibt sich ein anderer Gesamteindruck; da jede Insel sich als das Zentrum des Ozeans versteht – warum nicht? –, ist der Hinduismus jeweils die Zuordnung aller Elemente zu einem andern Mittelpunkt. Es gibt kein Absolutum – keinen festen Pol in dieser ewig wogenden und grenzenlosen Flut" (393).

[1] Köln: Bachem 1965. 467 S. Lw. 40,–.
[2] Stuttgart: Kreuz-Verl. 1966. 372 S. Lw. 25,–.

Dieser Vielfalt liegt aber doch eine gemeinsame letzte Auffassung von der Wirklichkeit und eine Haltung ihr gegenüber zugrunde, und diese sind von der christlichen Auffassung und Haltung wesentlich verschieden. „Der Übergang vom Hinduismus zum Christentum ist nicht ein Übergang von der Potenz zum Akt, von der Ahnung zum Wissen, von der Sehnsucht zur Erfüllung" (15). Die beiden ergänzen sich nicht, sondern schließen sich aus. „Die Struktur von Hinduismus und Christentum ist zudem so verschieden, daß eine Vergleichung in den meisten Fällen kaum eine wirkliche Einsicht in Wesentliches brächte" (20). In den grundlegenden Begriffen besteht keine Übereinstimmung, und die Wiedergabe hinduistischer Ausdrücke mit Worten aus dem christlichen Bereich kann ohne die nötigen Vorsichtsmaßregeln nur täuschen und verwirren. So zeigt K. die grundlegende Verschiedenheit zwischen der Bhakti und der christlichen Gottesliebe (306 ff.). Das gleiche gilt von so wichtigen Ausdrücken wie Gott, Seele, Erlösung, Gnade, Sünde, heilig. „Es würde irreführen, Atman mit ‚Seele' und Brahman mit ‚Höchstem Wesen' zu übersetzen, weil beide Worte einen abendländisch-christlichen Hintergrund haben, der in Atman und Brahman nicht vorhanden ist" (172). „Moksa oder Mukti, wörtlich ‚Befreiung', ist nicht dasselbe wie die christliche ‚Erlösung', auch wenn es oft so übersetzt wird. Moksa ist die Trennung des Wirklichen vom Unwirklichen, des Atman vom Körper; der ontische Zustand des Atman ändert sich dabei nicht. Was sich ändert, ist das Bewußtsein des Menschen: die Identifikation des ‚Selbst' mit dem Körper und den objektiven Dingen wird als falsch und irrig erkannt" (190). Es geht um eine Befreiung von der Unwissenheit, nicht um eine Erlösung vom Bösen durch innere ontische Umwandlung. „Die scheinbare Ähnlichkeit der Doktrin, die von ‚Gnade', ‚Liebe', ‚Selbsthingabe', ‚persönlichem Gott' usw. spricht, kommt nur durch eine mangelhafte Übersetzung zustande" (218). Deswegen hat der Verf. auch eine solche Übersetzung vermieden und die indischen Ausdrücke beibehalten.

Bei aller Sympathie stellt er auch einige in Europa weitverbreitete Irrtümer über den Hinduismus richtig. Dieser ist nicht toleranter als andere Religionen; die Sekten sind untereinander von der größten Unduldsamkeit, die bis zu blutigen Auseinandersetzungen geht. Er ist auch nicht spiritualistisch gegenüber einem materialistischen Abendland: „Auch der naivste Zeitgenosse wird im heutigen Indien so viel an massivem Materialismus finden, daß man manchmal versucht ist, die Attribute umgekehrt anzubringen" (168). Ebenso ist der Hinduismus nicht universal; schon die eigenen Sekten schließen sich gegeneinander ab, und wer nicht von Geburt Inder ist, kann nicht der Erlösung teilhaft werden: „Der Nicht-Inder ist für den orthodoxen Hindu ein Mleccha – er wird bekämpft oder ignoriert – er hat keinen geistigen Ort im Hinduismus. Nur der Hindu ist Vollmensch, nur auf ihn bezieht sich der Hinduismus, der volle Dharma. Nur in Indien sind die Flüsse, die Kühe, die Schildkröten, die Ratten und Geier heilig. Nur in Indien haben die Askese und die religiöse Praxis Heilswert. Nur ein Inder kann Mönch werden – nur ein Inder kann Guru, Lehrer des Heilsweges, sein. Alles andere ist im Hinduismus so verschieden wie man sich denken kann. Was dem einen heilig ist, ist für den anderen Sünde. Der Glaube und der Heilsweg des einen ist für den anderen Atheismus und Ketzerei. Die Heiligen der einen Sekte haben die Heiligen der anderen Sekte als unrein und verunreinigend zu meiden. Es gibt keinen gemeinsamen Glauben, keine gemeinsame Philosophie" (29f.).

Ohne eine richtige Erkenntnis voneinander kann keine echte Begegnung zustande kommen; man begegnet ja nicht der Wirklichkeit, sondern nur eigenen Vorstellungen. „Es wird heute in der Theologie viel über das Thema ‚Begegnung der Religionen' geschrieben. Ein Großteil dieser Literatur kommt zu definitiven Konklusionen auf Grund von hypothetischen Annahmen. Jeder Theologe, der nicht eine wirkliche lebendige Erfahrung einer nichtchristlichen Religion durch jahrelangen unmittelbaren Kontakt hatte (nicht nur mehrere Jahre in einem Land ‚gelebt' hat, was man auf sehr isolierte Weise tun kann!), beurteilt den Hinduismus notwendigerweise

schief, nämlich als Gegenstück des Christentums mit wesentlich derselben Struktur, mit wesentlich denselben Haltungen und Gesetzen. Auf Grund solch falscher Voraussetzungen kommt man dann zu Folgerungen, wonach die nichtchristlichen Religionen den ‚normalen' Heilsweg des Menschen darstellen, daß sich in ihnen das Heilsangebot Gottes an die Menschheit verwirkliche, daß der Nicht-Christ durch seinen Glauben und seine Zeremonien und die Erfüllung der Gebote seiner Religion zum Heile gelange" (405).

Zu radikaleren Schlußfolgerungen kommt van Leeuwen auf Grund seiner Begegnung mit der nicht-westlichen Welt und ihrer Theologie. Auch er betont die wesentliche Verschiedenheit in den grundlegenden Haltungen auf beiden Seiten. Dazu bedenkt er die Wirkung, die der Zusammenstoß mit der westlichen Kultur, dem „technokratischen Kulturmodell", auf diese Religionen haben muß. Sie alle, im Vorderen Orient des Altertums, in Indien und China, besitzen seit dem Neolithikum eine gemeinsame Grundlage, die er das „ontokratische Kulturmodell" nennt, dasselbe, was man vielfach sonst als das „organische Weltbild" bezeichnet hat[3]. Er beschreibt dieses Kulturmodell als „die ursprüngliche und schließliche Identität alles dessen, was ist, die Einheit aller Aspekte des menschlichen, übermenschlichen und untermenschlichen Lebens in einer einzigen, allumfassenden Totalität" (44). Auch der Staat ist darin einbegriffen. Er ist „unter der Führung eines kräftigen Königtums die Manifestation der allumfassenden Ordnung, die sich durch das Sein des ganzen Universums in allen seinen Verzweigungen zieht" (128). Darum ist dieses Königtum sakral; in ihm vereinigen sich geistliche und weltliche Herrschaft. Das Heil besteht hier im Aufgehen in der kosmischen Ordnung, und der Weg dazu ist die Harmonie mit der Natur, mit dem All. Eine eigentliche Geschichte kennt diese Auffassung nicht; denn es besteht die „Neigung, sich vom individuellen Sein wegzuwenden und sich in das unter- und überindividuelle Eine aufnehmen zu lassen" (133).

Auch nach J.-A. Cuttat[4] besteht der grundlegende Unterschied zwischen dem Christentum und den orientalischen Religionen darin, daß nach jenem Gott personhaft, nach diesen jedoch unpersönlich ist. Nach dem Christentum hat die Welt ihren Ursprung in einer freien Schöpfung aus Nichts, und das Heil besteht in der dialogischen Gemeinschaft mit Gott, in der die Einzelhaftigkeit als etwas Positives ihre Vollkommenheit erreicht. Nach den orientalischen Religionen geht die Welt in einem naturhaften und notwendigen Prozeß aus dem Göttlichen hervor; darum ist die Einzelhaftigkeit ein Abfall von dessen Fülle und muß durch die Rückkehr in die Gottheit wieder aufgehoben werden. Deswegen hat auch äußerlich Gleiches jeweils einen andern letzten Sinn.

Nur an zwei Stellen ist nach van Leeuwen dieses Modell durchbrochen worden, am entscheidendsten in Israel, wie schon die ersten Kapitel der Bibel zeigen, und auf anderer Grundlage in Griechenland. Aber beide Versuche endeten mit einem Zusammenbruch. Nur das westliche Christentum besaß geistige Kraft genug, alle Folgerungen aus seiner neuen Auffassung von Gott zu ziehen. Welt und weltliche Herrschaft wurden säkularisiert. Damit wurden Naturwissenschaft, Technik, Geschichtsschreibung, Streben nach sozialer Gerechtigkeit und politischer Freiheit möglich, aber auch Nationalismus, Kapitalismus und Kommunismus. Die Säkularisation ist kein Abfall vom Christentum, sondern eine letzte Folgerung aus ihm.

Das absolut Neue der heutigen Zeit besteht darin, daß die westliche Kultur, die ohne das Christentum nicht möglich gewesen wäre, gerade jetzt im Zeitalter der Entkolonialisierung in alle anderen Kulturen einbricht, auch in den Islam und den Fernen Osten, die sich dem Christentum bisher verschlossen hatten, daß aber nur die unter seinem Einfluß entstandenen kulturellen Errungenschaften, nicht

[3] So z. B. Erika Unger-Dreiling, Die Psychologie der Naturvölker als historische Grundlagendisziplin (Wien 1966).

[4] Expérience Chrétienne et Spiritualité Orientale, in: La Mystique et les Mystiques (Paris 1965) 825–1095.

jedoch seine religiöse Botschaft übernommen werden. Diese Begegnung mit dem „technokratischen Kulturmodell" zerstört die Grundlagen des ontokratischen; „‚Religion' im traditionellen Sinn eines beherrschenden Sozialmodells" (327) wird sich nicht halten können. Es besteht die Gefahr, daß die nichtchristlichen Völker, wenn sie das westliche Kulturmodell ohne die geistigen Kräfte, denen es seinen Ursprung verdankt, übernehmen, dem Nihilismus verfallen.

Die Meinung, „das Christentum müsse mit andern Religionen eine gemeinsame Front gegen die Bedrohung des modernen Säkularismus und des atheistischen Materialismus bilden", ist deswegen nach dem Verfasser ein „trügerischer Denkfehler" (318). „In der säkularisierten Phase des Westens im zwanzigsten Jahrhundert haben wir aber ein für allemal mit dem Mißverständnis abzurechnen, daß das Evangelium des gekreuzigten und erstandenen Herrn den Charakter einer religiösen Botschaft trage. Der Turm von Babel hat keine Spitze, und es ist nicht die Aufgabe der christlichen Theologie, dieses Vakuum auszufüllen, indem sie den unvollendeten Turm mit einer christlichen Spitze versieht oder beweist, daß die Spitze, die nicht-christliche Religionen zu bauen versuchen, eigentlich der christlichen Spitze recht ähnlich sei und höchstens noch eine gewisse christliche Vollendung durchzumachen habe. Die Begegnung zwischen christlichem Glauben und nichtchristlichen Religionen findet nicht an der Spitze, sondern an der Basis statt. Sie besteht in der gemeinsamen Anstrengung von Christen und Nichtchristen, ‚uns eine Stadt zu bauen'" (323).

Meint van Leeuwen damit, die Mission solle für den sozialen und technischen Fortschritt, für politische Freiheit und Demokratie wirken, so befindet er sich in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanischen Konzil: „In der Aufrichtung einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen die Christgläubigen ihre Arbeit einsetzen und mit allen anderen zusammenarbeiten. Mit besonderer Sorge mögen sie sich der Erziehung der Kinder und der heranwachsenden Jugend ... annehmen ... Ferner sollen sie sich an den Anstrengungen der Völker beteiligen, die sich bemühen, im Kampf gegen Hunger, Unwissenheit und Krankheit bessere Lebensverhältnisse zu schaffen und den Frieden in der Welt zu festigen" (Missionsdekret 12). Es ist sicher auch nicht ohne weiteres abwegig, mit ihm und Klostermaier der Meinung zu sein, bei „dem tiefgreifenden Wandlungsprozeß, der sich in diesen Völkern vollzieht", wie das Konzil sagt (ebd. 11), müsse der Dialog nicht mit den nichtchristlichen Religionen, sondern vielmehr mit den Nichtchristen geführt werden. Ebenso läßt sich die Auffassung vertreten, die Kirche solle den Säkularisierungsprozeß in den ontokratischen Kulturen nicht aufhalten und sich selbst, was im Konzil schon weithin geschehen ist, von den Resten dieser Denkweise frei machen.

Aber unter dem Einfluß der kalvinistischen Theologie meint van Leeuwen doch wohl mehr, obschon seine eigenartige Terminologie es nicht leicht macht, seine Ansichten richtig zu verstehen. So sagt er: „Wir müssen uns ein für allemal des Gedankens entledigen, daß die westliche Zivilisation in irgendeiner Weise aufs neue christianisiert werden könnte oder müßte und daß sie in ein neues Corpus Christianum führen könnte" (317). Hier ist doch wohl übersehen, daß die Welt Gottes Schöpfung ist und daß ihre Ordnung auch durch die Erbsünde nicht völlig zerstört ist. Jede lebendige Religion formt auf die Dauer wie von selbst die Kulturen; das tut auch das Christentum. Gewiß besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der christlichen Heiligung der Welt und ihrer gewissermaßen physischen Sakralisierung und Vergöttlichung in den ontokratischen Religionen; und das Christentum ist keine Religion in deren Sinn. Meinte van Leeuwen mit seiner Ablehnung der „Religion" nur dies, so kann man ihm beistimmen. Immerhin findet sich auch in den nichtchristlichen Religionen „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, und nicht selten die Erkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters" (Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen 2), wenn diese Erkenntnisse auch oft verzerrt und getrübt sind. Eine gewisse Säkularisierung entspricht der Geistigkeit und

Weltunabhängigkeit Gottes, wie ihn die christliche Offenbarung gezeigt hat. Sie hat auch den Raum für die „richtige Autonomie der irdischen Dinge" (Pastoralkonstitution Kirche und Welt 36), für die kulturschaffende Tätigkeit und politische Freiheit des Menschen frei gemacht. Falsch aber wäre es zu meinen, daß ganze Bereiche des menschlichen Lebens dem Einfluß des Christentums verschlossen bleiben müßten. Allerdings werden sich die Formen dieses Einflusses in vielen Punkten ändern müssen und haben sich grundsätzlich schon geändert. Sie immer besser zu finden, das ist die Aufgabe, die unsere Zeit der Kirche und jedem Christen stellt.

August Brunner SJ

Zur Diskussion über das Naturrecht

Nach dem Krieg als Lückenbüßer für viele hochwillkommen, schon bald als Störenfried ebenso heftig mißbilligt, wird heute das Naturrecht von einer wachsenden Zahl als wissenschaftlich unseriös und politisch mißbrauchbar verdächtigt. Dieser schnelle Kreditverlust hat verschiedene Gründe.

Ein Grund liegt wohl in dem (wirklichen oder vermeintlichen) Versagen gewohnter naturrechtlicher Beweisführungen. So scheint etwa in der Ehemoral vielen das Gegenteil dessen unmittelbar einsichtig, von dem man Generationen hindurch glaubte, es naturrechtlich als einzige sittlich tragbare Möglichkeit aufweisen zu können. Dies zeigt, wie das Naturrecht überhaupt und in sich selbst in Frage steht.

Ein weiterer Grund liegt bei der heutigen Moraltheologie. Auch die Entwicklung der katholischen Exegese brachte nicht zuletzt der Moraltheologie reichen Gewinn. Sie nahm ihn um so lieber in Besitz, als manche Moraltheologen bei dem Versagen bisheriger naturrechtlicher Gedankengänge am liebsten (überhaupt oder möglichst weitgehend) auf das Naturrecht verzichtet hätten. Damit wurde das Naturrecht in seinem Verhältnis zur Moraltheologie problematisch.

Im Naturrecht steckt die Frage nach der „Natur des Rechts" wie nach dem „Recht der Natur". Das heißt: das Naturrecht fragt zum einen nach der Eigenart des Rechts (Rechtsbegründung), zum andern nach dem Wesen der „Natur", der zufolge (und nicht etwa durch menschliche oder zusätzlich göttliche Dazwischenkunft) Recht als zwischenmenschliche Verhaltensweise vorgegeben sei (Rechtsinhalt).

An der Rechtsbegründung ist vor allem der Rechtsphilosoph interessiert. Vor kurzem hat Oswald Schwemmer „Begründung und Struktur des Rechtes" erneut untersucht[1]. Gegenüber der Ansicht, die das Naturrecht in einem ursprünglichen „Recht-Haben" des Menschen begründet sieht, weist er auf, daß der Mensch durch seine ursprüngliche Verfaßtheit (sein Menschsein oder seine Natur) je schon „im Recht ist". In der Tat ist des Menschen Recht-Haben nur dann nicht Rechthaberei, wenn und insofern er deshalb recht hat, weil er zuvor je schon im Recht ist.

Mit der Frage nach dem Rechtsinhalt befaßten sich die deutschsprachigen Moraltheologen im Jahr 1965 auf ihrem Kongreß in Bensberg. Die Vorträge wurden von Franz Böckle herausgegeben[2]. Man war dort überzeugt, die Moraltheologie müsse es sich gefallen lassen, „daß man ihre naturrechtlichen Forderungen und Ableitungen auf ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft hin diskutiere und prüfe" (10). Damit war auch die Notwendigkeit gegeben, den Begriff der Natur zu diskutieren.

Zunächst wollte man die Naturwissenschaft ins Gespräch bringen. Als ihr Vertreter fragt A. G. M. van Melsen nach dem Verhältnis von „Natur und Moral". Philosophie als Explikation dessen verstehend, was die Naturwissenschaften implizit enthalten, expliziert er, was die Naturwissenschaften besonders

1 Zschr. für kath. Theol. 63 (1966) 435–444.

2 Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf: Patmos 1966). Kart. 10,80.

über die „natura humana" implizieren. So entfaltet wird die menschliche Natur einerseits zur Offenheit, die Natur (auch die menschliche) über deren natürliche Möglichkeiten hinaus zu entfalten, anderseits zur Fähigkeit, diese Entfaltung danach zu beurteilen, ob sie die Selbstrealisierung des Menschen fördere oder hindere (78, 83). Doch was bedeutet Selbstrealisierung inhaltlich? Weiß vielleicht eine andere empirische Wissenschaft ein Stück weiter?

Soziologisch scheint der Mensch (antriebsüberschüssig und instinktunsicher) nur lebensfähig, indem er sich durch kulturelle Überformung seiner Natur entlastet. Derart naturnotwendig der Normen bedürftig, ist er notwendig ein „moralisches Wesen"[3]. Dieser grundsätzlichen Notwendigkeit von Normen steht aber eine größtmögliche Verschiedenheit tatsächlicher Normen gegenüber. Franz Xaver Kaufmann macht dies deutlich am Beispiel der „Ehe in sozial-anthropologischer Sicht". Innerhalb der Variabilität scheinen sich nur drei Elemente durchzuhalten: das Inzestverbot mit der Exogamie (zur Stabilisierung kleiner Verbände), die Eltern-Kinder-Gemeinschaft (zur Soziabilisierung von Kindern) und die Dauerhaftigkeit menschlicher Paarungsverhältnisse (zur Kulturisierung von Menschen).

Eine solche Normenvariabilität läßt die Frage offen, ob nicht der Mensch mit seinen Institutionen und Normen in der Geschichte gerade auch unterwegs ist zu sich selbst. Begreiflich, daß für den Soziologen dann die heute gültigen Moralnormen einfach als der bisher erreichte Gipfelpunkt menschlicher Entwicklung erscheinen und es als dem Wesen des Menschen entsprechend betrachtet wird, „sein eigenes Wesen selbst festzustellen und zu deuten, und zwar in einer seinen jeweiligen sich wandelnden Existenzbedingungen entsprechenden Weise" (57). Da solche Geschichtsbedingtheit in Gegensatz zur Beliebigkeit steht, ist die Möglichkeit, daß selbstverständliche Evidenzen im Lauf der Geschichte nicht völlig unwandelbar sind, nicht ein Einwand gegen ihre legitimierende Kraft hic et nunc. Dazu sagt Schüller als Theologe: „Es ist für den Menschen nicht so unbedingt wichtig, genau zu wissen, was Gottes Wille für vergangene Zeiten war oder für künftige Generationen sein wird, wenn er nur weiß, was Gott von ihm heute fordert" (s. Anm. 5, S. 57).

Der von Naturwissenschaftlern und Soziologen geforderten „Dynamisierung des Naturrechtsgedankens" (54) steht die verbreitete Ansicht entgegen, die „Natur" im Naturrecht sei eine ungeschichtliche, statische Größe und das Natur-Recht spreche deshalb ewig statische Natur-Gesetze aus. Was sagen die Vertreter der Naturrechtslehre dazu?

Es dürfte das Verdienst Jakob Davids sein, die Geschichtlichkeit des Naturrechts wieder erneut zur Diskussion gestellt zu haben[4]. Mit geschichtlichen Belegen weist nun J. Th. Arntz nach, daß der vermeintliche Fixismus der Naturrechtslehre ein Erbe der Barockscholastik und der Aufklärung ist, während „die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus" bei Thomas von Aquin begonnen hat, der unter „Natur" die menschliche Vernunft versteht, insofern sie dem Menschen unmittelbar und unabweisbar Einsichten über sein praktisches Handeln vermittelt. So begreift Thomas unter „Natur" weniger einen Erkenntnisinhalt als vielmehr eine Erkenntnisweise. Damit wird jedoch aus der Frage nach der Natur im Naturrecht unvermittelt die nach deren Erkenntnismöglichkeit.

Im Wunsch, „außerhalb jeder so oder so ausgeformten Metaphysik zu bleiben", schlägt Arntz vor, im Sinn von Merleau-Ponty zu den Dingen selbst zurückzukehren, „zu jener Welt *vor* der Erkenntnis, der gegenüber jede wissenschaftliche Bestimmung stets abstrakt ist" (119). Aber wie soll dieses Anliegen wissenschaftlich thematisiert werden, wenn nicht doch wieder durch die von Arntz abgelehnte transzendentale Deduktion? Es sei denn, die Bibeltheologie biete einen Ausweg. Damit tritt auch der Theologe ins Gespräch.

[3] Vgl. dazu kritisch F. Hammer, Der Mensch – Geist- oder Mängelwesen? in: Zschr. f. katholische Theologie 63 (1966) 424–434.

[4] J. David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung (Köln: Bachem 1967).

Gegenüber einem falschen moraltheologischen Biblizismus hat Bruno Schüller die Notwendigkeit naturrechtlicher Beweisgründe dargelegt, indem er zeigt, daß die Moraltheologie sich vom Naturrecht nicht lossagen muß und auch nicht lossagen kann[5]. Sie muß es nicht, weil das Naturrecht gerade im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments eine Grundlage findet. In der Übernahme jüdisch-hellenistischer Tugend- und Lasterkataloge zeigt Paulus, daß die Heiden die Christen sowohl belehren als auch beurteilen können – offenbar deshalb, weil auch sie den Willen Gottes zu erkennen vermögen. Dabei lehrt er, daß diese Erkenntnis nicht auf einem Offenbarungswort beruht. Vielmehr erfahren sich die Heiden durch das Medium der geschaffenen Welt in ihrer Vernunft vor Gott gebracht und gerade so unbedingt beansprucht. Es gibt somit auch nach dem Neuen Testament eine naturrechtliche Erkenntnisweise, das heißt eine sittliche Erkenntnis, die logisch unabhängig von der Offenbarung geschieht, wie vor allem eine sorgfältige Deutung der ersten beiden Kapitel des Römerbriefs ergibt.

Das Neue Testament kennt indes nicht nur die naturrechtliche Erkenntnis einer sittlichen Forderung. Es weiß auch, daß sich diese Forderung aus der „Natur der Sache", also dem Menschsein, ergibt. Freilich wird dabei zwischen einem bloß Menschlichen und dem Christlichen nicht unterschieden. Aber wenn aus dem Sein des Christen ein entsprechendes Handeln gefordert wird, ist damit grundsätzlich Naturrecht vorausgesetzt. Denn dieses behauptet ja gerade, daß das Sollen aus dem Sein folge und deshalb der freien Verfügung des Menschen vorgegeben sei.

Die Moraltheologie kann sich auch nicht vom Naturrecht lossagen. Denn „wie der theologische Glaube kraft seiner eigenen Dynamik sich in der eschatologischen ‚Anschauung' vollendet, so scheint in analoger Weise die glaubende Erkenntnis des sittlichen Willens Gottes schon in statu viae darauf zu tendieren, sich in eine innerlich begreifende Erkenntnis dieses Willens aufzuheben" (497). Somit gehört es gerade zur Aufgabe der Moraltheologie, „das im geglaubten Gesetz Christi enthaltene Verständnis der lex naturalis zu reflexer Bewußtheit zu bringen" (492) (eine Aufgabe, der sich Schüller in seiner Untersuchung über „Gesetz und Freiheit" beispielhaft angenommen hat[6]. Er zeigt dort insbesondere, wie der Traktat „De lege divina" in unseren moraltheologischen Handbüchern viele anthropologische Voraussetzungen enthält, die weder ohne gründliche Exegese noch ohne mühenreiche philosophische Begriffserhellungen geklärt werden können.) Die Moraltheologie ist auch die Auseinanderfaltung dessen, was ihr das Naturrecht als Voraussetzung anbietet. Dies bringt Licht auf eine letzte Frage.

Wiederum von Jakob David angeregt, wurde neuestens das Verhältnis von Naturrecht und Lehramt verschiedentlich diskutiert[7]. Dabei sind sich wohl alle einig, daß das kirchliche Lehramt unmittelbar nur das geoffenbarte Gesetz Christi autoritativ auslegen kann. Doch darf man nicht vergessen, daß das Naturrecht zu dessen Voraussetzungen gehört. Darum wird man hinzufügen müssen: weil und insofern das Naturrecht zu den Möglichkeitsbedingungen des Gesetzes Christi gehört und wenn und insoweit dieses Gesetz Christi nur verstanden werden kann, indem man diese Möglichkeitsbedingung also solche mitversteht, muß die Kirche (mittelbar) gleich autoritativ auch das entsprechende Naturrecht mit auslegen.

Noch einmal wird derart deutlich, wie sehr der Moraltheologie die Frage nach dem Naturrecht aufgegeben ist. Nicht zuletzt liegt es an ihr und ihrer Fähigkeit zu einem echten Disput, ob das Naturrecht als echter Anstoß in der wissenschaftlichen und politischen Auseinandersetzung verbleibt. *Albert Ziegler SJ*

[5] B. Schüller, Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? in: Lebendiges Zeugnis 1965, 41–65; ders., Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 481–503.

[6] Düsseldorf: Patmos 1966. Kart. 15,80.

[7] Vgl. die Auseinandersetzung David-Schauff-Stüttler, in: Echo der Zeit (1966) Nr. 6, 8, 13, 15. – Vgl. auch B. Schüller, Die Autorität der Kirche und die Gewissensfreiheit der Gläubigen, in: Der Männerseelsorger 1966, 130–143.

Literatur, Öffentlichkeit und das Positive

Rückblick auf den Zürcher Literaturstreit

Nützen wollte die Literatur in früheren Jahrhunderten der Gesellschaft, sie ergötzen und erbauen. Mit diesem Horaz-Zitat eröffnete Prof. *Emil Staiger* am 17. Dezember 1966 seine Rede über „Literatur und Öffentlichkeit", als er den Literaturpreis der Stadt Zürich im Zürcher Schauspielhaus entgegennahm. „Und heute?", fragte er provozierend. „Wir begegnen dem Schlagwort ‚Littérature engagée'", erkennen aber „nur eine Entartung jenes Willens zur Gemeinschaft, der Dichter vergangener Tage beseelte." „Individualität" rufen die Heutigen und betätigen eine fragwürdige Freiheit. Staiger erinnerte an die Forderung Schillers: „Diese seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft." Wo aber findet eine Hinaufläuterung der modernen Literatur statt? „Man gehe die Gegenstände der neueren Romane und Bühnenstücke durch. Sie wimmeln von Psychopathien, von gemeingefährlichen Existenzen, von Scheußlichkeiten großen Stils und ausgeklügelten Perfidien. Sie spielen in lichtscheuen Räumen und beweisen in allem, was niederträchtig ist, blühende Einbildungskraft." „Sie zögen die unbarmherzige böse Wahrheit der schönen, tröstlichen Täuschung vor", rechtfertigen sich die Dichter. „Und siehe da, man glaubt es ihnen." „Wenn solche Dichter behaupten, die Kloake sei ein Bild der wahren Welt, Zuhälter, Dirnen und Säufer Repräsentanten der wahren, ungeschminkten Menschheit, so frage ich: In welchen Kreisen verkehren sie?" Das ist „Trümmerliteratur" einer Wohlstandsgesellschaft, in der „dämonische Langeweile, die Verzweiflung an allem Leben gedeiht". „Nihilismus" als „Luxusartikel", „provokatorische Lust am Gemeinen". Staiger forderte, „daß die Literatur sich wieder auf ihre Pflicht gegenüber der Öffentlichkeit besinne".

Es konnte nicht ausbleiben, daß das Scherbengericht des Zürcher Ordinarius für neuere deutsche Literatur heftigst diskutiert wurde. Endlich hat er, ein Mutiger und einer von Rang, es ihnen gesagt, bemerkten befriedigt die einen. Pauschalurteil, grobe Verallgemeinerung, protestierten die andern. Als hervorragendste Gestalt unter den Protestierenden meldete sich der Schweizer Schriftsteller *Max Frisch* zu Wort. Er polemisierte wider „belletristischen Idealismus" und wider „die Zeitlosigkeit des Gültigen". Er provozierte: „Die heutige Literatur wird nicht am Zürichberg gemacht. Und sie wird nicht für den Zürichberg gemacht."

Zwischen den Fronten stand *Werner Weber*, Feuilleton-Redakteur der Neuen Zürcher Zeitung. Er hatte die laudatio für Staiger gehalten. Weber bezeichnete ihre rhetorische Struktur und maß ihre Bedeutung, als er sie „ein Manifest" nannte[1]. Das Manifest wird in die Geschichte der Literatur eingehen. Die Für-und-Wider Staigers Rede wurden von zahlreichen Feuilleton-Redaktionen aufgenommen. Inzwischen hat man sich beinahe beruhigt. Man einigte sich vorerst dahin, daß Staiger doch wohl mehr über Goethe als über zeitgenössische Literatur informiert sei. Am Klassizismus Staigers ist in der Tat etwas Wahres.

Mehrere Literarkritiker nahmen im Bemühen um Klärung der Staiger-Rede Teilfragen auf, etwa die nach berechtigtem Schokkieren des Bürgers, nach Wesen und Erkennbarkeit des Obszönen, nach Non-Konformismus als literarischer Notwendigkeit und als Mode. Auch diese Fragen sind inzwischen verklungen. Geblieben ist m. E. die nach wie vor zu stellende Frage nach der Notwendigkeit des So-Seins der zeitgenössischen Literatur. Geblieben ist die Sache, nämlich das Phänomen und die Problematik, d. h. Nicht-Eindeutigkeit der zeitgenössischen Literatur. Ge-

[1] Die Texte stehen in der NZZ: Die Rede Staigers am 21. 12. 1966, die Gegenstimme von Max Frisch am 7. 1. 1967, die Vermittlungsversuche Werner Webers am 25. 12. 1966 und 7. 1. 1967.

blieben ist auch die Frage nach der Möglichkeit des „Positiven" in dieser Zeit. Brecht hat das Dunkel in dem von ihm bekennend aufgestellten Licht nicht geleugnet. „Wo aber ist, umgekehrt, das helle Licht im Dunkel der westlichen Kunst?", fragte Walter Jens in seiner Rede zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse 1961. Die gängige Ansicht lautet: das Positive, d. h. die im Sinnvollen, in der Auflösung oder Überwindung des Heillosen endende Fabel und die positive Figur, der positive „Held", ein Mensch, der Gutsein und Wahrwerden verkörpere oder sich auf den Weg zu ihnen mache, sei unmöglich. Vielleicht aber ist es nicht unmöglich, sondern nur schwer, sehr viel schwieriger und, notwendig, differenzierter als früher. Es gibt nicht nur eine Vereinfachung des Lichts in der vergangenen, sondern auch eine Vereinfachung des Dunkels in der zeitgenössischen Literatur und eine Lust am Aufzeigen des Heillosen.

Paul Konrad Kurz SJ

Die Elite deutscher Fotografen in Mannheim

Die Gesellschaft Deutscher Lichtbildner begreift sich als die Elite der deutschen Fotografen. Gegründet 1919, setzt sie sich das gemeinsame Bemühen ihrer Mitglieder um eine ständige Aufwärtsentwicklung der bildnerischen Fotografie zum Ziel. Dieses Bemühen vollzieht sich zunächst in gruppeninternen Ausstellungen, im Austausch von Gedanken, in Tagungen und gegenseitiger Kritik. Ferner werden qualifizierte Fotografen neu berufen, während man sich von Mitgliedern trennt, die den Ansprüchen einer frei gewählten Jury zweimal nacheinander nicht genügen. Auf diese Weise hofft die Gesellschaft „Nivellierung und Stagnation zu vermeiden".

Im Vertrauen darauf, daß die gemeinsame Arbeit zu neuen, für das Fotoschaffen in Deutschland repräsentativen Maßstäben führt, tritt die GDL immer wieder mit Ausstellungen vor die Öffentlichkeit. Im neuen Pavillon des Mannheimer Kunstvereins wurden vom 13. März bis zum 16. April 171 Lichtbilder der gegenwärtig 35 Mitglieder sowie des Amerikaners und Jahrespreisträgers (David-Octavius-Hill Medaille 1967) Paul Strand gezeigt. Da über die Auswahlkriterien der Jury weder schriftlich noch mündlich etwas zu erfahren war, konnte sich der Betrachter nur an die ausgestellten Werke selbst halten. Eine Gesamtthematik der Ausstellung wurde nicht sichtbar, war auch bei der Unterschiedlichkeit der hier vertretenen Fotografen nicht zu erwarten.

So ist es ebenfalls fast nicht möglich, die Vielfalt der gebotenen und gewonnenen Eindrücke auf einen einigermaßen befriedigenden Gesamtnenner zu bringen. Am ehesten lieferte die Ausstellung einen Beweis für Marshall McLuhans Bemerkung, daß mit der Erfindung der Fotografie der Schritt vom Zeitalter des „typografischen Menschen" in das Zeitalter des „grafischen Menschen" getan wurde[1]. Für McLuhan ist das typografische Zeitalter identisch mit literarischer Zivilisation, deren sichtbaren Niederschlag die linear angeordneten Typen des Alphabets als syntaktische Grundeinheiten bilden. Die Wirklichkeitserfassung dieser vergehenden Kulturepoche ist radikal verschieden von der des grafischen Zeitalters, dessen Logik der Fotografie (des Bildes!) weder verbal noch syntaktisch, das heißt nicht mit den Mitteln der literarischen Zivilisation bewältigt werden kann.

Dies erklärt, warum eine so große Anzahl der Lichtbilder „aussagelos" war, wenigstens in dem Sinn, daß sie keine direkten Titel trugen. Am hilfreichsten für den Betrachter erwiesen sich immer noch die Bildjournalisten und die Werbefotografen. Zeigten die ersteren Proben aus Serien oder Reportagen (Stefan Moses, Hilmar Pabel, Robert Lebek, Guido Mangold, Thomas Höpker, Eberhard Seeliger u. a.), wo sie das Wesentliche der aktuellen Umwelt veranschaulichen, indem sie hinweisen und bezeichnen, so gaben sich die

[1] M. McLuhan, Understanding Media (New York 1964) 190 f., 197 ff.

letzteren zwar in der Mehrzahl objektbetont, jedoch schon mit starker Tendenz zu dem verspielten Verfremdungseffekt, der den Angesprochenen ablenken soll (Wilhelm Moegle, Hansi Müller-Schorp, Heinz Schünke, Karl Hugo Schmölz, Hermann Speer und vor allem Reinhart Wolf). Selbstverständlich nehmen die verschiedenen Gruppen alle heute möglichen technischen Hilfen für Aufnahme und Entwicklung in Anspruch.

Hier fällt die Benutzung gerade der Dunkelkammertechnik so sehr auf, daß man die Ausstellenden auch einteilen kann in solche, die sich mit den bisherigen Möglichkeiten bescheiden, und solche, die mit diesem Rahmen unzufrieden sind und ihn sprengen wollen. Diese kann man eigentlich nicht mehr naiv als Fotografen bezeichnen; sie sind schon längst dabei, die Fotografie in Richtung der Grafik zu überschreiten. Sie spüren Strukturen der Realität nach, die der Bewußtseinslage eines eindringlich Sehenden entsprechen und die sich nur dem ohne Erklärung auftun, der sich gleich intensiv beeindrucken läßt.

Die Hauptvertreter kommen von der Subjektiven Fotografie her, der Prof. Otto Steinert im letzten Jahrzehnt in Deutschland zum entscheidenden Durchbruch verhalf. Für sie verliert menschliche, naturhafte und technische Wirklichkeit ihre wahrnehmbaren Konturen, doch beileibe nicht ihre Inhaltlichkeit. Im Prozeß der manipulierten Formverfremdung wird Wirklichkeit durch Aussparung und Aussperrung des nicht für wesentlich Gehaltenen auf Ur-Impressionen reduziert, die sich flächenhaft-elementar oder strukturbetont-konstruiert manifestieren.

Grandiose Beispiele dieser Lichtbildkunst sind Steinerts „Norwegische Impressionen". Stein hochbegabter Schüler Detlev Orlopp folgte ihm mit seinen Bildern der Sierra Nevada und des Skutari-Sees, nur vielleicht mit distanzierterer Weltsicht und im Wissen um die „Kühle" der fotografischen Möglichkeiten. Weitere Beiträge in diese Richtung kamen von Karl Abel, Walter Boje, Robert Häusser, Helmut Lederer, Pan Walther, Jürgen Heinemann u. a. Am weitesten ins Feld der Grafik vorangeschritten ist Heinz Hajek, von dem drei „Lichtgrafiken" zu sehen waren. Hajek, der als experimenteller Fotograf bereits von sich reden machte, erreicht die von ihm gewünschten Effekte, indem er Säuren sich auf Glas auskristallisieren läßt und das alles mit etwas Informel-Zufallsteuerung arrangiert. Die Resultate sind von Grafik kaum mehr zu unterscheiden.

Es versteht sich von selbst, daß vieles, was diese Fotografie bietet, sich dann ansieht „wie" ein van Gogh, ein Seurat, ein Manet, ein Kubin, ein Cezanne, ein Miro. Die Beurteilung eines solchen Phänomens wird davon abhängen, wie eng oder wie weit die Kritiker den Begriff von Fotografie oder Malerei praktisch handhaben. Sicher scheint beim gegenwärtigen Leistungsstand der Fotografie zu sein, daß die unbesehen geübte wertende Zuweisung der Oberfläche der Realität an die Fotografie, der Innenseite an die Malerei sich nicht mehr halten läßt, wenn sie überhaupt je gegolten hat und nicht bloß eine Reaktion der älteren darstellenden Kunst auf die Geburt des Lichtbilds war.

Erwähnung verdienen noch die 18 Beiträge des Preisträgers Paul Strand. Der heute in Frankreich lebende Amerikaner kommt von der durch Paul Steglitz 1902 begründeten amerikanischen „Secession" her. Das letzte Heft der Zeitschrift dieser Gruppe „Camera Work" (1917) brachte Bilder Strands, die für ihn einen Neubeginn bedeuteten. Mit einer Fotografie aus dem Jahr 1917 ließen die Veranstalter auch den Überblick über Strands Arbeiten beginnen. Erstaunlich, wie sich Strand bis heute treu geblieben ist in seiner Hingabe an die Komposition, die er der Schau verdankt und nicht dem Arrangement. Erstaunlich ebenfalls, daß ein Mann geehrt wurde, der sein Leben lang in seinem Schaffen der Welt der Dinge treu blieb, sie aber als klassisch geformte zu schauen verstand.

Reinhold Iblacker SJ

BESPRECHUNGEN

Romane

ANDRES, Stefan: *Der Taubenturm.* Roman. München: Piper 1966. 348 S. Lw. 18,50.

Stefan Andres, durch Novellen wie „Wir sind Utopia" und „El Greco malt den Großinquisitor" bekannter als durch seine umfänglicheren Prosawerke, hat uns einen neuen Roman geschrieben. Das symbolische Requisit, das ihm den Namen gibt, steht auf der Felsenterrasse eines Hauses am Golf von Salerno (man erinnert sich: Positano, Andres' Zuflucht vor Nazi- und Kriegszeit). Er bedeutet vielerlei, dieser Taubenturm: Einfalt, Gewaltlosigkeit, Märchenwelt auch, vor allem aber das verläßliche „heilige" Leben, das in jenem „himbeerroten Haus auf dem Felsen" durch eine Krise geht. Wir schreiben den Herbst 1943. Der „Molochstaat" hat seine Kriegsmaschine ringsum aufgebaut. Der Tod eines Kindes wurde nicht verhindert. Odilo, der Hausvater, hat Angst und gemäßigte Schuldgefühle. Er ist aus „bürgerlicher Eselei", sprich devisenrechtlichen Überlegungen, nicht weit genug ausgewandert aus „Ruckediguck-Land". So nennen es Urbs und Fizzi, die verbliebenen Kinder, aus der Taubenturmperspektive. Odilo hat ihnen das Bild der bösen Zeit so weit fortgerückt, „daß sie möglichst keine Einzelheiten darin erkennen". Auch diese Erziehungsmethode wird ihm fraglich geworden sein, wenn er nach 335 Seiten mehr beredter als gezeigter Krisen „an einem neuen Ufer" angekommen sein wird, „ein Schiffbrüchiger, aber sie im Arm". Sie, das ist Susi, seine Frau, die es liebt, „jeden Knoten im Lebensfaden tausendmal durch die Finger zu ziehen und dabei tausendmal zu fragen, was an diesem Knoten die Schuld habe". So anschaulich weiß es Odilo zu beschreiben, der Sinologe, der bei seinem Laotse die „maximale Einfachheit" gelernt hat, wie wir aus seinem „Dossier der Nacht" erfahren. Dieses Tag- und Nachtbuch, chinesisch geschrieben – Indiz der „Chinesischen Mauer", die sich zwischen Odilo und Susi aufrichtet – bestreitet die eine Hälfte der Kapitel. Um uns die Familienkrise aber recht allseitig vor Augen zu führen, hat uns Andres dazu noch einen Erzähler erfunden, der mit Kinderaugen in die Welt blickt. Man merkt sehr bald und verstimmt, daß er eine recht erwachsene Brille auf der Nase trägt. Wenig Kindliches, viel Altkluges und Rührseliges kommt durch ihn zustande.

Was das Christliche dieses Romans angeht, so werden etliche Kreuzchen auf Kinderstirnchen gezeichnet, sogar von edlen Oberleutnants, es wird das Neue Testament im rechten Augenblicke zitiert, Ergebung gelehrt und den Kindern Tröstliches über die Toten gesagt, z. B. daß es sie gar nicht gebe, nur Verstorbene, „die schauen, während man ihre zurückgelassenen Reste auf eine mehr oder minder komische Weise beseitige, von oben zu – in ihren Augen das Licht der Sterne".

H. Wutz SJ

GREEN, Julien: *Fernes Land.* Köln: Hegner 1966. 265 S. Lw. 17,80.

Dieser Band schließt die Jugenderinnerungen Greens ab. Der junge Student erlebt in Charlottesville, der kleinen Universitätsstadt Virginiens, die neue Welt. Ungewöhnliche Offenheit und zugleich reservierte Diskretion sind wiederum charakteristisch für Greens interessante Darstellungsweise. Er gibt hier Einblick in die Welt des jungen Mannes, dessen Ideen sich zu konsolidieren beginnen. Wie für das Kind, so ist auch für den Studenten eine tiefe Religiosität kennzeichnend, die Zeugnis davon gibt, wie ernst der junge Mensch sein Verhältnis zu Gott nimmt, wenngleich manches von weniger erleuchtetem Eifer zu sprechen scheint. Daneben tritt immer mehr ein Streben zutage, das ihn in einen tragischen Konflikt hineinführt: die unbegreifliche, stets

zunehmende Macht, die der Anblick schöner junger Männer auf ihn ausübt. Obschon der junge Mensch dadurch oft bis ins Innerste aufgewühlt wird, liegt über diesen Lebenserinnerungen dennoch etwas wunderbar Beruhigendes: hier spricht ein Mensch, der in den Wechselfällen des Lebens gereift ist und die Mitte seines Lebens gefunden hat. *K. Plötz SJ*

CESBRON, Gilbert: *Du bist du, Isabelle.* Roman. Freiburg: Herder ²1966. 284 S. Lw. 19,80.

Unabänderliche Gegebenheiten im Leben eines Menschen werden oft eine so drückende Last, daß der Mensch den Glauben an die Sinnhaftigkeit des Lebens verliert. Er will der Sinnlosigkeit ein Ende machen, indem er sein eigenes Leben auslöscht. Isabelle, die Hauptfigur dieses Romans, hatte diesen Weg beschritten. Es war ein mißglückter Versuch. Die Rückkehr ins Leben bedeutet erneut Kampf gegen eine feindliche Umwelt, das Aushalten der Einsamkeit, das Sehnen nach Erfüllung in der Liebe, an die sie für sich nicht glauben kann, weil sie die schon seit Kindheit verspottete, häßliche Isabelle ist. Haß und Verbitterung ergreifen immer mehr von ihr Besitz. Eines Tages aber begegnet sie unter seltsamen Umständen dem schon im Kindesalter zum Krüppel gewordenen Tannoire. Das Gespräch mit ihm öffnet Isabelle die Augen: sie hatte sich bisher in ihre Häßlichkeit verbohrt, sie hatte daran „geglaubt" – „und leider zählt eben nur das", so belehrt sie Tannoire. Seiner verständigen Rede setzt sie ihre eigenen Thesen entgegen: Jeder ist allein, „absolut allein, eingeschlossen in sein Unglück". Aber sie sollte noch erfahren, daß „nur die Liebe verwandelt, nur die Liebe, nicht die Liebe, die man empfängt, die man schenkt". Was in diesem wesentlichen Dialog angeklungen war, sollte für Isabelle Wirklichkeit werden in der Begegnung mit Hervé, in dessen Nähe sie eine „unendliche Sicherheit" verspürt. Von ihm erhält sie den Mut, schließlich sich selbst so zu nehmen, wie sie ist, da er selbst ihr die „einzige Definition der Liebe und zugleich die einzige Antwort auf die Häßlichkeit" gibt: Du bist Du. *K. Plötz SJ*

MAGIERA, Kurtmartin: *Befragung um Mitternacht.* Zwölf Geschichten. Frankfurt: Knecht 1966. 166 S. Lw. 11,80.

In diesem Bändchen legt Magiera eine Reihe kurzer Erzählungen vor, die wie anspruchslose Bagatellen anmuten, aber menschlich tief empfunden sind. Mannigfaltig wie das Leben selbst sind die anklingenden Themen: frühe Studentenliebe, Erfahrungen bei einer Auslandsreise, Glück und Weh eines Gastarbeiters, das kleine Glück eines verwachsenen Mädchens, der flüchtige Theologiestudent, die Heimatlosigkeit des Zigeunerjungen, und immer wieder der auf sein Renommee bedachte, feige, verantwortungsscheue Mensch, der sich mit den Dingen nicht beschmutzen will. Mit wenigen, beinahe sorglos hingeworfenen Strichen zeichnet Magiera treffend Menschen und Situationen. Der Stil, durch kurze, prägnante Sätze gekennzeichnet, paßt sich trefflich dem Inhalt an.

„Befragung um Mitternacht" heißt die letzte Erzählung, die dem Band den Titel gab. Sie ist ein kleines Kunstwerk im Aufbau, mit einer Fülle von Andeutungen, die man beim ersten Lesen vielleicht nicht wahrnimmt. Im ganzen ein liebenswürdiges Bändchen, das man gern in die Hand nimmt, um ernste und heitere Seiten des Lebens zu entdecken.

K. Plötz SJ

ESTANG, Luc: *Mögen diese Worte meine Antwort sein.* Köln: Hegner 1965. 327 S. Lw. 19,80.

Man ist überrascht, hinter diesem im Deutschen etwas umständlich klingenden Titel eine Handlung von solcher Aktualität zu finden. Estang greift hier eine Problematik wieder auf, die ihn schon an anderer Stelle beschäftigt hat. „Das Glück und das Heil" nannte er das frühere Werk, als dessen Fortsetzung der vorliegende Roman bezeichnet werden kann. Die Hauptgestalten sind dieselben.

Octave Coltenceau war aus seiner Ehe mit Alice ausgebrochen. Die Hintergründe dafür werden in der Sicht der beiden Hauptakteure freigelegt. Durch Marie-Laure, seine Geliebte, hat er das Glück und die Last der Liebe erfahren. Die echte, persönliche Liebe, die den

ganzen Menschen, im geistig-seelischen wie im körperlich-sinnlichen Bereich umgreift, hat er durch sie kennengelernt. Das kommt ihm in der Reflexion nach ihrem Tode, den sie selbst aus Liebe zu ihm über sich verhängt hat, klar zum Bewußtsein. Das Opfer ihres Lebens hilft ihm schließlich, den Weg zur Ordnung wieder zurückzufinden. In der Begegnung mit einem verständigen Priester entdeckt er aufs neue die Wahrheiten seines Glaubens, die er zwar schon immer gewußt hat. Schließlich findet er sich als Büßer vor Gott. Hier wird einsichtig, weshalb Estang diesem Roman den Titel „Que ces mots répondent" gibt. Das Wort ist T. S. Eliots Dichtung „Ash-Wednesday" entnommen. Mit der Rückkehr Octaves zu Alice ist das Problem noch nicht zur endgültigen Lösung gebracht. Die volle Harmonie erwächst erst aus dem Mut zur restlosen Offenheit zueinander.

K. Plötz SJ

Lyrik

Rilke, Rainer Maria: *Werke in drei Bänden.* Einleitung von Beda Allemann. Frankfurt: Insel 1966. 1666 S. Lw. 36,–.

Die dreibändige Rilke-Ausgabe, die zum 40. Todestag des Dichters in den „Büchern der Neunzehn" erschienen ist, beantwortet die Frage „Was bleibt?" für das seit Jahren abgetane Werk Rilkes überzeugend positiv. Auch für einen Studenten der Germanistik würde diese Auswahl genügen. Sie ist der Ausgabe der „Sämtlichen Werke" im Insel-Verlag, vom Rilke-Archiv herausgegeben, deren Text Ernst Zinn besorgte, entnommen.

Der erste Band enthält die Gedichtzyklen, der zweite Band verstreute und nachgelassene Gedichte, ferner alle Gedichte in französischer Sprache und alle Gedichtübertragungen aus fremden Sprachen. Der dritte Band bringt Prosa, darunter die für Rilkes Inspiration, innere Welt und dichterisches Bewußtsein so wichtigen Kleinschriften „Erlebnis I und II", „Urgeräusch" und „Puppen". Der Gebrauch der drei Bände wird sehr erleichtert durch ausführliche Register und eine Zeittafel.

Die Rechtfertigung dieser Rilkeausgabe versucht der Basler Germanist Beda Allemann in einer sorgfältigen und ausführlichen Einleitung zu geben, die den ersten Band eröffnet. Von der frühen Lyrik der leicht gesagten Worte bis zu den letzten Zyklen der Gedichte in französischer Sprache und zu den Versen, die im Sagen das Unsagbare tragen oder umschließen und es so erscheinen lassen, wird das Werden der Gestalt Rilkes und seines Werkes sehr umsichtig, oft knapp, aber treffend in vielfachem Zusammenhang gezeigt, entsprechend der heutigen Weise literarhistorischen Deutens. Dabei wird die bleibende Bedeutung Rilkes als Gestalt eines „historischen Übergangs" des dichterischen Sprechens in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gesehen.

Der Auftrag, unter dem Rilke immer stand (und litt), die sagbare und die unsagbare „Wirklichkeit" ins „reine Dauern" zu verwandeln, das Thema der Duineser Elegien, wird übersehen. Darum kann der Seinszusammenhang der „Duineser Elegien" und der „Sonette an Orpheus", die in so dichter Nähe zueinander stehen, nicht gesehen werden. Die Frage nach dem letzten, eigentlichen Sinn allen Daseins und die vielfachen Versuche, diese Frage zu beantworten, scheint uns das Bleibende im Werk Rilkes, das auch dem Wandel der sprachlichen Aussage zugrunde liegt. Zu diesem Werk aber gehören auch Rilkes Briefe. Darum sollten auch sie in den „Büchern der Neunzehn" eine Ausgabe bekommen.

H. Kreutz SJ

Nelly Sachs zu Ehren. Gedichte, Beiträge, Bibliographie. Hrsg. vom Suhrkamp-Verlag. Frankfurt: Suhrkamp 1966. 241 S. Lw. 24,–.

Nach der gleichnamigen Festschrift zum 70. Geburtstag der Dichterin (Frankfurt 1961) ist dies die größere zweite zum 75. Geburtstag. Wichtiger als die Gedichte für Nelly Sachs sind für den literarisch Interessierten

die interpretatorischen und biographischen Beiträge. Die Bibliographie von Berendsohn ist die bisher umfassendste. Nochmals abgedruckt ist die wichtige Laudatio von Werner Weber anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels. Entbehrlich wären die beiden Text-Montagen aus Versen der Dichterin; Zugeständnis an modischen Umgang mit Dichtung.

Von Olof Lagerkrantz, Chefredakteur einer der größten schwedischen Tageszeitungen, „Dagens Nyheter", und seit langen Jahren mit Nelly Sachs bekannt, erfährt man über das Verhältnis der jüdischen Dichterin zu Christus. Sein Name und seine Leidensgestalt begegnen wiederholt in ihren Versen. Nach dem Zeugnis von Lagerkrantz ist für Sachs Christus nicht der Gottmensch und Erlöser der ganzen Menschheit, sondern ein an vorderster Stelle Mit-Leidender und Mit-Erlösender. Schon vor dem Einfluß der jüdisch-mystischen Kabbala (Gershom Scholems Buch „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen" wurde für sie wichtig) lernte die Dichterin die Schriften Jakob Böhmes kennen. – K. Hamburger appliziert in ihrem Beitrag ihre These vom „existentiellen lyrischen Ich". Dessen intensives Transzendieren erkennt sie bei N. Sachs als lyrische Grundhaltung. J. P. Wallmann geht in seinem Beitrag dem durchgehenden Engel-Motiv in den Gedichten nach (es ließe sich noch weiter verfolgen, z. B. „Engel auf den Urgefilden", Gedichte 145). H. Geißner und G. Dischner zeigen das Thematischwerden der Sprache, ihr Benennen der Rätsel und ihren rettenden Umgang mit dem Verlorenen. Bedeutende Beiträge zu den fast unbekannten szenischen Dichtungen der Lyrikerin stammen von S. Melchinger, K. Wünsche, J. Drewitz. W. Steffens, der das Mysterienspiel „Eli" komponierte, berichtet über seinen Umgang mit dem Text.

Die Festschrift ist für jeden, der sich mit Nelly Sachs beschäftigt, wichtig. Von drei Mitarbeitern sind in Bälde Bücher zu erwarten: von Berendsohn eine mehr biographisch ausgerichtete Arbeit (im Verlag Josef Melzer), von Lagerkrantz eine Arbeit über die Lyrik (edition suhrkamp), von K. Wünsche eine über die szenischen Dichtungen. Interpretationen einzelner Gedichte, die Zeile für Zeile, Strophe für Strophe ihr Verstehen des schwierigen Textes vorlegen, scheint es noch kaum zu geben. Indessen hat im Hintergrund die Auseinandersetzung um die Deutung von Person und Werk (nicht unähnlich der um Dag Hammarskjöld) bereits begonnen. Den einen ist der Ton der Gedichte zu religiös, Aussage und Sprache modernen Ansprüchen zu wenig konform. Andere wehren sich nur gegen eine religiöse Überinterpretation (wobei ähnlich wie bei Hölderlin zu fragen ist, ob und wie weit dies überhaupt möglich). Das Unbehagen einiger Literaturbischöfe beginnt durchzusickern: die Dichtungen der Nelly Sachs passen in keines der gemünzten und in Umlauf gesetzten literarischen Programme. *P. K. Kurz SJ*

Doppelinterpretationen. Das zeitgenössische deutsche Gedicht zwischen Autor und Leser. Hrsg. u. eingeleitet von Hilde Domin. Frankfurt und Bonn: Athenäum 1966. 365 S. Paperback 19,80.

Ähnlich wie der zeitgenössische Roman wird auch das zeitgenössische Gedicht mehr auf der Stufe der Kritik und der Reflexion als auf jener der Poesie und des naiv anschauenden Erlebens geschrieben. Deshalb bedarf das zeitgenössische Gedicht in stärkerem Maß interpretierender Erhellung. Die Herausgeberin hat ihrem Band einen Essay „Über das Interpretieren von Gedichten" vorangestellt und ihre Auswahl mit einem Rechenschaftsbericht begründet. Im Essay betont sie den „Atem" als „Medium des Gedichts", das Spannungsverhältnis aus Erregung und Abstand, Identifikation und Intellekt. Hier wäre, wenn schon zitiert wird, Ahnherr Goethe zu erwähnen.

Die Auswahl von dreißig Gedichten plus eines eigenen ist repräsentativ gemeint, bis auf Mader und Rochow Angehörige der literarischen Prominenz, der auch ein Großteil der Kritiker zugehört. Die Gedichte reichen von Lavant und Busta über so heterogene Autoren wie Enzensberger und Nelly Sachs zu den Textern Heißenbüttel und Bense.

Mehr ein Feld als ein „Fächer" – es sei denn, die Sprache selbst halte ihn in der Hand. Einer der stärksten Lyriker, Celan, fehlt.

Der Titel verheißt „Doppelinterpretationen". Allein Arp, Bachmann, Grass, Eich, Lavant, Sachs ließen sich auf eine Selbstinterpretation nicht ein. Bobrowski ist vorher gestorben. Manchen Autoren (Busta, Kaschnitz, Enzensberger, Domin, Piontek, Keller, Fried) sind hervorragende Selbstinterpretationen gelungen. In anderen Fällen führen die Fremdinterpretationen weiter. Die Gegenüberstellung Selbstdeutung – Fremdinterpretation ist im Höchstmaß geglückt bei Huchel/Mayer, Piontek/Politzer, Domin/Gadamer, Keller/Hilty, Fried/Roß, Meckel/Heckmann. Eine der mißlungensten Deutungen: die Bieneks über das Gedicht von Nelly Sachs „Auf der Flucht". Ein Beispiel für schlimmen Jargon, für das Gerede vom „Verlust jeglicher Selbstverständlichkeit" und vom „Stenogramm der Erschütterung" Wondrascheks Interpretation des Gedichts „Früh im Jahr" von Walter H. Fritz. Benses Text ist weder ein Gedicht, noch das Statistische und Topologische eine Interpretation. Im ganzen sind die „Doppelinterpretationen" „eine Sonderveranstaltung für den raffinierten Leser" und eine Hilfestellung, eine Lockspeise für den Anwohner der Bannmeile. *P. K. Kurz SJ*

Literaturgeschichte

Thomas Mann. Eine Chronik seines Lebens. Zusammengestellt von Hans BÜRGIN und Hans-Otto MAYER. Frankfurt: S. Fischer 1965. 284 S. und 8 Bildtafeln. Lw. 29,50.

Die beiden Verf. machten sich als Th. Mann-Kenner bereits einen Namen, der Schweizer Studienrat Bürgin mit seiner umfassenden Th. Mann-Bibliographie (Frankfurt 1959), der Düsseldorfer Buchhändler Mayer als privater Th. Mann-Sammler. Sie legen hier eine zugleich exakte und übersichtliche Chronologie von Leben und Werk vor. Die persönliche Auseinandersetzung erscheint zurückgedrängt zugunsten des Werkes. Daten werden mit dem Entwicklungsgang der Arbeiten, Studien und Vorträge Th. Manns verbunden. Die Entstehungsgeschichte der Werke und der Prozeß der Auseinandersetzung mit Werk und Umwelt – mit Literaten, Presse, Publikum, nicht zuletzt mit Deutschland – werden durch Selbstaussagen aus Briefen und Schriften, manchmal auch durch Äußerungen von Zeitgenossen, sowohl belegt wie beleuchtet. Für jede studienmäßige Beschäftigung mit Th. Mann, auch für Lehrer-Bibliotheken, ist das Werk unerläßlich. *P. K. Kurz SJ*

BAUMGART, Reinhard: *Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns.* München: Hanser 1964. 231 S. Paperback 14,80.

Seit Thomas Mann Gegenstand der Literarhistorie wurde, beschäftigte man sich auch mit seiner Ironie. Erich Heller gab seinem bekannten Thomas Mann-Buch (Frankfurt 1959) den Untertitel „Der ironische Deutsche". Die vorliegende Studie Baumgarts ging, noch zu Lebzeiten Th. Manns, aus einer Freiburger Dissertation hervor. Baumgart war später mehrere Jahre Verlagslektor in München. Er hat inzwischen Romane und Erzählungen veröffentlicht, schreibt Literarkritik und lebt als freier Schriftsteller.

Baumgart versucht hier, den Begriff des Ironischen aus den Werken Thomas Manns selbst zu erfassen und Erscheinungsformen der Ironie zu zeigen. „Grundbedingung der Mannschen Prosa bleibt auf immer ihr Abstand zur Wirklichkeit", ihre „kritische" und „ironische Distanz" (22). Des Verf.s Methode ist eine hermeneutische, seine Absicht eine interpretatorische. Er ist der Strukturanalyse der fünfziger Jahre verpflichtet. Eine nicht unwichtige Hypothese legt er allerdings zugrunde, nämlich „daß die Ironie Th. Manns im wesentlichen nicht absoluter Selbstausdruck ihres Schöpfers ist, sondern der formalen Fassung seiner Werke und damit auch der Selbstdeutung ihrer Problematik dient" (81). Weil „werkgebunden", ist diese Ironie dann auf ihren „Funktionswert" im jeweiligen erzählerischen Werk zu befragen. Greift das

ironische Prinzip auf die Form selbst über, entsteht eine Ironie zweiter Potenz, eine Ironie nicht nur gegenüber Inhalten, Erkenntnissen und Aussagen, sondern gegenüber der Form selbst. Diese Form der Ironie nennt man Parodie. Parodie ist bei Th. Mann nicht so sehr spielerischer oder spöttischer Zweifel am Erzählen und an der zugrunde liegenden Wirklichkeit des zu Erzählenden als die Möglichkeit des späten Erzählers gegenüber einer vorgegebenen Fabel. Dem „Joseph-Roman", dem „Dr. Faustus", dem „Erwählten", dem „Hochstapler Felix Krull" liegen vorgegebene Fabeln und Verhaltensmodelle zugrunde. Sie können nicht mehr biblisch, Hartmannisch oder Goethisch erzählt werden. Parodiert – nicht karikiert („Felix Krull") und verspottet – wird das zugleich begnadete und kluge In-Spuren-Gehen der mythisch gründenden und von Th. Mann ins modern Psychologische umfunktionierten Joseph-Gestalt. Parodiert wird das typisch dämonisch deutsche Künstlertum im Dr. Faustus. Parodiert wird auch die Antinomie von Schuld und Gnade in der Gestalt des schicksalhaft schuldig gewordenen und märchenhaft erhöhten mittelalterlichen Mönchs Gregorius. Th. Manns Ironie ist eine hoch bewußte und intellektuelle Spätform des Erzählens. Seine Ironie will die Spannung zwischen Leben und Geist distanzieren, entschärfen, aushalten. Sie will zwischen den großen beiden Antipoden Nietzsches vermitteln, eine das Leben und seine Wirklichkeit bejahende Ironie sein.

Baumgart hat einen sehr bedeutenden Beitrag zur Analyse der ironischen Formen bei Th. Mann geleistet. Er zeigt sie sogar in den Essays. Daß Th. Manns Ironie dem Humor nahe steht (im Gegensatz zur mehr satirischen Ironie seines Bruders Heinrich Mann), hat Käte Hamburger ausdrücklich gezeigt (München 1965). Schade, daß Baumgart die wichtige Arbeit von Beda Allemann über „Ironie und Dichtung" (Pfullingen 1956) in die Buchfassung seiner Studie nicht einbezogen hat. Die Frage gar nach der „Theologie der Ironie", die E. Heller ausdrücklich stellt, lag, ebenso wie eine Beurteilung dieser Ironie, außerhalb Baumgarts Fragestellung.

P. K. Kurz SJ

FRICK, Sigisbert: *Heinrich Federer.* Aus seinem Leben und Werk. Eine Anthologie. Rex: Luzern 1966. 338 S. Lw. 15,80.

„Anthologie" ist ein bescheidener Untertitel für diese repräsentative Auswahl von Erzählungen, Briefen und Gedichten zum 100. Geburtstag Heinrich Federers. „Kompendium" wäre das rechte Wort für diesen geschlossenen Überblick, der dem Außenstehenden eine Ahnung vom Reichtum des befreienden Lebens innerhalb des katholischen Glaubens vermittelt und der dem Kenner Heinrich Federers Hilfen zu einem tieferen wissenschaftlichen Studium an die Hand gibt. – Wer die heilenden Kräfte kennt, die in einem ursprünglichen Erzählertalent für den ortlos und einsam gewordenen Menschen der modernen Massengesellschaft bereit liegen, wird dem Urteil Alois Stockmanns über Heinrich Federer zustimmen: „Die Wirkung mancher seiner Schriften auf die Leser glich denn häufig der des Priesterwortes."

K. Neumeier SJ

BERGENGRUEN, Werner - SCHNEIDER, Reinhold: *Briefwechsel.* Hrsg. von N. Luise Hackelsberger-Bergengruen. Freiburg: Herder 1966. 157 S. Lw. 16,80.

Selten hat ein Briefwechsel die Größe und Bedeutung eines eigenen literarischen Werkes, so daß er Dokument der Dichtungsgeschichte wird und damit seine Herausgabe rechtfertigt. Der vorliegende ist erst vom Werk beider Briefschreiber her verständlich und gibt an manchen Stellen Erklärungen und Hinweise für dessen Deutung. Beide waren – wie es heute heißt – „engagierte" Dichter, nicht weil sie das Engagement von vornherein als wesentlich für ihr Schreiben ansahen, sondern weil beide durch ihre Zeit und ihr Schicksal engagiert wurden. Bergengruen, der Baltendeutsche, der immer unterwegs ist, bis er Rom als neue und weitere Heimat findet. Reinhold Schneider, der lebenslang durch Krankheit und Lebensmelancholie, aber auch durch die Geschichte Europas Belastete, der Geschichte als Spannung von Macht und Gnade erfährt und zu deuten versucht. 1933 begegnen sich beide zum ersten Mal. Bis 1942 sind nur Ber-

gengruens Briefe erhalten. An Schneiders 50. Geburtstag schenkt der zehn Jahre ältere Bergengruen das „Du" der Freundschaft. Beide tauschen ihre Werke aus. Die Reflexe der Tyrannei, des Krieges, der Ausbombung, der Heimatlosigkeit, Ende und neuer Anfang zucken durch die Briefe. Der gemeinsame religiöse Glaube ist Halt und in allem immer wieder neuer Auftrag.

Heutige Leser, die nicht mehr Zeitgenossen der beiden Briefschreiber waren, werden oft lesen – und doch nicht verstehen. Ein Drittel des Buches sind Reden und Aufzeichnungen Bergengruens über Reinhold Schneider, ein Essay Schneiders über Bergengruen, ein Nachwort der Herausgeberin über beide und sehr knappe biographische und bibliographische Anmerkungen. Erst einem Leser, der die Werke beider Briefschreiber gut kennt, wird ihr Briefwechsel ergiebig sein. *H. Kreutz SJ*

Soziologie

HOEFNAGELS, Harry: *Soziologie des Sozialen.* Einführung in das soziologische Denken. Essen: Driewer 1966. 285 S. Kart. 14,80.

In der richtigen Erkenntnis, daß es keine bessere Einleitung in eine Wissenschaft gibt, als mit den Einzuführenden jene Wissenschaft sogleich zu treiben, hat H. ein Werk geschrieben, das mehr ist als eine Einführung. Die Fachsprache in Allgemeinverständlichkeit ummünzend, die unumgängliche Auseinandersetzung mit der französischen (Hoefnagels ist Schüler Raymond Arons), amerikanischen und deutschen Soziologie (Schelsky, Dahrendorf und die Frankfurter Schule) in die ausführlichen Anmerkungen verweisend, gibt Hoefnagels wie nebenbei einen Überblick über den Stand der gegenwärtigen Soziologie, indem er vor allem darstellt, was er selbst als eigentlichen Gegenstand der Soziologie versteht, „das Soziale", und indem er in der Reflexion auf diese Darstellung seine eigene Methode demonstriert: „Daß wir nicht gezwungen waren, zwischen individualisierender oder generalisierender und zwischen wertfreier und wertender Wissenschaft zu wählen". Vielmehr – und damit befindet sich Hoefnagels in Übereinstimmung mit der gegenwärtig philosophisch haltbaren Methodenlehre – ist er von dem Gedanken ausgegangen, „daß nur der Versuch, das zu studierende Objekt in den Griff zu bekommen, lehren kann, mit welchen Methoden man sich ihm nähern muß" (246). Die Fülle der Einsichten in die soziale Wirklichkeit, die uns Hoefnagels vermittelt, spricht sowohl für seine Methode wie dafür, daß er im „Sozialen", wie er es versteht, in der Tat das Schlüsselobjekt der Soziologie erfaßt hat. So vage und umstritten Definitionen des „Sozialen" auch ausfallen mögen, die gemeinte Wirklichkeit entfaltet er mit überraschender Deutlichkeit etwa in den Kapiteln „Die dem Sozialen eigene Entwicklung", „Macht und Recht", „Gruppenbildung und Gemeinschaftsleben", „Das Problem der menschlichen Umgangsformen", „Soziale Ungleichheit und gesellschaftliche Gleichwertigkeit", „Freiheit und soziale Gebundenheit". Wer wissen will, wie sehr das Soziale unser Leben bestimmt, und wie die Einsicht in diese Tatsache unseren Alltag zum Besseren hin verändern kann, dem sei dieses Werk empfohlen, das H. J. Helle als Fachmann mustergültig aus dem Niederländischen übertragen hat.

G. Schiwy SJ

BAHRDT, Hans Paul: *Wege zur Soziologie.* München: Nymphenburger Verl. 1966. 294 S. (Sammlung Dialog. 10.) Paperb. 14,80.

Der Ordinarius für Soziologie in Göttingen legt diese aus einer Fernsehvorlesung entstandene „Soziologie für Nichtsoziologen" (16) vor, damit der Laie „richtig soziologisch fragen kann und sich durch die richtige Art des kritischen soziologischen Fragens besser in der sozialen Umwelt orientieren kann" (19). Vorbildlich exemplifiziert Bahrdt dieses

soziologische Denken an aktuellen Themen wie Bevölkerungsexplosion, Wandlungen der Familie, Machtstrukturen, Demokratie als Bildungs- und Informationsproblem u. a. m. Obgleich er Soziologie nicht als Normenwissenschaft versteht und den grundsätzlichen Unterschied zwischen Soziologie und Politik bejaht, vertritt er eine engagierte Soziologie. Dabei ist seine Kritik an den Stereotypen einer Familiensoziologie (Kleinfamilie, Funktionsverlust der Familie, 88 ff.) und an den Prognosen des frühen Marxismus (106, 146) bedenkenswert, wenn auch der Text über den Bildungsnotstand (192 ff.) zu „journalistisch" geraten ist. – Ein ausführliches Literaturverzeichnis über die gesamte Soziologie gibt dem Buch in der Tat den Wert einer „Soziologie für Nichtsoziologen". *R. Bleistein SJ*

PLESSNER, Helmuth: *Diesseits der Utopie.* Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie. Düsseldorf, Köln: Diederichs 1966. 240 S. Lw. 22,–.

Aufgabe der Kultursoziologie ist, die Strukturgesetze und Sinnbeziehungen zu erforschen, die in den einzelnen Kulturen deren verschiedene Gebiete miteinander verbinden. In den hier gesammelten Aufsätzen soll dies ohne Festlegung auf ein aprioristisches System geschehen; es soll auch vermieden werden, das ohne weiteres zu verallgemeinern, was für eine Kultur oder Epoche gilt. Denn diese Beziehungen folgen nicht naturhaften Notwendigkeiten, sondern sind geschichtlich bedingt. So bestand zwar immer ein Unterschied zwischen den Generationen; aber er war nicht so bewußt wie in der letzten Zeit. „Das offensive Generationsbewußtsein gehört zu einer glaubenslosen, agnostischen und nach Glauben hungernden Jugend" (83); neuestens wird hingegen Situation wichtiger als Generation (82). Ähnlich steht es um die Geschichtlichkeit oder um die Emanzipation der Macht. In den Beziehungen zwischen den einzelnen Gebieten einer Kultur gehen die Ursächlichkeiten nicht von einer Seite allein aus. Geistige und wirtschaftliche Seiten bilden gleichursprüngliche Seiten eines Systems (126). Man darf wohl sagen, daß dies darin liegt, daß die Kultur jeweils ein Ganzes ist, das aus der menschlichen Geistigkeit und Freiheit hervorgeht und daß darum alle Gebiete einer Kultur in ihren Strukturen einander ähnlich sind. Darum bestehen sinngesetzliche Beziehungen zwischen der Gesellschaftsform und dem Wissenstypus wie auch der Kunst; auch der heutige Sport ist ein Abbild der industriellen Welt (170). Ein Wesenszug des Menschen in allen Kulturen liegt darin, daß er sich veräußerlichen muß. Das deutsche Denken neigt vielfach dazu, darin den Grund der Selbstentfremdung zu sehen. Aber das ist falsch. Die menschliche Art zu sein ist wesentlich mit dem Organismus verklammert (239), und der Mensch muß streben, im Innern wie im Äußern er selbst zu werden; aber er ist dabei „ein Wesen, das sich nie einholt" (32); auf die letzten Gründe dafür wird nicht eingegangen (vgl. diese Zschr. 151 [1953] 401–411: Selbstentfremdung). – Die Ausführungen sind sachlich und klar und berühren die verschiedensten Gebiete der heutigen Industriegesellschaft und der vorhergehenden Periode. *A. Brunner SJ*

RIESMAN, David: *Wohlstand wofür?* Essays. Frankfurt: Suhrkamp 1966. 451 S. Kart. 19,80.

Riesman wurde berühmt durch sein Buch „Die einsame Masse". Darin ging er den Veränderungen nach, die sich aus dem Wandel von der Produktions- zur Konsumgesellschaft für den amerikanischen Nationalcharakter ergaben. In der nun vorliegenden deutschen Essay-Sammlung wird dieser Wandel unter immer neuen Aspekten betrachtet. Als Faktum werden die USA als eine „Gesellschaft im Überfluß" vorausgesetzt, der sich immer unausweichlicher das Problem stellt, diesen Wohlstand sinnvoll zu integrieren und sich der Implikationen der Überflußsituation bewußt zu werden. In den 17 Essays, die in den Jahren 1953–61 entstanden, spannt sich der Bogen von Freizeitproblemen über Autos, Vorstädte, Erziehungs- und Bildungsfragen bis zur Deutung individuellen Schicksals wie kollektiver Traditionen. All das wird unter amerikanischem Blickwinkel abgehandelt, jedoch

niemals provinziell oder mit bloß nationaler Akzentgebung.

Wer dem Autor zu folgen sich bemüht, was durch die holperige Übersetzung, die der Brillanz von Riesmans Gedanken streckenweise unwürdig ist, nicht gerade leicht gemacht wird, erfährt Anregung, Bereicherung und Weitung des Horizonts. R. beeindruckt durch umfassendes Wissen in den verschiedensten sozialwissenschaftlichen Disziplinen, seine Fähigkeit, Theorie und Empirie zu vereinen, seine Beobachtungs- und Beurteilungsgabe, sowie die Selbstverständlichkeit, mit der er seine Thesen und Vorschläge als vorläufige darlegt.

Manches stellt sich in der Sicht der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts natürlich anders dar. Dem Zug in die Vorstädte scheint eine gewisse rückläufige Bewegung zu folgen. Die „wohltemperierte Generation" der Collegestudenten wurde von einer die Nation revolutionierenden Studentenschaft abgelöst, die nichts weniger als wohltemperiert ist. Die Applizierung der Typologie der „Einsamen Masse" auf vorliterale, transitorische und postliterale Kulturen im Einflußbereich der Massenmedien wirkt zu gekünstelt, wenn auch die Bedeutung dieses Einflusses selbst nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, wie die jüngsten Arbeiten McLuhans deutlich machten. Leider wurde der deutschen Ausgabe der letzte Aufsatz der amerikanischen Ausgabe (The Study of National Character) nicht beigefügt, der für den mit der amerikanischen Szene weniger vertrauten Leser ein Schlüssel zu Riesmans Thema, Objekt und Methode hätte werden können. *R. Iblacker SJ*

Deutsche Gesellschaft im Wandel. Hrsg. von K. M. Bolte. Opladen: Leske 1966. 361 S. Geb. 19,80.

In der Reihe B der „Beiträge zur Sozialkunde" über Struktur und Wandel der Gesellschaft erschienen bisher vier Hefte; sie wurden jetzt, mit einer Einführung und einem Register versehen, in einem Band herausgebracht.

Die Kapitel „Der gesellschaftliche Aspekt menschlicher Existenz", „Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart", „Struktur und Entwicklung der Bevölkerung", „Großstadt und Dorf als Typen der Gemeinde", „Soziale Schichtung der Bundesrepublik Deutschland" zeichnen sich aus durch eine präzise Begrifflichkeit, durch eine übersichtlich gegliederte, informierte Behandlung der Probleme, durch die Verarbeitung der vorliegenden Literatur (sichtbar in vielen Tabellen) und durch ein ausgeglichenes Urteil in strittigen Fragen. Wenn für eine Neuherausgabe Wünsche zu äußern sind, dann diese: Könnte man nicht eine einheitliche Zitationsweise in den Anmerkungen handhaben, die das Nachschlagen im Literaturverzeichnis überflüssig macht? Könnten nicht die Verweise zwischen den einzelnen Heften im Hinblick auf die Seitenzahl der Buchausgabe korrigiert werden?

In der Frage der Werte und deren Erkenntnis (vor allem 63) wird offensichtlich einem Intellektualismus gehuldigt. Werterkenntnis hat ebensoviel mit dem Affektiv-Intuitiven zu tun wie mit dem Intellekt. Im Kap. II, wo von Kulturkritik die Rede ist, sollten mehr die Werke von Philosophen (Jaspers, Guardini) und Zeitkritikern (Hendrik de Man, Muthesius) zur Sprache kommen. – In der Frage des Bevölkerungsproblems wird die Stellungnahme der katholischen Kirche sachlich berichtet. Die Beschlüsse des II. Vatikanum machen hier nur kleine Korrekturen notwendig. Es sei in diesem Zusammenhang auf die Studienwoche der Hochschule St. Gallen 1963/64 über „Das Wachstum der Weltbevölkerung" verwiesen (vgl. diese Zschr. 177 [1966] 479). – Das Buch und die einzelnen Hefte können Lehrern der Sozialkunde und Studierenden nur empfohlen werden. *R. Bleistein SJ*

Francis, Emerich: *Ethnos und Demos.* Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin, München: Duncker & Humblot 1965. 410 S. Lw. 62,80.

In einer Zeit des virulenten Nationalismus gewinnt ein Buch über „Ethnos und Demos" besondere Bedeutung. Die Sammlung von Aufsätzen – in den vergangenen 30 Jahren geschrieben und größtenteils in Nordamerika publiziert – versucht von unterschiedlichem

wissenschaftsgeschichtlichem Hintergrund her das Problem der Volkstheorie darzulegen.

Zuerst werden die Begriffe „Volk" (die allgemeine anthropologische Realität des Volkes = ethnos), „Nation" (der historische Typus der Nation als Träger des Staates = demos), „Volksgruppe", „Minderheit", „ethnische Gebilde" präzise geklärt. Damit legt der Verfasser die Voraussetzungen, um an die Probleme der Minderheiten-Forschung in Amerika herangehen und um die ethischen Gebilde in die Soziologie überhaupt einordnen zu können. Drei Beiträge aus der empirischen Forschung berichten über die rußlanddeutschen Mennoniten in Manitoba, über die spanischen Bergbauern in Neumexiko und endlich über katholische Aufklärung und nationale Bewegung (Bernard Bolzano, Antonio Martinez).

Selbst wenn nicht alle Begriffsdefinitionen und Gedankengänge übernommen werden, hilft das Buch dennoch sowohl den Romantizismus der Volksidee wie das exklusiv nationalstaatliche Denken, das Volk, Staat und Kultur nur als kongruent denken kann, zu überwinden, indem es die verhängnisvolle Vermengung von Sachwissen und Ideologie aufweist. Francis schließt mit seinem Buch sicher eine Lücke in der Soziologie; er behauptet nicht zu Unrecht, daß die Soziologie der ethnischen Gebilde zu einer speziellen Soziologie heranreifen könnte; gelingt dies, so hat er das Seine dazu beigetragen.

R. Bleistein SJ

Massenmedien

SCHNEIDER, Franz: *Pressefreiheit und politische Öffentlichkeit.* Studien zur politischen Geschichte Deutschlands bis 1848. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1966. 350 S. (Politica. 24.) Kart. 19,80.

Während die Untersuchung von Jürgen Habermas über den „Strukturwandel der Öffentlichkeit", vom soziologischen Gesichtspunkt aus geschrieben, den gesamteuropäischen Raum berücksichtigt, während Koselleks „Kritik und Krise" und auch Valjavecs „Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815" den Aspekt der Öffentlichkeit vernachlässigen, will Schneider „die Übersetzung dieser Strömungen in publizistische Impulse, vor allem in jene allmählich sich etablierenden Institutionen des öffentlichen Bürgergesprächs", und das ausschließlich in Deutschland, darstellen (14). Das ist ihm gelungen.

So wenig überraschend die großen Linien der Entwicklung auch sind – vom Übergang der kirchlichen Zensur zu jener im Profanbereich; vom bürgerlichen Räsonnement gegen die Arkanforderung des absolutistischen Hofes bis zur Diskussion über die Kommunikationsfreiheit als Gnadenerweis, Zweckmäßigkeitsprinzip und Menschenrecht; vom Einfluß der napoleonischen „Großmacht Presse" auf das Selbstbewußtsein der deutschen Presse der Befreiungskriege bis zu den reaktionären Beschlüssen von Karlsbad, die erst in der Paulskirche überwunden wurden –, das Verdienst Schneiders liegt in der Sammlung und Darstellung der Details. Wichtige Texte aus den einschlägigen Pamphleten, Zeitungen, Büchern, Gesetzen werden mitgeteilt, darunter manche Neuentdeckung; Dichter, Publizisten, Philosophen (Hegel), Theologen (vor allem beim Zensurproblem!), Politiker, die sich als Vor- oder Bekämpfer der Pressefreiheit einen Namen gemacht haben, kommen zu Wort.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Personenregister dienen der weiteren Information. Bedauerlicherweise fehlt ein Sachregister, so daß mancher eilige Zeitgenosse manche Perle nicht finden wird. Es ist zu hoffen, daß alle, die es mit der Pressefreiheit zu tun haben, zu diesem wichtigen Werk greifen werden, auch wenn es bei der munteren Darstellung des „Baus der modernen Pressefreiheit" (37) stilistisch gelegentlich vom Gerüst fällt.

G. Schiwy SJ

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.

Wer für die gegenwärtige Diskussion über den Verbandskatholizismus oder über die Situation der katholischen Presse in Deutschland solides Material und Anregungen zur Reflexion sucht, oder wer sich über die methodischen Fortschritte innerhalb der Disziplin Publizistik (von der „Systematischen Publizistik" eines Hagemann und Dovifat zur „Funktionalen" von H. J. Prakke) informieren möchte, sei auf diese gründliche Dissertation hingewiesen.

Den alten und neuen Freunden A. Kolpings sei die Schrift empfohlen, weil sie überzeugend darlegt, daß der „Gesellenverein" sein Entstehen und seinen Erfolg vorwiegend der publizistischen Begabung und Tätigkeit des „Gesellenvaters" verdankt. Das ist ein neuer Gesichtspunkt, der um so erstaunlicher ist, als die allgemeine Lage der katholischen Presse zu Kolpings Zeiten ein solches publizistisches Engagement nicht gerade begünstigt hat. Schon damals hat sich das unerleuchtete Wettern gewisser kirchlicher Kreise gegen die „schlechte Presse" (sprich: liberale) auf die Grundeinstellung der Katholiken zur Presse überhaupt und damit auch zur „guten" (sprich: katholischen) verheerend ausgewirkt. Ein krasses Beispiel ist der Feldkurat Lukas, der noch 1867 schreiben konnte: „‚Unsere erste Aufgabe ist nicht einmal die Ausbreitung der guten Presse, sondern das Zurückdrängen der schlechten.' Und als Mittel dazu empfiehlt er, im Beichtstuhl das Zeitunglesen als Sünde zu behandeln" (30). Schmolkes Arbeit ist ein Beitrag zur noch ausstehenden Ideengeschichte der katholischen Presse im 19. Jahrhundert; denn „sie würde so manches auch über das gegenwärtige Verhältnis der katholischen Kirche zu den publizistischen Medien aussagen und möglicherweise sogar Fehlhaltungen und -handlungen aufdecken, die sich gegenüber der Zeit vor hundert Jahren im Prinzip nicht viel verändert haben" (26). *G. Schiwy SJ*

SCHÜTTE, Manfred: *Kirchliche Werbung.* Aufgaben, Ziele, Möglichkeiten. Düsseldorf: Econ-Verl. 1966. 188 S. Lw. 15,–.

Der Verf., ein junger Werbefachmann, unternimmt es, die Möglichkeiten und Grenzen einer kirchlichen Werbung abzustecken. Er ist sich bewußt, ein heißes Eisen anzufassen, da sich bei Klerus wie Laien weithin starre Fronten hinsichtlich „kirchlicher Werbung" gebildet haben. Der verhängnisvolle Einfluß der Bücher Vance Packards, Ernest Dichters und Daniel Boorstins erschwert es verantwortungsbewußten Werbeleuten oft, von kirchlicher Seite das für eine fruchtbare Zusammenarbeit notwendige Vertrauen in ihre Ziele und Methoden zu erlangen. Deshalb wird in der Einleitung bereits (mit Recht) schweres Geschütz für die Sache aufgefahren (vgl. 11–21). Daran anschließend wird der Begriff „kirchliche Werbung" präzisiert und gegenüber anderen Begriffen (Propaganda, Institutionelle Werbung, Wirtschaftswerbung, Public Relations, Verkündigung, Mission) abgegrenzt: „Kirchliche Werbung ist ein Teil der religiösen Propaganda. Ihr werden alle Maßnahmen der Kirche zugeordnet, die sie im Bereiche der religiösen Propaganda mit Hilfe der Mittel der modernen Wirtschaftswerbung zur Erreichung ihrer außerwirtschaftlichen Ziele unternimmt. Die kirchliche Werbung kann einige Funktionen der Verkündigung und der Mission übernehmen" (38).

Das zweite Kapitel bietet eine 42seitige Analyse der Situation der Kirchen (Vorurteile gegenüber der Kirche, Nachlassen des Kirchenbesuchs, „Vergreisung der Kirchen", Schwinden der Religiosität, mangelnder Priesternachwuchs), deren Ergebnisse dazu dienen, die Werbeziele der Kirche zu formulieren. Ein kurzes Schlußkapitel behandelt die einer kirchlichen Werbung natürlich, geschmacklich, taktisch und ethisch gegebenen Grenzen.

Den Kern der Sache scheint uns der Autor zu treffen mit seiner nüchternen Betrachtung von Werbung als gesteuerter Kommunikation, behaftet mit allen Schwächen eines solchen Prozesses und deshalb nie fähig, „Allheilmittel" zu werden (vgl. 142/143). Deshalb wundert es den Leser, warum diese Ein-

sicht nicht zum Ansatzpunkt eines den Erkenntnissen einer umfassenderen Kommunikationspsychologie entsprechenden theoretischen Einteilungsschemas benutzt wird. Uns möchte scheinen, daß die der kognitiven Schule verpflichteten Untersuchungen (u. a. über „attitude-change", oder in Maletzkes Terminologie „Attitüden-Veränderung") einer langfristigen Werbestrategie der Kirchen dienlicher sind als die doch weniger weitblickende Taktik motiv-psychologisch bestimmter kommerzieller Werbekampagnen.

R. Iblacker SJ

Gossage, Howard Luck: *Ist die Werbung noch zu retten?* Hrsg. u. übers. v. Barrows Mussey. Düsseldorf: Econ 1967. 276 S. Lw. 20,–.

Gossage gehört mit David Ogilvie zu den enfants terribles der amerikanischen Werbeindustrie. Sein Buch darf man als das theoretische Ärgernis bezeichnen, das er all den vielen praktizierten Ärgernissen, die er seiner Branche gab, nun folgen läßt. Ausgehend von den vielerlei Mißverständnissen, denen die Werbung bei Konsumenten wie Produzenten ausgesetzt ist, glaubt er die Titelfrage nur dann positiv beantworten zu können, wenn die „Werbung nicht als Mittel zur Raum- und Zeitfüllung, sondern als Technik der Problemlösung betrachtet wird" (25). Als conditio sine qua non für eine derartige Änderung fordert er die radikale Aufgabe des bis heute die Branche bestimmenden Provisionssystems. G. spürt keinerlei Hemmung, sich den Zorn seiner Kollegen noch mehr zuzuziehen, indem er – gleichsam mit der linken Hand – an alle möglichen Tabus der Werbeindustrie rührt (Außenwerbung, Dienst gegen Privilegdenken, Kreativität, Verantwortung der Öffentlichkeit gegenüber, Preisgestaltung bei der Massenpresse usw.). Er tut das alles ungemein witzig, mit viel Scharfsinn und einem guten Schuß versnobter Eitelkeit. Manche Kapitel, wie das den Modezeitschriften gewidmete zum Beispiel, sind voll von geradezu aufregenden Einsichten. – Die beigefügten Illustrationen vermitteln einen plastischen Eindruck von Gossages eigener Arbeitsmethode. *R. Iblacker SJ*

ZU DIESEM HEFT

Angelus Häussling arbeitet in der Abtei Maria Laach an liturgiewissenschaftlichen Forschungen und doziert am Liturgiewissenschaftlichen Institut in Trier. In seinem Beitrag führt er Überlegungen weiter, die er in der Neuausgabe von Karl Rahners Schrift „Die vielen Messen und das eine Opfer" begonnen hat (vgl. die Besprechung im Februarheft dieser Zeitschrift S. 157).

Diether Krywalski ist Studienrat in München. Er arbeitet auch in der Erwachsenbildung.

Willibald Götze lebt als Musikschriftsteller in München. Er ist am Orff-Institut der Akademie „Mozarteum" in Salzburg tätig und gibt seit 1960 Gastvorlesungen an der philosophischen Hochschule „Berchmanskolleg" in Pullach bei München.

Walter Kasper

Geschichtlichkeit der Dogmen?

Das Thema dieser Abhandlung ist bewußt mit einem Fragezeichen versehen; es beinhaltet also keine fertige These, sondern eine Frage. Das Ziel ist nicht, für diese Frage eine abschließende Lösung zu geben und eine Antwort zu formulieren, „die man getrost nach Hause tragen kann", sondern die Frage erst einmal in der rechten Weise aufzuschließen und dann ein paar erste Ansätze zu entwickeln für ein theologisch sachgemäßes Verständnis des Dogmas. Es ist gegenwärtig in der Theologie und in der Kirche nicht die Zeit fertiger Lösungen, sondern der Suche nach neuen Lösungsansätzen auf ziemlich neue und ungewohnte Problemstellungen, in die wir uns erst langsam hineinfinden müssen[1].

Deshalb sollen drei Problemkreise behandelt werden: Das Problem der Geschichtlichkeit im allgemeinen, das Problem des Dogmas und das Problem einer sachgemäßen Verhältnisbestimmung von Dogma und Geschichte.

I.

Das Problem der Geschichtlichkeit im allgemeinen

Zu Beginn dieses Jahrhunderts hat der protestantische Theologe und Religionsgeschichtler Ernst Troeltsch die Erwartung ausgesprochen, daß die Begegnung zwischen Theologie und Geschichte in Zukunft noch weit größere Probleme aufwerfen werde als die Begegnung zwischen Theologie und Naturwissenschaft, die zu seiner Zeit die Geister in erster Linie erregte. Die Voraussagen von Ernst Troeltsch haben sich in der Zwischenzeit voll erfüllt. Der Philosoph G. Krüger urteilt: „Die Geschichte ist heute unser größtes Problem. Sie ist es in dem dreifachen Sinne, daß sie zugleich unser dringendstes, unser umfassendstes und unser schwierigstes Problem ist."[2] Wir erfahren in der Gegenwart eine radikale Vergeschichtlichung der gesamten Wirklichkeit. Alles ist im Umbruch und im Wandel begriffen; es gibt kaum mehr etwas Festes und Beständiges; was man früher für ewige Wahrheiten, unumstößliche Prinzipien, verpflichtende Tradition hielt, zählt heute kaum mehr etwas; allein das Neue fasziniert, auch dann, wenn man weiß, daß es vielleicht morgen wieder veraltet sein wird. Der Abstand der Gene-

[1] Zum Ganzen vgl. W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); K. Rahner - K. Lehmann, Kerygma und Dogma, in: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer I (Einsiedeln 1965) 622–703.

[2] G. Krüger, Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte (Freiburg, München 1958) 97.

rationen ist größer geworden, fast scheint es manchmal, als ob die Älteren und die Jüngeren in ganz verschiedenen Welten und Zeiten lebten und in verschiedenen Kategorien dächten.

Dieser geschichtliche Wandel hat auch die Kirche ergriffen. Das II. Vatikanische Konzil hat die Verflochtenheit von Kirche und Geschichte ins allgemeine kirchliche Bewußtsein gehoben. Die Kirche, das Lehramt, die Dogmen erschienen vielen bisher als der feste Turm in der Brandung der Zeit und als der unerschütterliche Fels in den Wogen der Geschichte. Viele glaubten hier einen letzten Halt zu besitzen inmitten des Wechsels der Zeit und inmitten der Kurzlebigkeit geschichtlicher Weltanschauungen und Ideologien. Besorgt stellen nun viele ernsthafte Christen fest, daß auch in der Kirche alles in Diskussion geraten ist, daß die Meinungen und Positionen, für die sie gestern noch zu kämpfen angehalten wurden und für die sie sich aus Treue zur Kirche angreifen ließen, nun von eben dieser Kirche vermeintlich oder wirklich aufgegeben werden. Gerade die treuesten Anhänger der Kirche und die eifrigsten Verteidiger des Glaubens sehen sich damit von den Trägern des Lehramtes selbst desavouiert. Das alles ist ein Indiz dafür, daß die Geschichtlichkeit auch in die Kirche Einzug gehalten hat.

Der Ursprung des Problems der Geschichtlichkeit

Im Raum der Kirche und auf dem Gebiet des Glaubens kommt dieser Umbruch des allgemeinen Bewußtseins besonders einschneidend und für viele bestürzend. Die Kirche und ihre grundlegenden Glaubensbekenntnisse hatten ja in der Antike Gestalt angenommen. Antikes Denken, platonische, aristotelische, stoische Philosophie lebte in der kirchlichen Theologie fort und bestimmte bisher das Denken der Kirche. Dieses antike Denken ging von einem festen, als statisch gedachten Kosmos mit ewigen Wesensgesetzlichkeiten aus. Natürlich gab es auch hier Bewegung und Veränderung; aber sie wurden gleichsam als Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesensgrundes, als akzidentelle Veränderungen an einer bleibenden Substanz aufgefaßt. Bewegung galt als Ausdruck der Endlichkeit und des Unbeseligtseins, oft geradezu als Strafe und Folge eines Urfalls. Die Wahrheit aber war ewig, die Gottheit ein in sich ruhender unbewegter Beweger.

Ausgehend von solchen Denkkategorien entwarf die mittelalterliche Philosophie und Theologie einen in sich großartigen und imponierenden Ordo des Seins, der in verschiedenen Stufen und Graden Abbild des unwandelbaren göttlichen Seins ist. Das Phänomen der Geschichte und des geschichtlichen Wandels gab es selbstverständlich auch hier; aber es wurde nie ausdrücklich zum Problem. Die Geschichte war ein Phänomen, das im Rahmen eines umgreifenden Ordo betrachtet wurde. Für das neuzeitliche Denken dagegen ist die Geschichte eben kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo nur ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder

relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte.

Dieser Umbruch zum geschichtlichen Denken vollzog sich im 19. Jahrhundert. Auf dem Gebiet des Denkens und der Kunst geschah diese Revolution durch die Romantik und den deutschen Idealismus. Das Absolute ist nach Fichte die Tat, die sich beständig selbst setzen will und sich doch nie voll ergreifen kann. Für Hegel ist die Wahrheit Bewegung; erst in und durch die Geschichte kommt sie zu sich selbst. Das Absolute steht nicht mehr unbewegt und unveränderlich über der Geschichte; die Geschichte ist der Selbstvollzug des Absoluten, die Schädelstätte des absoluten Geistes. Was im idealistischen Denken vom absoluten Geist gesagt wurde, das wird heute im existentialistischen Denken vom Menschen gesagt. Der Mensch lebt nicht nur in einer Geschichte, die ihm irgendwie äußerlich bleibt; die Geschichte ist vielmehr die innere Dimension und Verfaßtheit des Menschen; der Mensch ist wesentlich das Wesen, das unterwegs ist zwischen Sein und Werden, Vergangenheit und Zukunft. Das Menschsein ist für jeden eine Gabe, aber noch mehr eine in der Geschichte erst zu verwirklichende Aufgabe. Der Mensch steht in den entscheidenden Situationen seines Lebens immer wieder auf dem Spiel; er ist zutiefst geschichtlich.

Was die Philosophie abstrakt dachte, das wurde durch die Erfahrungswissenschaften in vielfältiger Weise konkret bestätigt und in die Praxis umgesetzt. Die Paläontologie zeigte, daß der Mensch in der Evolution der Natur und der vormenschlichen Lebensformen eine lange Vorgeschichte besitzt, in der er erst zu dem geworden ist, was er heute ist; die Ethnologie und Geschichtswissenschaft erwies, daß er sich seit seinem ersten Auftreten noch vielfach geändert hat, daß es eine große Vielfalt ethischer, religiöser, soziologischer Maßstäbe geben kann und heute zunehmend wieder gibt, daß manches von dem, was wir bisher als unveräußerliche Naturordnung ansahen, im Grunde nichts anderes ist als eine geschichtlich gewordene, vielleicht sogar spezifisch abendländische Form menschlicher Selbstverwirklichung. Es gibt eine regelrechte Entwicklung des sittlichen Bewußtseins und der Erkenntnis der personalen Würde des Menschen. Schließlich entdeckte die seit der Mitte des letzten Jahrhunderts entwickelte Dogmengeschichtsschreibung einen Wandel und eine Entfaltung im Glaubensbewußtsein der Kirche, die sich nicht nur nach den Gesetzen eines stetigen, organischen Wachstums vollzogen hat, in der es vielmehr auch Sprünge, Umschichtungen, Antizipationen und Retardationen gegeben hat. Was wir heute an Neuorientierungen und Umbrüchen gleichsam im Zeitraffer erleben, das hat sich nach dem Ausweis der Kirchengeschichte, so wie wir sie heute kennen, gleichsam im Zeitlupentempo schon immer vollzogen.

Ansätze für eine Lösung des Problems

Die Geschichte ist also eines der schwierigsten Probleme, das unsere Zeit bedrängt und das nun auch in die Kirche Einzug gehalten hat. Die Pastoralkonstitution des Vatikanum II (Nr. 5) sieht unsere ganze gegenwärtige Epoche dadurch gekennzeichnet,

daß sich ein Übergang vollzieht von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Das Problem der Geschichte beschränkt sich also nicht auf dieses oder jenes Dogma, auch nicht auf die Dogmen insgesamt; es ist ein universales und totales Problem, das aus dem Grundansatz und Zentrum des modernen Denkens überhaupt entspringt. Wenn wir also den Dialog mit unserer Zeit wollen, dann müssen wir ihn an dieser Stelle führen. Hier entscheidet sich das Heutigwerden der Kirche.

Hier stellt sich aber auch die entscheidende Frage: kann sich die Kirche und der Glaube überhaupt so der Geschichte ausliefern? Verlieren wir damit nicht allen Boden unter den Füßen? Gehen wir damit nicht einem schrankenlosen Relativismus entgegen? Muß nicht gerade der Glaube und das Dogma einen Damm bilden gegen eine totale Vergeschichtlichung aller Wirklichkeit? Wo gäbe es sonst noch Halt und Gewißheit? Müssen also nicht die Dogmen über allen geschichtlichen Wandel erhaben sein?

Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir noch eine Vorfrage stellen. Sie lautet: Kann sich nicht nur die Kirche, sondern schon der Mensch so radikal der Geschichte ausliefern? Bedeutet eine radikale Vergeschichtlichung des Menschen und all seiner Lebensbereiche nicht im letzten eine radikale Bedrohung des Menschseins des Menschen? Versinken damit nicht alle menschlichen Werte im Bodenlosen eines alles verschlingenden Relativismus und Skeptizismus? Verteidigt die Kirche also mit der Unwandelbarkeit ihrer Dogmen nicht auch die Menschlichkeit des Menschen?

Tatsächlich muß man sagen: Wenn alles nur noch Geschichte ist, wenn nicht etwas ist, das sich geschichtlich verändert, sich aber in dieser Veränderung auch zugleich durchhält, dann hebt sich die Geschichte selbst auf. Die Geschichte setzt ein Subjekt voraus, das geschichtlich wird und das geschichtsfähig ist; dieses Subjekt ist der Mensch. Geschichte gibt es nur, wo es den Menschen gibt, der in Freiheit und Verantwortung geschichtlich handelt. Dieser Mensch ist als geschichtliches Wesen immer gesellschaftlich und leiblich verfaßt. Geschichte setzt also ganz bestimmte Strukturen voraus, ohne die sie gar nicht Geschichte sein kann[3]. Darum betont die vorhin bereits zitierte Pastoralkonstitution mit vollem Recht, „daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt" (Nr. 10). Geschichtlichkeit kann dort, wo sie sich selbst recht versteht, nicht einfach in einen schrankenlosen Relativismus und Skeptizismus, wo alles und nichts mehr gilt, umschlagen.

Das wirkliche Problem der Geschichtlichkeit liegt nun aber nicht sosehr im Grundsätzlichen. Es ist nicht sosehr die Frage, ob es überhaupt noch Unwandelbares gibt; die Frage lautet vielmehr viel konkreter, wie wir inmitten des geschichtlichen Wandels das bleibend Gültige feststellen können. Es ist nämlich nicht so, daß man das unwandelbare Wesen so leichthin „chemisch rein" aus seinen geschichtlichen Verwirklichungsformen herausdestillieren könnte. Die beliebten und viel benützten Bilder vom bleibenden Wesenskern und der äußeren geschichtlichen Schale, vom bleibenden Inhalt

[3] Vgl. A. Darlap, Art. Geschichtlichkeit, in: Handbuch theol. Grundbegriffe I (München 1962) 491–497.

und der geschichtlich wandelbaren sprachlichen Einkleidung meinen zwar alle etwas Richtiges, aber sie sind angesichts des geschichtlichen Problems viel zu harmlos. Unsere menschliche Sprache besteht nicht einfach aus neutralen Worthülsen, die man beliebig auswechseln könnte. Sprache und Sache sind viel inniger miteinander verbunden. Beide lassen sich zwar unterscheiden, sie lassen sich aber so wenig trennen wie Leib und Seele des Menschen. Das bleibende Wesen ist uns also nie anders gegeben als in seinen konkreten, wandelbaren geschichtlichen Verwirklichungsformen. So wie unsere menschliche Person nie ohne den Leib und seine Geschichte sein kann, so ist das Wesen aller unserer Erkenntnisse und Institutionen nie trennbar von ihrer leibhaftigen Geschichte. Erst in und durch diese Geschichte hindurch sind und werden sie zu dem, was wir als ihr Wesen bezeichnen.

Darin ist es begründet, daß es nicht nur eine Geschichte der äußeren Formen, der Situationen, der einkleidenden Bilder, Worte, Symbole gibt, vielmehr wandelt sich mit diesen Bildern, Worten und geschichtlichen Umständen in etwa auch der Sinn einer Sache selbst. Sosehr es nämlich gilt, daß zur Geschichte gleichbleibende Strukturen gehören, wie Freiheit, Gesellschaft, Leiblichkeit, Tradition und vieles andere mehr, so gilt ebensosehr, daß sich der Sinn von Freiheit, Gesellschaft, Leib, Tradition geschichtlich wandeln kann und sich tatsächlich auch vielfältig gewandelt hat. Wir denken heute anders als vor 100 Jahren!, wie man diesen Tatbestand etwas volkstümlich zu umschreiben gewohnt ist. Die Tönung, Stimmung, die Farbe und der Akzent, den wir mit diesen abstrakten Begriffen verbinden, kann geschichtlich sehr verschieden sein. Man spricht deshalb von einer Geistesgeschichte.

Hoffnung, nicht Skepsis als Grundhaltung

Etwas dialektisch formuliert könnten wir sagen: Die Geschichtlichkeit ist das bleibende Wesen des Menschen und der Welt. Diese Geschichtlichkeit ist mit der Endlichkeit gegeben. Was bleibt, das ist, daß wir als Menschen unser geschichtliches Wesen nicht einholen können, daß wir uns selbst nie einfach in die Hand bekommen können und daß wir unser Wesen deshalb auch nie fix und fertig auf den Begriff bringen können. Der Mensch ist sich selbst transzendent. „Der Mensch überschreitet unendlich den Menschen" (B. Pascal)[4]. Er ist deshalb stets unterwegs; er ist „homo viator" (G. Marcel)[5], in Wesen der Hoffnung. Diese Hoffnung ist innergeschichtlich unerfüllbar; sie ist ein Strukturmoment der Geschichte. Das bedeutet, daß unser Erkennen und Tun immer nur in geschichtlicher Gebrochenheit und Perspektivität möglich ist, daß grundsätzlich alles, was wir sagen und tun, von einer notwendigen Vorläufigkeit geprägt sein muß. Aber in dieser Vorläufigkeit und Gebrochenheit der Geschichte hoffen

[4] B. Pascal, Über die Religion (Pensées), übertragen von E. Wasmuth, Fr. 434 (Heidelberg 1963) 202.
[5] G. Marcel, Homo viator. Philosophie der Hoffnung (Düsseldorf 1959).

und vertrauen wir, Gültiges und Unaufgebbares zu erkennen. Andernfalls wäre die Hoffnung gegenstandslos und sinnlos. Die Hoffnung als Strukturmoment der Geschichte schließt also beides ein: Endgültigkeit und Vorläufigkeit; sie besagt aber auch, daß wir beides nie einfach adäquat scheiden können.

Wir brechen hier die Aussagen über das Problem der Geschichtlichkeit ab und wenden uns nun den Fragen des zweiten Teils zu. Hier versuchen wir die theologischen Konsequenzen aufzuzeigen, die sich aus unseren bisherigen mehr anthropologischen Überlegungen ergeben. Von vorneherein läßt sich soviel sagen: Wenn Gottes Wort immer in menschlichem Wort ergeht und wenn in der Mitte unseres Glaubens die Botschaft von der Menschwerdung Gottes steht, von der gilt, daß Gott alles Menschliche unvermischt und ungetrennt angenommen hat, dann muß zum Wort Gottes und zur Menschwerdung auch gehören, daß Gott und sein Wort voll und ganz, unvermischt und ungetrennt eingehen in die Dimension der Geschichte, dann muß alles bisher Gesagte auch für den Glauben Gültigkeit haben. Wir fragen nunmehr, was dies für das rechte Verständnis des Dogmas für Konsequenzen mit sich bringt.

II.

Das Problem des Dogmas

Das katholische Verständnis der Dogmen scheint in sich zunächst vollkommen klar zu sein. Ein Dogma ist nach der Lehre, wie sie auf dem ersten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kommt, ein Satz des Glaubens, der von Gott selbst geoffenbart ist und den die Kirche durch ihr ordentliches oder außerordentliches Lehramt zu glauben vorlegt. Ein Dogma wird nach dieser Lehre also durch zwei Elemente konstituiert, die immer zusammen gegeben sein müssen: göttliche Offenbarung und kirchliche Lehrvorlage, durch die die Kirche die Offenbarungswahrheit entsprechend den Bedürfnissen einer Zeit erklärt, schützt, verteidigt und präzisiert.

Wollten wir unser Thema „Geschichtlichkeit des Dogmas" anhand dieses Dogmenbegriffs erörtern, so könnten wir sagen, daß ein Dogma insofern eine Geschichte haben kann, als der Grad der lehramtlichen Explikation geschichtlich sehr verschieden sein kann. Es ist möglich, daß die Kirche eine Wahrheit früher nicht mit derselben Deutlichkeit und Bewußtheit ausgesprochen hat wie sie es heute tut, weil diese Wahrheit früher entweder unumstrittener Besitz war oder weil diese Wahrheit unter den damaligen Umständen nicht „gefragt" war. Weil sich also die Fragestellungen verschieben, ist es möglich, daß die Kirche im Laufe ihrer Geschichte immer tiefer in das Glaubensgut eindringt und dabei Wahrheiten, die sie bisher nur implizit ausgesprochen oder stillschweigend vorausgesetzt hat, deutlicher expliziert und begrifflich artikuliert.

Dieser scheinbar so einleuchtende Erklärungsversuch reicht jedoch nicht aus. Einmal hat die Dogmengeschichte, so wie sie sich konkret bisher vollzogen hat, keineswegs einfach darin bestanden, daß man aus vorgegebenen Prämissen friedlich Folgerungen ge-

zogen hat. Mit dieser Erklärung wird man der wahrhaft turbulenten Geschichte der altkirchlichen Konzilien ebensowenig gerecht wie dem Aufbruch, den das vergangene Konzil in mancher Hinsicht bedeutet hat. Zum anderen bleibt bei diesem Erklärungsversuch unbeachtet, daß ja auch der Begriff und das Verständnis vom Dogma selbst wieder eine Geschichte hat. Was ein Dogma ist, das ist weit weniger klar als es gewöhnlich vorausgesetzt wird. Der vorhin gebrauchte Dogmenbegriff ist selbst geschichtlich geprägt und bedingt. Er bringt wie jeder geschichtliche Begriff nicht einfachhin „das" Wesen des Dogmas zum Ausdruck.

Das Dogmenverständnis des Vatikanum I hat sich erst im Lauf der Neuzeit herausgebildet; ausdrücklich formuliert wurde es erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Wir finden es erstmalig in dem Werk des Franziskaners Philipp Neri Chrismann „Regula fidei catholicae" aus dem Jahre 1792, ein Werk, das paradoxerweise 1868 sogar auf den Index gesetzt wurde. Diese Indizierung konnte aber offensichtlich schon damals nicht verhindern, daß das Buch eifrig gelesen und benutzt wurde. Das hier zum Ausdruck kommende Dogmenverständnis spiegelt ganz deutlich die spezifische theologische Geistigkeit der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Gegen die neuzeitliche autonome Vernunft in Aufklärung und Liberalismus mußte die Kirche den autoritativen Charakter des Glaubens betonen; gegen den neuzeitlichen Individualismus aber mußte die kirchliche Bindung herausgestellt werden, die zum Glauben gehört. Die beiden Elemente des neuzeitlichen Dogmenbegriffs, göttliche Offenbarung und kirchliche Lehrvorlage, entsprechen also ziemlich genau der neuzeitlichen Problemstellung. Es handelt sich hier gar nicht um eine erschöpfende Wesensbestimmung des Dogmas, sondern lediglich um die Herausstellung von zwei Aspekten, die in der damaligen Situation von besonderer Bedeutung waren. Mit diesen beiden Aspekten wird etwas Gültiges gesagt, aber es wird in ihnen nicht einfach eine abschließende Wesensbestimmung des Dogmas gegeben. Die patristische und mittelalterliche Theologie kennt hier nicht nur andere Begriffe für unser Wort Dogma, sie betont auch andere Aspekte, die uns in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Dogmas erheblich weiterführen können.

Wir können im Folgenden drei solcher Strukturelemente des Dogmas aufzeigen, die geeignet sind, unsere Problemstellung etwas weiterzutreiben.

Das Dogma als Doxologie

Die frühesten Dogmen wurden weitgehend als Doxologien, als bekenntnishafte Lobpreisung Gottes, als dankende Antwort des Glaubens auf das Wort des Evangeliums verstanden. Deshalb haben die frühesten Glaubensbekenntnisse liturgische Dignität erhalten. Sie sind bis heute ein Stück Eucharistie, Danksagung geblieben. Dieses Dogmenverständnis ist in der Ostkirche bis heute lebendig geblieben. Hier gehören Dogma und Liturgie engstens zusammen. Das Dogma ist gedachte Liturgie, die Liturgie gebetetes Dogma.

Das ist für das Verständnis des Dogmas nicht unerheblich. Das Dogma ist primär nicht ein Lehrsatz, den man für wahr hält. Es ist vielmehr personale Glaubensaussage, deren Ziel nicht sosehr ein Satz als die in dem Satz gemeinte Sache, das Mysterium der Liebe Gottes selbst ist. „An ein Dogma glauben" ist eine schon in der Formulierung unzureichende theologische Aussage. Wir glauben nicht an Dogmen, sondern an Gott, an Jesus Christus, an den Hl. Geist. Sehr betont sagt Thomas von Aquin: „actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem." [6] Der Glaubensakt zielt nicht auf einen Satz, sondern auf die in dem Satz gemeinte Sache. Ganz entsprechend definiert Thomas und mit ihm die ganze Scholastik: „articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam." [7] Der Glaubensartikel ist eine wirkliche Erfassung der göttlichen Wahrheit, er ist nicht nur eine nichtssagende Chiffre; aber diese satzhafte Aussage ist eben dadurch wahr, daß sie über sich hinausweist in das Geheimnis Gottes hinein. Sie ist nur Brücke und Krücke, damit der Akt des Glaubens in die rechte Richtung geht und sein Ziel nicht verfehlt. Das bedeutet aber auch, daß das Dogma die von ihm gemeinte Wahrheit nur in geschichtlicher Defizienz, in geschichtlicher Gebrochenheit, inadäquat und analog zum Ausdruck bringt.

Das Dogma ist nicht die „Sache" des Glaubens selbst. Eine Geschichte des Glaubensverständnisses ist darum nicht nur dadurch möglich, daß wir die einzelnen Begriffe des Dogmas weiter explizieren, daß wir aus den Sätzen des Dogmas Folgerungen ziehen und dergleichen. Die Geschichte des Glaubensverständnisses geschieht im Umgang mit der Sache des Glaubens selbst. Diese Sache des Glaubens haben wir zwar nie an der Verkündigung der Kirche und damit am Dogma vorbei, aber sie ist auch nicht nur ein System von Sätzen, sondern das Geheimnis Gottes in seiner Liebe, das sich uns durch die Verkündigung gnadenhaft mitteilt. Diese Begegnung des Glaubens mit Gott hat ihre Geschichte. Weder der einzelne Christ noch die Kirche in ihrer Gesamtheit wird das Geheimnis Gottes, das sich ihr im Glauben auftut, jemals ausschöpfen können; immer wieder werden sie dabei neue Erfahrungen machen und jede Erfahrung werden sie lobpreisend übersteigen müssen. Die Unähnlichkeit und Inadäquatheit jeder Aussage ist je größer als die Ähnlichkeit zu der von ihr gemeinten Sache (4. Laterankonzil). Auch die Aussagen des Glaubens sind nur Stückwerk, die erst endzeitlich ihre Erfüllung finden (1 Kor 13, 9–12). Das führt uns zu einem zweiten Strukturmoment dogmatischer Aussagen.

Der Verheißungscharakter dogmatischer Aussagen

Die Offenbarung Gottes geschieht wesentlich in der Weise der Verheißung. Gott verheißt nach dem Zeugnis der Schrift Befreiung, Beistand, Leben, Friede, und er verheißt sich selbst als das Leben und das Heil des Volkes. Diese Verheißung ist jeweils größer als ihre Erfüllung; es besteht immer ein Mehr, ein Überschuß der Verheißung

[6] Thomas von Aquin, Summa theologiae II/II qu. 1, a. 2 ad 2.
[7] Ebd. a 6.

gegenüber der aktuellen Erfüllung. Es tut sich eine Geschichte auf, die stets neu von der Verheißung zur Erfüllung führt, die aber immer wieder eine neue, größere Verheißung eröffnet. Alle Hoffnungsvorstellungen und alle Glaubensaussagen zerbrechen immer wieder vor dem übergroßen Geheimnis des zukommenden Gottes. Die Wahrheit bleibt letztlich immer Verheißung, sie ist offen für die je größere Zukunft Gottes. Wahrheit ist im Sinn der Schrift immer auf Geschichte bezogen, sie stellt sich erst im geschichtlichen Verlauf heraus.

Die Wahrheit ist ein Weg, und Glauben heißt sich auf den Weg machen im Vertrauen, daß sich die Wahrheit als das herausstellt, was sie verspricht. Der Horizont, unter dem diese Wanderung sich vollzieht, ist eine Verheißung. Wie bei jeder Wanderung ist auch hier der Horizont keine starre Grenze; ein Horizont wandert mit und wir wandern in ihn hinein. Zur Wahrheit im Sinn der Schrift gehört also das Moment des Unterwegsseins wesentlich hinzu. Die Wahrheit ist kein Fixum und Faktum, sondern ein Fieri, ein beständiges Geschehen des Einführens durch den Geist in die Fülle der Wahrheit (Jo 16, 3), eine Einübung in das Tun der Wahrheit, denn nur im Tun kann sie wirklich erkannt werden (Jo 3, 21).

In diesem eschatologischen Charakter der theologischen Wahrheit läßt sich sowohl die Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit wie die Vorläufigkeit und Geschichtlichkeit des Dogmas begründen. Zunächst die Endgültigkeit: In Jesus Christus sind alle Verheißungen Gottes Ja und Amen geworden (2 Kor 1, 20). In ihm ist die Wahrheit Gottes endgültig offenbar geworden in der Geschichte. Weil in ihm die Wahrheit Gottes endgültig erschienen ist, deshalb kann der Glaube an Christus nie wieder definitiv verlorengehen; andernfalls hätte sich Gottes Wort als nicht treu und mächtig erwiesen. Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden kann deshalb nie in ihrer Gesamtheit von Christus abfallen; sie kann nicht mehr auf den Status der Synagoge zurückfallen und die Menschen von Christus wegführen und damit den Glauben unmöglich machen. In diesem Fall hätte sie nicht nur aufgehört Kirche zu sein, in diesem Fall wäre die Endgültigkeit der Wahrheit und des Heils in Jesus Christus rückgängig gemacht worden. Der Glaube der Kirche hat also etwas Endgültiges und Unwiderrufliches an sich. Das ist gemeint, wenn man – etwas mißverständlich – von der Unfehlbarkeit der Dogmen spricht.

Zum eschatologischen Charakter der theologischen Wahrheit gehört aber auch noch ein zweiter Aspekt: die Vorläufigkeit. Jesus Christus ist die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung; aber er setzt sofort wieder eine neue Verheißung aus sich heraus. Noch ist die Wahrheit dieser Erfüllung nicht offenbar, noch ist die Kirche unterwegs. Die Kirche lebt geradezu von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit. Dogmen können jeweils nur Wegstationen, aber nicht das Ziel sein. Sie müssen sich gerade dadurch als wahr erweisen, daß sie über sich selbst hinausweisen, daß sie der Kirche Zukunft erschließen und nicht verschließen. Mit ihnen darf sich die Kirche nicht gettohaft abschließen und abkapseln; sie dienen vielmehr der Offenheit und der Abwehr häretischer Verengungen und Verhärtungen.

Zum Unterwegssein der Kirche gehört es dann freilich auch, daß die Kirche nicht nur die heilige Kirche, sondern in einem sehr konkreten Sinn Kirche der Sünder ist. An dieser Sündigkeit können auch ihre Dogmen partizipieren. Es kann auch ein sündiges Dogmatisieren geben, das nicht nur inopportun, unklug, geistig unfruchtbar ist, sondern auch voreilig, hochmütig, vorwitzig, lieblos, kurzsichtig, oberflächlich und engstirnig sein kann[8]. Auch das gehört zur Geschichtlichkeit des Dogmas, und wer die Dogmengeschichte kennt, weiß, daß dies alles nicht nur hypothetische Möglichkeiten, sondern oft genug harte Wirklichkeiten waren. Gott macht seine Verheißungen nicht jenseits, sondern innerhalb der konkreten Geschichte wahr. Der Glaube vertraut, daß sich die Wahrheit Gottes eben in dieser Geschichte durchzusetzen weiß.

Mit der Herausstellung der Vorläufigkeit des Dogmas ist auch schon angedeutet, daß eine Dogmatisierung nie nur Schlußpunkt hinter eine voraufgehende Geschichte sein kann, sondern immer zugleich Anfang einer neuen Geschichte ist, der Geschichte der Rezeption und Interpretation des Dogmas. Diesem Problem wenden wir uns zu, indem wir ein drittes Strukturmoment des Dogmas herausstellen.

Der ekklesiale Charakter des Dogmas

Schon bisher stellten wir immer wieder fest, daß das Dogma Ausdruck des Glaubens der gesamten Kirche ist, und daß es dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens in der Kirche dient. Der Glaube ist nicht einzelnen Christen, sondern der Kirche als Ganzer übergeben. Sie soll ihn gemeinsam bekennen. Dazu bedarf es gemeinsamer Bekenntnisformulierungen. Sie sind eine Art disziplinärer Sprachregelungen innerhalb der Kirche. Solche Sprachregelungen müssen um der Einheit im Glauben willen bindende Kraft besitzen. Soll die Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe nicht unmöglich oder rein abstrakt werden, dann kann sich nicht jeder seine Glaubensformeln selber suchen und wählen. Die Kirche ist keine Akademie, in der man Probleme anschneiden kann und muß ohne unbedingt zu gemeinsamen Lösungen zu kommen. Es muß in der Kirche ein Mindestmaß von ausweisbarer und aussagbarer Gemeinsamkeit geben, wenn kirchliche communio sinnvoll und konkret möglich sein soll.

Eine solche Bekenntnisbindung muß nicht von vorneherein einen Pluralismus von Bekenntnisformulierungen und damit eine Rücksichtnahme auf geschichtliche Differenzierungen ausschließen. Es wäre durchaus möglich, daß es in der Kirche verschiedene Bekenntnisformulierungen gibt und daß die sichtbare Einheit darin besteht, daß die verschiedenen Teilkirchen sich diese Bekenntnisse gegenseitig anerkennen, daß sie sich zugestehen, daß jede im Bekenntnis der andern ihren Glauben wiedererkennen kann. Das ist sogar nicht nur eine abstrakte Möglichkeit und eine bloße Zukunftsvision, sondern in gewissem Ausmaß bereits praktizierte Wirklichkeit im Verhältnis zwischen

[8] Vgl. K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften z. Theologie V (Einsiedeln 1962) 58.

lateinischer und orientalischer Kirche. Bekanntlich ging und geht z. T. heute noch der Streit zwischen beiden u. a. um die Frage, ob man im Credo sagen müsse, daß der Hl. Geist vom Vater und vom Sohn ausgeht (Lateiner) oder daß der Hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgeht (griechische Theologie). Hinter beiden Formulierungen stehen sehr verschiedene Theologien und Denkformen, die nicht einfach harmonisierbar sind. Trotzdem ist man heute im allgemeinen der Meinung, daß beide Aussagen in der Sache dasselbe Anliegen verstehen. Deshalb hat man bereits auf dem Konzil von Florenz (1439–1442) die Konsequenz gezogen: beide haben sich gegenseitig das Recht zugesprochen, in ihrer geschichtlich gewachsenen Form zu denken, zu reden und zu bekennen. Bis heute müssen auch die sog. unierten Orthodoxen das „filioque" nicht ins Credo aufnehmen. Die lateinische Kirche hat das anderslautende Bekenntnis der Orthodoxen anerkannt, aber nicht übernommen. Auch durch solche gegenseitigen Anerkennungen kann eine sichtbare Einheit der Kirche im Glauben zum Ausdruck kommen.

Das zeigt, daß alle dogmatischen Sprachregelungen geschichtlich offen sein können und müssen. Sie sind gleichsam nach rückwärts und nach vorwärts offen[9]. Nach rückwärts, weil sie nie adäquater Ausdruck dessen sein können, was die Kirche glaubt. Je personaler eine Wirklichkeit ist, um so prekärer und unzulänglicher werden Formeln; man kann nie sicher sein, ob sie die gemeinte Sache hinlänglich zur Sprache bringen. Das Dogma wird so immer auch zu einem Akt des Willens und der Entscheidung, denn aus der unübersehbar großen Fülle der Aspekte der einen Glaubenswahrheit wählt das Dogma ein paar Gesichtspunkte aus und faßt sie zusammen. Man könnte auch anders zusammenfassen und auswählen, man könnte die Hauptaussage zur Nebenaussage und das nur nebenbei Gesagte zur Zentralaussage machen. Solche terminologischen Festlegungen sind also grundsätzlich wandelbar.

Sie sind aber auch offen nach vorne. Mit dem Dogma ist sein rechtes und hinreichendes Verständnis noch nicht sogleich „mitgeliefert". So macht jedes Dogma nach seiner Definition noch einen oft erstaunlich weitreichenden und sprunghaften Interpretations- und Rezeptionsprozeß in der Kirche durch. Der eigentliche Sinn und Inhalt eines Dogmas erschließt sich oft erst viel später. Er erschließt sich auch immer wieder neu. Neue, anderswoher kommende Erkenntnisse lassen neues Licht auf eine alte Wahrheit fallen, neue Fragestellungen lassen neue Aspekte erkennen. Da ein Dogma nicht Selbstzweck sein darf, sondern dem Leben der Kirche und aller einzelnen Christen zu dienen hat, muß das Dogma auf die lebendigen Fragen einer Zeit hin interpretiert werden. Es darf nicht in einer zelotischen Konsequenzmacherei bloß abstrakt hochgespielt werden, sondern es muß situationsgerecht und geistlich interpretiert werden. Der mittelalterliche Begriff des articulus fidei brachte dies klassisch zum Ausdruck; zu ihm gehörte, daß er in Beziehung steht zum finis ultimus des Menschen. In die moderne Sprache übersetzt bedeutet dies doch nichts anderes, als daß ein Dogma etwas aus-

[9] Vgl. K. Rahner, Kleines Fragment „Über kollektive Findung der Wahrheit", in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 104–110.

sagen muß über den Sinn des menschlichen Lebens, daß es existenzerhellenden Charakter besitzen muß und als menschliche und christliche Lebenshilfe verstanden werden soll. Das macht eine je neue lebendige Interpretation des Dogmas notwendig. Das erfordert eine Theologie und Verkündigung, die einen ausgesprochenen Zeitindex besitzt.

Von verschiedenen Seiten haben wir damit den geschichtlichen Charakter des Dogmas herauszustellen versucht. Die Geschichte ist etwas, das wesentlich und nicht nur akzidentell zum Dogma gehört. Ebenso wesentlich gehört zum Dogma aber auch das Moment des Bleibenden und Unwiderruflichen. In einem dritten Teil haben wir nunmehr den Zusammenhang zwischen dem Bleibenden und dem geschichtlich Wandelbaren am Dogma noch etwas genauer zu untersuchen. Wir versuchen damit, die eingangs gestellte Frage wenigstens ein wenig einer möglichen Lösung näher zu führen.

III.

Das Verhältnis von Dogma und Geschichte

Die Frage einer genaueren Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichte, von Dogma und Geschichte ist im wesentlichen ein modernes Problem. Mit letzter Entschiedenheit war es der Kirche erstmalig durch die Reformation gestellt. Die Reformatoren bezeichneten die Glaubensformeln und die Glaubenspraxis der römischen Kirche als Abfall vom Evangelium; sie stellten in Abrede, daß die römische Kirche in Kontinuität zur apostolischen Kirche steht. Sie sahen die Geschichte der Kirche also als eine Geschichte des Abfalls und der Diskontinuität. Die Zäsur, an der sich der Abfall vollzogen haben soll, wurde im Lauf der Zeit verschieden angesetzt. Luther glaubte sich noch in Übereinstimmung mit der ganzen Theologie der Väter; erst die Scholastik hat nach ihm das Unheil gebracht. In der späteren protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts hielt man wenigstens noch am „consensus quinquesaecularis" fest. Die liberale Dogmengeschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts dagegen sah den Abfall gleich unmittelbar nach der apostolischen Zeit. Heute, in der Schule Bultmanns, meinen viele, daß bereits innerhalb des Neuen Testaments, in den lukanischen Schriften und in den Pastoralbriefen, ein Übergang zum „Frühkatholizismus" und damit ein Abfall vom ursprünglichen Evangelium festzustellen sei. Allen diesen theologischen Entwürfen, so verschieden sie auch sonst sind, ist gemeinsam, daß sie die Geschichte als Abfallsgeschichte betrachten und zunehmend einen Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem späteren Dogma annehmen.

Identitäts- und Diskontinuitätsthese

Gegen diese These von der Diskontinuität mußte sich die katholische Theologie zur Wehr setzen. Mit ihr stand nicht nur das Fundament der katholischen Kirche selbst in Frage, vielmehr handelt es sich hier auch um eine vollkommene Entwertung der Ge-

schichte. Geschichte ist nur dort gegeben, wo in aller Diskontinuität auch Kontinuität vorhanden ist. Reine Diskontinuität hebt die Geschichte auf. Es mußte der katholischen Theologie also darum gehen, die Kontinuität zwischen dem apostolischen Anfang der Kirche und dem späteren Dogma, zwischen den grundlegenden Dogmen der alten Kirche und deren späterer dogmatischer und theologischer Explikation aufzuweisen. Der These von der Diskontinuität stellte man die These von der Identität entgegen[10].

Diese Identitätsthese fand auf dem Vatikanum I ihren lehramtlichen Niederschlag. Das Konzil bestimmte: „Die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, wurde nicht dem menschlichen Geist wie eine philosophische Erfindung zur Vervollkommnung vorgelegt, sondern als göttliches Gut der Braut Christi übergeben, damit sie dieselbe treu bewahre und irrtumslos erkläre. Deshalb muß auch immer jener Sinn der heiligen Glaubenswahrheiten beibehalten werden, der einmal von der heiligen Mutter, der Kirche dargelegt worden ist; nie darf man von diesem Sinn unter dem Schein und Namen einer höheren Erkenntnis abweichen."

Freilich fügt auch das Vatikanum I sofort etwas weiteres hinzu; es zitiert den Kirchenvater Vinzenz von Lerin (5. Jahrhundert), der sagt: „So wachse denn und entfalte sich mit Kraft die Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit in einem jeden und in der Gesamtheit, im einzelnen Menschen wie in der ganzen Kirche, entsprechend den Stufen des Alters und der Zeiträume, aber in der ihnen zukommenden Weise, in derselben Glaubenslehre nämlich, in demselben Sinn und in derselben Auffassung" (DS 3020).

Hier wird also eine begrenzte Dogmenentfaltung zugestanden, aber doch so, daß es sich dabei nur um eine Klärung und Entfaltung des ursprünglich Gegebenen handeln kann (im wesentlichen bleibt das Dogma eine über die Geschichte erhabene Größe). Was auf dem Vatikanum I gesagt wurde, das wurde in den Antimodernistenkundgebungen um die Jahrhundertwende nochmals verschärft. Die Geschichte schien damit die große Gefahr und Infragestellung des Glaubens zu sein; sie wurde als das mit dem Glauben schlechthin Unvereinbare und als das Nichtassimilierbare empfunden.

Diese Identitätsthese hat gegenüber der Diskontinuitätsthese darin ihr Recht, daß sie auf das Durchhaltende, Bleibende hinweist, das zur Geschichte wesentlich gehört und das insbesondere zum Glauben gehört. Damit sind einer schrankenlosen Um- oder Neuinterpretation des Dogmas eindeutige Grenzen gesetzt. Die Kirche kann heute kein *anderes* Evangelium verkünden als in der Vergangenheit. Das schließt aber nicht aus, daß sie dieses eine und selbe Evangelium heute *anders* verkünden muß, eben damit es als dasselbe verstanden wird. Eben um die Identität unter gewandelten Umständen, unter gewandelten Fragestellungen, veränderten Denkformen, Lebensformen und Sprachformen zu bewahren, muß man dasselbe verschieden sagen. Um der Identität willen ist also Verschiedenheit notwendig. Wo nur Identität ist, da ist ebensowenig Geschichte wie dort, wo nur Diskontinuität herrscht. Geschichte setzt immer beides

[10] Vgl. J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln, Opladen 1966).

voraus: Identität in Diskontinuität und Diskontinuität um der Identität willen. Die Identitätsthese vertritt also ein berechtigtes und unaufgebbares Anliegen; aber sie sagt nicht das Ganze. Letztlich kommt sie mit der Diskontinuitätsthese in der Abwertung der Geschichte überein. Beide lösen das Problem nicht, sie schlagen es im Grunde nur nieder.

Hoffnung und Verheißung als Halt in der Geschichte

Eine Lösung dieses Problems ist heute in abschließender Weise wohl noch kaum möglich. Was möglich ist, das ist der Aufweis verschiedener Lösungsansätze. Dabei müssen wir von vorneherein alle Versuche ausscheiden, die entweder Geschichtliches und Übergeschichtliches reinlich scheiden oder von außen her übergeschichtliche Maßstäbe an die Geschichte herantragen wollen. Beides wird dem Phänomen der Geschichte, wie wir gesehen haben, nicht gerecht. Ein übergeschichtlicher Standpunkt ist uns Menschen versagt; er könnte nur erschlichen sein. Wir müssen das Problem der Geschichte auf geschichtliche Weise von innen her einer Lösung näherführen. Zur Geschichte gehört aber das Offene, das Nicht-Festgestellte und Nicht-Festgelegte. Man kann die Geschichte deshalb nicht durch fixe, handhabbare und wißbare Kriterien bestehen, sondern nur, indem man sich vertrauend und hoffend auf die Geschichte einläßt, indem man im Glauben den Weg geht, den Gott mit seiner Kirche geht. Das Problem der Geschichte läßt sich geschichtlich nur im Glauben und in der Hoffnung bestehen.

Weil Gott in Christus alles Menschliche und damit auch das Fragmentarische der Geschichte „unvermischt und ungetrennt" angenommen hat, kann der Christ in Glaube und Hoffnung die Geschichtlichkeit bejahen und in ihr doch eine untrügliche Verheißung und einen unerschütterlichen Halt finden. Die Geschichte ist kein drückendes Gesetz, unter dem die Kirche steht, vielmehr ist durch das Evangelium über der Geschichte die Hoffnung aufgerichtet.

Hoffnung in der Geschichte haben verbietet aber jede Katastrophentheologie und Katastrophenstimmung, die meint, es sei heute in der Kirche alles im Untergehen, nur weil manches im Umbruch ist; die christliche Hoffnung und das Vertrauen auf die Verheißung Gottes verbietet aber ebenso die Annahme, alles Bisherige in der Geschichte der Kirche sei eine Katastrophe und es fange erst heute das Licht der Aufklärung an über der Kirche zu leuchten. Beides ist mangelnder Glaube. Sowohl dem überängstlichen Konservativen wie dem innerkirchlichen Revolutionär fehlt der wirkliche Glaube. Wer glaubt, der weiß, daß mit Christus die Wahrheit definitiv in die Welt gekommen und der Kirche anvertraut ist, daß die Kirche also nicht mehr definitiv auf den Stand der Synagoge zurückfallen und Christus nicht definitiv verleugnen kann. Wer glaubt, hat keine Angst vor der Geschichte, weil er um die Hoffnung über der Geschichte weiß auf Grund der Treue der Verheißung Gottes in Jesus Christus. In ihr allein besteht der Halt in der Geschichte.

Drei Kriterien

Aus dieser Erkenntnis ergeben sich zum Schluß noch ein paar allgemeine Kriterien, die der Orientierung des Glaubens inmitten des Umbruchs der Geschichte dienen können:

Als erstes Kriterium ist die Christus- und Schriftgemäßheit zu nennen. Alle Dogmen und Gebote der Kirche haben ihren letzten Sinn nicht in sich selbst; sie sollen Brücke und Krücke sein, die durch Christus zu Gott führen. Gerade heute scheint eine Reduktion der vielen Glaubenssätze auf den einen notwendig zu sein, daß Gott in Christus durch den Heiligen Geist für uns die Liebe ist. Alle anderen Dogmen wollen im Grunde nur dieses eine Bekenntnis explizieren und absichern. Sie müssen deshalb auch von dieser Mitte her ihr Maß und ihre Ausrichtung erhalten. Auf diese Weise kann der Glaube wieder durchsichtig werden, und zugleich ist ein Kriterium gegeben für das, was echt und zentral, und für das, was peripher und zweitrangig ist.

Es gibt in der Dogmengeschichte nicht nur das Gesetz der Explikation, sondern auch das der Reduktion, d. h. der Rückführung und Rückintegration entfalteter Glaubenswahrheiten in das Zentrum des Glaubens. Diese Reduktion ist gerade heute von Wichtigkeit. Die künftige Gestalt des Glaubens wird vermutlich einfacher sein. Dieser Prozeß mag zunächst als Verarmung und als Verlust erfahren werden; er kann, richtig verstanden, aber auch eine Verwesentlichung und Vertiefung bedeuten, wenn er imstande ist, uns wieder mehr zum Zentrum, zu Christus zurückzuführen.

Person, Wort und Werk Jesu Christi ist uns im Zeugnis der Schrift gültig und normativ bezeugt. Der Gehorsam der Kirche gegenüber Christus konkretisiert sich deshalb im Gehorsam gegenüber der Schrift. Die Schrift ist Kanon, Maßstab, norma normans non normata all dessen, was in der Kirche zu geschehen hat. Alle Reformen und Neuerungsbestrebungen müssen sich immer wieder an ihr ausweisen. Es genügt nicht, daß etwas der Schrift nur nicht widerspricht; es genügt auch nicht, daß eine kirchliche Lehre in entfernter Weise durch scharfsinnige Ableitungen mit der Schrift in Verbindung steht; sie muß vielmehr dem Zentrum, dem Geist, der Gesamtperspektive des apostolischen Zeugnisses entsprechen.

Die christologische Zentralaussage gilt es aber im jeweiligen Heute der Kirche zu übersetzen. Für diese Aktualisierung des ursprünglichen apostolischen Christuszeugnisses in die jeweilige Gegenwart ist noch ein zweites Kriterium maßgebend: die Gemeinschaft der Kirche. Das Glaubenszeugnis ist immer der Kirche als Ganzer vertraut. Kriterium für die Richtigkeit eines Zeugnisses ist, ob es der ekklesialen Liebe dient. Das Zeugnis eines einzelnen muß daran gemessen werden, ob die Gemeinschaft aller Gläubigen es sich zu eigen machen kann, oder es wenigstens als Möglichkeit innerhalb ihrer Gemeinschaft anerkennt. Das macht den innerkirchlichen Dialog, das Mithören und Hinhören auf das Zeugnis der anderen notwendig. Jedes Zeugnis ist soviel wert, als es vom brüderlichen Zeugnis aller anderen getragen ist. Das erfordert Feingefühl, Takt und Rücksicht auch auf die Schwachen in der Gemeinde (1 Kor 8).

Auch in der Kirche können Wahrheiten ihre Zeit haben. Man kann nicht zu jeder Zeit und überall alles sagen. Es kann zum Geschick eines Zeugnisses gehören, daß es seinen Kairos in der Kirche erst in einer viel späteren Zeit hat. Es kann aber auch das Phänomen schuldhafter Selbstverschließung in der Kirche gegen das Charisma geben. Es kann sein, daß eine bestimmte Formulierung in einer geschichtlichen Situation notwendig ist, daß sie später zwar nicht falsch, aber doch unzulänglich, mißverständlich und für die größere Einheit der Kirche hinderlich wird, daß sie also zwar abstrakt richtig ist, aber nicht mehr konkret Wahrheit in der Liebe erschließt. Wir müssen deshalb noch als drittes Kriterium die Sendungsgemäßheit nennen.

Dieses Kriterium besagt: Das Evangelium ist dann richtig verkündet, wenn es angesichts der heutigen Welt Glaube, Hoffnung und Liebe weckt, wenn seine Botschaft im Heute vollziehbar und verständlich ist. Nicht dort ist der Glaube am reinsten gegeben, wo man in einer sogenannten ungebrochenen Gläubigkeit, in Wirklichkeit aber in einer bloßen Gettomentalität die heutigen Probleme noch gar nicht zur Kenntnis genommen hat und einfach hinter verschlossenen Türen „weiterglaubt", sondern dort, wo es aus dem Glauben heraus zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der Zeit kommt, wo das Evangelium entweder bewußte Ablehnung und Auseinandersetzung hervorruft oder echten neuen Glauben weckt.

Wenn unsere geschichtliche Situation durch einen radikalen Umbruch auf allen Gebieten bestimmt ist, dann fordert das von uns deshalb auch im Glauben Mut und Wagnis zum Neuen. „Der einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutiorismus ist der Tutiorismus des Wagnisses ... Wir müßten fragen: Wie weit darf man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von uns verlangt ... Es will mir scheinen: Wenn in diesen und vielen anderen Fragen dieser Tutiorismus angewendet würde, d. h. man von der Überzeugung als Imperativ für unsere Stunde (nicht als immer gültiges Prinzip für alle Zeiten) ausginge, daß das Sicherste heute das Wagemutigste sei und die beste Chance, alles oder einiges zu gewinnen ..., dann würde sich doch wohl manche Überlegung in der Kirche anders gestalten." [11]

Eine Predigt, die nur orthodox ist und sonst nichts, ist in den Augen der meisten Zeitgenossen ein Relikt aus einer vergangenen Welt, eine quantité négligeable. Wo dagegen die Predigt Beweise des Geistes und seiner Kraft erbringt (1 Kor 2, 4), dort ist der ursprüngliche Geist der Urkirche wieder lebendig geworden, da ist die Kontinuität und der Zusammenhang in Glaube, Hoffnung und Liebe mit dem Ursprung gegeben, da gilt das „Christus heri et hodie" (Hebr 13, 8), da geschieht in der Geschichte etwas, dem bleibende Gültigkeit verheißen ist, da ist die Geschichte kein lastendes Gesetz mehr, unter dem wir seufzen, sondern ein Weg, der Weg des Glaubens durch die Zeit, den wir gehen im Vertrauen auf die uns gegebene Verheißung, daß Gott mit uns ist.

[11] K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus!, in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 85 f.

Wolfgang Hoffmann SJ

Im Schatten der großen Politik

Krise im Sudan

Nicht jeder Krisenherd zieht die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf sich. Damit das geschehe, braucht es offensichtlich mehr als die Tatsache der Krise. Der Fall Sudan beweist, daß ein Bürgerkrieg, in den Millionen von Menschen verwickelt sind, im Ganzen des Weltgeschehens fast unbeachtet bleiben kann. Vielleicht einfach deswegen, weil der Zugang zum Schauplatz versperrt ist. Oder weil es „interessantere" Krisen gibt. Oder weil die Beteiligten vielleicht ein Interesse daran haben, daß innerstaatliche Auseinandersetzungen von solchen Ausmaßen nicht an die Öffentlichkeit kommen. Merkwürdig allerdings ist, daß selbst Organisationen wie die UNO[1] oder – in unserem Fall besonders – die Organisation für die Einheit Afrikas OAU schweigen. Das läßt vermuten, daß wenig Aussichten auf eine Lösung des Problems bestehen und die Interessen vieler im Spiel sind.

Mit der Behauptung, der Südsudan sei ein Krisenherd, hat man in den Augen Khartums schon Partei ergriffen. Man ist dort eifrig bemüht, die Vorgänge zu verharmlosen. In einer Broschüre, die für die deutsche Freundschaft mit den arabischen Ländern wirbt, heißt es: „Der Südsudan ist aber auch ein Paradies für den Naturfreund ... Hier auf Safari zu gehen, lohnt stets."[2] So schlimm kann es also nicht sein, soll man meinen. Die halbe Million Toter, die der Bürgerkrieg im Südsudan nach Pressemeldungen bis jetzt gekostet hat, mutet weniger idyllisch an[3]. Und die 250 000 Flüchtlinge in den Nachbarländern des Sudan werden wohl wissen, warum sie nicht gewillt sind heimzukehren, obwohl ihnen von Khartum immer wieder Amnestie angeboten wird (Amnestie wofür?).

Der Südsudan ist Sperrgebiet. Kein ausländischer Journalist, fast keine sudanesischen Journalisten, keine Abordnung des Roten Kreuzes, der UNO oder der OAU dürfen das Gebiet betreten. Einigen Reportern gelang es, heimlich von Nachbarländern aus einzudringen. Ihre Berichte erschienen in Zeitungen wie „Le Figaro" und „Daily Mail"[4]. Das italienische Fernsehen zeigte am 19. September 1966 einen Film

[1] Vgl. dazu die Kritik in: La Civiltà Cattolica 118 (1967) I 416 (18. 2. 1967).

[2] Marhaba in der arabischen Welt, Eine Dokumentation (!) von M. v. Juterczenka und S. U. Graf (Nürnberg: Sebaldus-Verl. 1967) 17.

[3] Vgl. Internationales Afrikaforum, München, Dezember 1966, 543; Daily Telegraph vom 21. 3. 1967; stern vom 23. 4., S. 33; KNA-Meldung 67/III/577 (30. 3. 1967).

[4] Le Figaro vom 24., 25., 29. u. 30. März 1966; Daily Mail vom 31. 1., 1. u. 2. 2. 1966.

mit Aufnahmen von verwüsteten Missionsstationen und Rebellenlagern. Im April brachte die Illustrierte „stern" eine Reportage[5]. Diese Berichte und die Aussagen der Flüchtlinge stehen in offenem Widerspruch zu amtlichen Äußerungen Khartums. Man fragt nach den Gründen der Krise und der Widersprüche in ihrer Beurteilung.

Der Gegensatz zwischen Nord und Süd

Häufig wird das Geschehen als Auswirkung des Gegensatzes zwischen Islam und Christentum angesehen. Aber diese Erklärung ist ungenügend. Es gab zwar im Norden, in Nubien, in den ersten Jahrhunderten nach Christus einige blühende christliche Königreiche, die später vom Islam überrollt wurden. Doch die Gegensätze zwischen Nord und Süd entstanden daraus nicht. Diese sind primär rassisch-kultureller Natur. Der Sudan ist ein buntes Völkergemisch. Einige Statistiken sprechen von 570, andere von 450 Stämmen. Im Norden mit seinen acht Millionen Einwohnern überwiegt das arabische Element. Die vier Millionen Südsudanesen sind als Hamiten, Nilohamiten und Bantu zur schwarzafrikanischen Bevölkerung zu rechnen. Auch Landschaft und Klima sind gegensätzlich. Von nördlichen Wüsten und Halbwüsten geht das Land gegen Süden in feuchte tropische Urwälder über. Der Norden wird in letzter Zeit als Musterbeispiel für geglückte Entwicklungsprojekte gepriesen. Der Süden war seit jeher höchstens als Menschenreservoir, vielleicht noch als Elfenbeinlieferant interessant. Jahrhunderte der Sklavenjagd arabischer Händler noch bis hinein in die 20er Jahre – unter den Augen der britisch-ägyptischen Verwaltung – haben die Menschen dort mißtrauisch gemacht. Stammesfehden machten der Verwaltung zu schaffen. Und die Missionen hatten zunächst keinen Erfolg.

Nur mit Abscheu und Herablassung denkt man gewöhnlich im Norden an die Menschen im Süden. „In Unterhaltungen mit Nordsudanesen wird häufig deren Gereiztheit darüber spürbar (Neger nicht ausgenommen), daß der Süden ihres Landes als ein ‚Sammelsurium afrikanischer Wildheit und Kuriosität' betrachtet werden müsse: überall Nacktgeher, die sich die unteren Schneidezähne entfernen, die ihre Frauen mit halbzentnerschwerem Eisenschmuck beladen; Hirten, die ihre Rinder allenfalls zu Totenfesten – dann aber gleich zu Dutzenden – schlachten; Seßhafte, die nicht Ackerbau betreiben, sich vor Insekten unter Kuhdung verbergen und sich nachts mit heißer Asche als Kälteschutz einreiben! Hexenprozesse bei den Bongo, Regendoktoren und Schlangenkult bei den Bari. Durch Tellerlippen verunstaltete Mittu-Köpfe, Geheimbündelei sowie Kannibalismus der Nyam-Nyam ... Weder christliche Missionare noch mohammedanische Ulemans hätten bislang die Heidengötter namens Ret, Mun, Lomat usw.

[5] stern vom 23. 4. und 30. 4. 1967.

entlarven können, unter deren Anrufung sich obskure Stammesfürsten unbeirrt an der Macht hielten." [6]

Weder die Politik der „closed districts" noch die englische Amtssprache für den Süden waren geeignet, die Kluft zu beseitigen. Das Wirken der Missionare erweiterte sie geradezu. Mit der Errichtung von Schulen, Krankenhäusern und anderen sozialen Einrichtungen kam einigen Südsudanesen ihre Lage erst eigentlich zum Bewußtsein. Langsam wuchs eine gebildete Schicht heran, die mit Furcht an den Tag dachte, da die Engländer abziehen würden. Dann waren sie inmitten einer „unterentwickelten" Umwelt dem Wohlwollen und der Willkür des Nordens ausgeliefert. Dort war man sich immer darüber einig, daß ein geeinter Sudan nur durch kulturelle Ein- und Unterordnung des Südens zu erreichen ist. Der Islam verlangte diese Einheit. Man war gewillt, sie nach Abzug der Engländer durchzusetzen, und zwar mit allen Mitteln. Es war nur zu verständlich, daß eine Bevölkerung, die die Unterdrückung ihrer Kultur und Religion fürchtete, auf die Hilfe der Kirche, das heißt konkret ihrer Missionare, hoffte. Es lag daher auf der Hand, daß der Norden in der Anwesenheit der Missionare das größte Hindernis für die Einigung des Landes sehen mußte.

Katholische Mission im Südsudan

Der Neubeginn der katholischen Missionstätigkeit im Sudan geht in das 19. Jahrhundert zurück. Auf abenteuerliche Weise zogen Jesuiten, italienische Weltpriester und später auch Franziskaner auf der Suche nach neuen Missionsfeldern nilaufwärts. Die Anfänge waren hart. Das Schwarzfieber und andere tropische Krankheiten forderten ihre Opfer. In 20 Jahren starben über 40 Missionare. Wer überlebte, war arbeitsunfähig. Rom brach die Mission ab.

Der Italiener P. Comboni erreichte es, daß man wieder begann. Er gründete eine Männer- und eine Schwesternkongregation, die die Missionsarbeit im Sudan bis heute zu ihren Hauptaufgaben zählt. 1877 zum Bischof geweiht, konnte Comboni fünf Missionsstationen im Nord- und Mittelsudan errichten. Wieder starb in kurzer Zeit die Hälfte aller Missionare. Verzweifelt kämpfte Comboni gegen die Sklaverei. Er erreichte ihre offizielle Abschaffung, aber im geheimen ging die Menschenjagd weiter. 1881 starb er. Wenige Monate später machte der Mahdiaufstand sein Werk zunichte.

Um 1900 begann man von neuem. 1904 stieß der Apostolische Vikar Geyer tief in den Südsudan vor. Sein Bericht läßt das Mißtrauen ahnen, dem er begegnete[7]. Immer wieder traf er auf verlassene Zwingburgen der Sklavenjäger. Wie selbstverständlich berichtete er, daß in den hier und dort vorhandenen islamisierten Flecken die Bewohner überheblich auf ihre Umwelt herabsahen. Dort fand er auch kein Gehör für die Frohbotschaft. Abermals forderte das Fieber seine Opfer.

[6] Cl. M. Naether, Zentralismus mit Feuer und Schwert, in: Afrika heute (Bonn: Deutsche Afrika-Gesellschaft) 15. 2. 1967, S. 51 f.

[7] Franz Xaver Geyer, Durch Sand, Sumpf und Wald (München 1912).

Der erste Weltkrieg brachte einen erneuten Stillstand. Und was hatte man erreicht? Die Tatsache, daß erst im Jahr 1914 eine Taufe gespendet wurde, spricht für sich. Auch für die Missionsschulen, die man ab 1920 im Süden eröffnete, hatte die Bevölkerung kein Verständnis. Die Missionare gaben den Eltern Geld, damit sie ihre Kinder zur Schule schickten! Erst Jahrzehnte später wurde die Zulassung zur Schule Prestigefrage. 1938 erhielten Mill-Hill-Missionare neben den Combonianern ein Missionsgebiet im Süden. Dazu kam die verstärkte Tätigkeit protestantischer Missionare.

Seit 1903 war der gesamte Sudan von der Regierung „konfessionell" aufgeteilt worden. Der Nordsudan galt als ausschließlich islamisch. Hier durften Christen aller Konfessionen Schulen, Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen unterhalten, aber nicht missionieren. Der Süden war in katholische und protestantische Gebiete aufgeteilt. Erst ab 1950 durften katholische Missionare ihre Gläubigen auch in protestantischen Gebieten aufsuchen und betreuen. Während des zweiten Weltkriegs wurden die italienischen Missionare auf einigen wenigen Missionsstationen interniert. Danach begann die eigentliche Blütezeit der Mission. Die Glaubenstreue in der Verfolgungszeit und die wachsende Zahl an Priester- und Ordensberufen lassen vermuten, daß die Frohbotschaft Christi Wurzel gefaßt hatte.

Die folgende Statistik verdeutlicht das Gesagte. Sie bezieht sich auf den Südsudan. Im Norden gibt es unter den acht Millionen Einwohnern nur einige tausend Katholiken. Unter „Missionaren" sind hier Priester, Brüder und Schwestern verstanden.

1900: 12 Missionare, kein Katholik im Süden
1910: 15 Missionare, kein Katholik
1920: 25 Missionare, fast 2000 Katholiken
1930: 58 Missionare, ungefähr 10 000 Katholiken
1950: 260 Missionare, etwa 100 000 Katholiken
1960: 251 Missionare, etwa 300 000 Katholiken
1965: ungefähr 12 einheimische Priester, einige einheimische Schwestern und Brüder, 400 000 Katholiken.

Die Zahl der Katholiken wuchs gerade in den schweren Jahren vor der Ausweisung aller weißen Missionskräfte um jährlich 30 000; davon waren etwa 18 000 Erwachsene. Ganze Stämme, wie etwa die Schilluk, waren nun am katholischen Christentum interessiert. Für die protestantische Missionstätigkeit stehen uns keine genauen Angaben zur Verfügung. Man rechnete – vor der Massenflucht – mit etwa 100 000 protestantischen Südsudanesen.

Sudanisierung aus dem Norden

Seit 1899 war der Sudan als Kondominium von England und Ägypten gemeinsam regiert worden. In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg rückte die Möglichkeit der Unabhängigkeit näher. Sollte sich der Sudan Ägypten anschließen oder nicht? Das war der Streitpunkt der Parteien, die sich jetzt bildeten. Beide Richtungen, für oder gegen

den Anschluß, warben auch im Süden, der jahrzehntelang als „geschlossenes Gebiet" selbst für Verwaltungsbeamte aus dem Nordsudan Sperrgebiet gewesen war. Die Parteien machten den Südsudanesen große Versprechungen.

Bald zeigte sich jedoch, daß der Süden bei der Sudanisierung des Verwaltungsapparats wenig berücksichtigt wurde. Im Jahr 1954 wurde der Ausschuß für die Sudanisierung gebildet. Ihm gehörte kein einziger Südsudanese an, und er vergab von 800 Posten 796 an Nordsudanesen[8], obwohl man auch im Süden fähige Leute gefunden hätte. Dort wuchs die Enttäuschung und die Furcht vor der Zukunft. Man hatte angenommen, daß mit dem Abzug der Engländer und Ägypter die – wenn auch noch wenigen – Gebildeten ihre Stellen übernehmen würden. Statt dessen erlebte man jetzt die Übernahme leitender Funktionen durch Nordsudanesen. Man kann England von der Verantwortung für diese Entwicklung nicht freisprechen. Daß man im Süden zunächst immer noch auf dieses Land hoffte, zeigen die folgenden Ereignisse.

Die Meuterei von Torit

Von schicksalhafter Bedeutung für die Zukunft sollte die Meuterei von Torit werden. Der Vorfall ist später von einer internationalen Kommission eingehend untersucht worden[9]. Im Juli 1955 war aus einer Demonstration für höhere Löhne im Gebiet der Zande, wo man ein landwirtschaftliches Entwicklungsprojekt begonnen hatte, eine regelrechte Plünderung geworden. Gegen die südsudanesischen Plünderer hatte man südsudanesische Soldaten eingesetzt, die daraufhin eine Meuterei vorbereiteten. Obwohl man dies wußte, gab man ihnen den Befehl, sich nach Khartum in Marsch zu setzen. Am 18. August meuterten sie. In manchen Berichten heißt es, ein nordsudanesischer Offizier habe einen südsudanesischen Soldaten erschossen.

Die südsudanesischen Soldaten erschossen ihre aus dem Norden stammenden Offiziere und ermordeten weitere nordsudanesische Männer, Frauen und Kinder in Torit, insgesamt 78 Personen. Dann sandten sie Telegramme an den Premierminister, den Kaid, die britischen Truppen im Sudan, in Nairobi (Kenia) und schließlich an den Generalgouverneur, der aus England eingetroffen war. Niemand unterstützte sie. So ergaben sie sich. Aber als die Nordsudanesen in Torit einmarschierten, fanden sie die Stadt verlassen. Damals begann sich im Dschungel eine Untergrundbewegung zu bilden, die entschlossen ist, den Süden von der Herrschaft der Nordsudanesen zu befreien. Ähnliches geschah zugleich an anderen Orten des Südsudan.

Man hat später die Missionare für diese Tragödie verantwortlich gemacht. Die internationale Untersuchungskommission stellte jedoch fest, daß die Revolte politischer und

[8] Vgl. J.-L. Bergé, Pour comprendre les graves évènements du Sud-Soudan, in: Afrique documents No. 73 (1964) 83–98, bes. 90.

[9] Southern Sudan Disturbances, August 1955. Report of the Commission of Inquiry; am 10. Oktober 1955 vom sudanesischen Innenministerium veröffentlicht.

nicht religiöser Natur war[10]. Katholiken, wie der Versorgungsminister und der Oppositionsführer, bemühten sich, die Ordnung wiederherzustellen. Viele Nordsudanesen hatten sich auf Missionsstationen in Sicherheit gebracht. In einem Brief vom 5. September 1955 dankte der Kommandant von Juba, Oberst Hassan Beshir Nasr, zwei italienischen Missionaren: „Mit Freuden habe ich von der mutigen und humanen Unterstützung gehört, die Sie und das Missionspersonal so bereitwillig und großmütig den Nordsudanesen während dieser tragischen Vorgänge in Yei gewährt haben ... Worte werden nie genügen, um Ihnen zu danken." [11] Wenige Jahre später wurden die beiden wegen „unerlaubten Arzneihandels" ausgewiesen. Sie hatten Medikamente an Kranke abgegeben.

Der Untersuchungsbericht stellte ferner fest, die Krise sei von unverantwortlicher politischer Propaganda des Nordens und Ägyptens hervorgerufen worden. Beide hatten Dinge versprochen, die sie nicht geben konnten. Ferner wies die Kommission auf die Haltung der Nordsudanesen gegen ihre Landsleute im Süden hin: die Verachtung der Nacktheit, die alte Gewohnheit, die Südbewohner als „abid", als Sklaven, zu bezeichnen, die dünkelhafte Reserviertheit, das von der Bevölkerung völlig abgeschlossene Leben der nordsudanesischen Beamten und Kaufleute im Süden, das taktlose Verhalten vieler Offiziere. Der Nordsudanese scheint nicht zu begreifen, daß man ihn wegen dieser Haltungen im Süden ebenso für einen Kolonialherrn hält wie den Engländer[12]. Anläßlich seiner Ausweisung 1964 wies Bischof Mason von El Obeid in einem Brief an den sudanesischen Innenminister darauf hin, daß zu jener Zeit arabische Händler und Beamte aus dem Norden, die im Süden tätig waren, in abfälligster Weise von den Missionaren, vom christlichen Glauben und von der gesamten afrikanischen Kultur des Südens gesprochen hätten.

Die Verstaatlichung der Schulen

Am 1. Januar 1956 wurde der Sudan unabhängig. Die Regierung glaubte sich an keinerlei Versprechen einer bundesstaatlichen Lösung gebunden und steuerte auf die Vereinheitlichung und Islamisierung des Landes zu. Die Liberale Partei, die den Süden vertrat, erreichte nichts. Im Jahr 1958 kam es zu einer Militärdiktatur. Im Süden begannen Militär und Polizei mehr und mehr den Lauf der Dinge zu bestimmen.

Nach Abzug der Engländer hielt man die weißen Missionare für das größte Hindernis auf dem Weg zur Einheit. Sie hätten, so argumentierte man im Norden, jene seltsamen Intellektuellen gezüchtet, die von einer föderativen Lösung träumten und sich gegen den Einfluß des Nordens wehrten. Sie kritisierten Maßnahmen der Regierung. Zunächst müsse man ihren Einfluß auf die heranwachsende Generation unterbinden.

[10] Vgl. K. D. D. Henderson, Sudan Republic (London 1965) 178.
[11] Ebd. 202.
[12] Ebd. 178.

Die arabische Presse sprach offen aus, daß mit dieser Maßnahme in wenigen Jahren eine neue arabisierte und islamisierte Generation im Südsudan heranwachse, die der Vereinheitlichung keinen Widerstand mehr entgegensetze.

Am 30. Juni 1957 bestätigte ein Ermächtigungsgesetz die Verstaatlichung aller Privatschulen im Süden. 364 katholische und 50 protestantische Missionsschulen waren betroffen. Ohne Entschädigung übernahm der Staat alle Schulen, die irgendwelche staatliche Unterstützung genossen hatten. Privat finanzierte Schulen wurden nach dem Ermessen der Regierung entschädigt. Religionsunterricht durfte mit Erlaubnis des Schulleiters weiter erteilt werden. Bald begann man die katholischen Leiter und Lehrkräfte zu ersetzen. Die Zeit kleiner und großer Schikanen begann. Um alle Verhandlungswege offen zu halten, schwiegen die Missionare zunächst. Erst nach ihrer Ausweisung haben sie berichtet[13].

Die Ausführung des Gesetzes war oft alles andere als human. Kinder wurden wegen ihres christlichen Glaubens geschlagen und gequält[14]. Eltern setzte man unter Druck. Sie sollten ihre Kinder in die vielen neuen Koranschulen senden, die manchmal als weiterführende Schulen bezeichnet wurden. Die Möglichkeit, weiterhin den Religionsunterricht zu erteilen, stand nur auf dem Papier. Islamische Schulleiter fanden immer neue Gründe, dem Priester den Zutritt zur Schule zu verweigern. Proteste der Eltern und Bischöfe erreichten nichts. Die Zeitungen im Norden beschuldigten dagegen den Papst, einen Staat im Staate aufrechtzuerhalten. Sie forderten die Ausweisung der Missionare, „jener unliebsamen Gäste". Für die Unruhe unter der Bevölkerung wurde die Mission verantwortlich gemacht.

Der Gouverneur von Äquatoria schrieb – nach einleitenden Worten des Dankes – an Missionsobere in seinem Gebiet: „Ich habe die größte Hochachtung vor der katholischen Kirche. Für die Schulpolitik der Regierung muß ich aber unbedingte Mitarbeit verlangen. Die Proteste der Kirche beunruhigen die öffentliche Meinung. Die Ruhe in der Provinz, für die ich verantwortlich bin, werde ich unter allen Umständen aufrechterhalten. Jede Unruhe in den Schulen oder unter der Bevölkerung wird der Kirche zur Last gelegt werden."

Was die Kirche verlangte, war Gerechtigkeit. Sie hatte das Schulwesen unter großen Opfern aufgebaut. Wirksame staatliche Unterstützung hatte es erst seit 1947 gegeben. Sie bangte um Freiheit und Leben ihrer Gläubigen. Es ging ja nicht darum, daß jetzt das Englische vom Arabischen verdrängt wurde, sondern es wurde deutlich, daß man nur als Muslim weiter studieren und entsprechende Positionen einnehmen konnte. In Zukunft würden alle Sudanesen Muslim sein, erklärte man den Kindern.

Bald beschränkten sich die Schikanen nicht mehr auf das Gebiet der Erziehung. Man verweigerte die Erlaubnis zum Bau von Kapellen. Missionare durften nicht mehr in den Süden einreisen oder dorthin zurückkehren. „Ein Glaube – ein Vaterland!", schrieb

[13] A. Bonfanti, Espulsi dal Sudan (Bologna 1964).

[14] Nigrizia (Monatszeitschrift der Kombonianer), April 1963, 42–45, bringt dafür einige Beispiele.

die Khartumer Zeitung „Rai el Amm" über ihre Ausgabe vom 17. Mai 1960. Wenige Tage später erklärte „Sudan el Gedid" programmatisch: „Die Einheit des Landes ist erst dann verwirklicht, wenn die arabische Sprache und der Glaube des Buches (= Koran) Gemeingut aller sind."

Die Ausweisungsaktion und das „Gesetz für Missionsgesellschaften"

Bald begann die systematische Ausweisung aller Missionskräfte. Gleichzeitig behinderte man die Arbeit der einheimischen Priester, Brüder und Schwestern. Hinter den dürren Zahlen der Ausweisungsstatistik verbirgt sich das Leid von Priestern, Brüdern und Schwestern, die man aus einem Land vertrieb, dem sie in jahrzehntelanger Arbeit Gutes getan hatten. Es wurden ausgewiesen: 1955–1957 7 Missionare, 1958–1961 28 Missionare, 1962–1963 103 Missionare, und 1964 214 Missionare, insgesamt also 352 Missionare, dazu fünf aus El Obeid im Nordsudan.

Die Ausweisung erfolgte auf dem Verwaltungsweg. Wurden überhaupt Gründe angegeben, dann hieß es meist, die Anwesenheit des Missionars sei nicht mehr erforderlich. Es ist verständlich, daß die Bevölkerung den Eindruck hatte, hier sollten Zeugen künftiger Entwicklungen entfernt werden. Schon hatte die Auseinandersetzung mit den „Freiheitskämpfern", wie sich die Rebellen nannten, begonnen. Khartum war weit. Militär und Polizei beherrschten das Land.

Eine gesetzliche Handhabe fand die Ausweisungsaktion in dem „Missionary Societies Act" vom 15. Mai 1962. Für alle Religionen – auch heute noch – gültig, wurde es nur auf die christlichen Kirchen angewandt. Danach durfte man nur noch mit behördlicher Genehmigung als Missionar tätig sein. Diese Erlaubnis erlosch jeweils mit Jahresende, konnte beliebig entzogen und brauchte nicht erneuert zu werden. Jede Mission mußte genau ihr Gebiet, ihren Besitz, ihren Personenstand, ihre Einkünfte angeben. Kein Missionar durfte mehr als Mittler zwischen der Bevölkerung und den Beamten auftreten. Er durfte mit Andersgläubigen nicht über seine Religion sprechen. Nur mit schriftlicher Erlaubnis der Erziehungsberechtigten durfte er Minderjährigen Religionsunterricht erteilen. Taufen mußten von den Behörden zuvor genehmigt werden. Nach amtlicher Auskunft galt dies nicht für Kinder katholischer Eltern. Aber die untergeordneten Stellen wollten auch dann um Erlaubnis gefragt werden. Eine weitere Bestimmung hieß: „Missionare dürfen keine Tätigkeit ausüben, die etwas mit Unterricht, Heilkunde, Landwirtschaft, Handel oder Industrie zu tun hat." Einem Missionar wurde ausdrücklich erklärt, er dürfe auch Sterbenden nicht mit Medikamenten helfen[15]. Manchmal gelang es den Missionsschwestern, heimlich bei Nacht in Krankenhäusern, die sie jahrelang geleitet hatten, nach dem Rechten zu sehen. Weiter hieß es: „Missionare dürfen keine Zeitungen, Broschüren oder Bücher veröffentlichen, keine Radio-

[15] P. S. Patroni, in: Nigrizia, April 1963, 46.

sendungen zusammenstellen, keine Filme oder Lichtbilder vorführen." Missionsbuchhandlungen mußten schließen. Ein Missionar hatte sich durch Benutzung eines Tonbandgeräts strafbar gemacht, ein anderer durch Verteilen von Broschüren der deutschen Botschaft. An den Missionsgebäuden durften nur noch mit behördlicher Genehmigung Reparaturen oder Erweiterungen vorgenommen werden. Später bezeugten die Missionare, wie man im Verlangen nach immer neuen Unterschriften und Unterlagen jede Initiative zu blockieren suchte. Diese Taktik erkennt man an der Bestimmung, daß die kirchlichen Obern den Behörden die Versetzung eines Priesters in eine andere Pfarrei jeweils ein Jahr im voraus mitteilen sollten.

In diesem Gesetz hatte man so viele Drähte gezogen, daß jeder gewissenhafte Missionar, dem es um die Menschen und um ihre leibliche und seelische Not ging, bei einer Übertretung ertappt werden konnte. Mancher Prozeß wurde nach langer Untersuchungshaft von Khartum aus niedergeschlagen oder mit der Ausweisung beendet. Oft wurden beträchtliche Geldstrafen verhängt.

Die Lage verschärft sich

Mittlerweile hatte die Aktion der Rebellen an Bedeutung gewonnen. Sie hatten einige Waffentransporte beschlagnahmt, die aus Khartum kamen und für die Kongorebellen bestimmt waren. Die Gegenaktionen der Regierungstruppen arteten mehr und mehr in Repressalien gegen die Zivilbevölkerung aus. Da man unter den Rebellen besonders Katholiken vermutete, ging man auch gegen die christliche Zivilbevölkerung nur um so grausamer vor.

Ein Beispiel aus dieser Zeit ist die Ermordung des Katechisten Battista Mufighi[16]. 1915 nach sechs Jahren Katechumenat getauft, war er selbst ein eifriger Katechist geworden. Der Papst hatte ihm den Orden „Pro Ecclesia et Pontifice" verliehen. Am 17. Februar 1964 verhafteten ihn die Regierungstruppen aus dem Norden. „Tut immer Gutes und bleibt eurem Glauben treu! Betet für mich!" waren seine letzten Worte. Die Soldaten quälten den alten Mann buchstäblich zu Tode. Vielleicht meinten sie, er könne etwas über die Rebellen wissen. Sie verboten seinen Angehörigen, den Toten zu betrauern. Den Gläubigen war es klar geworden, daß nun die Stunde des Martyriums kam. „Christus starb, um die Kirche zu gründen. Und dasselbe geschieht hier und heute unter uns", sagte ein Katechist.

Enttäuschte Hoffnungen

Mit dem Rücktritt von General Abbud im November 1964 endete plötzlich die Militärdiktatur. Die Aussichten auf eine Lösung des Südsudanproblems schienen sich zu bessern. Statt des islamischen Freitag wurde im Süden wieder der Sonntag zum

[16] Vgl. Die katholischen Missionen 83 (1964) 131.

Ruhetag erklärt. Einzelne westliche Besucher durften in den Südsudan einreisen. Unter großer Beteiligung feierten die wenigen einheimischen Priester überall wieder den Gottesdienst. Die Schwestern im Apostolischen Vikariat Wau gaben die Zeitschrift „Messenger" heraus. Das Priesterseminar und die Kleinseminare waren offen. Auch Neuwahlen wurden angekündigt.

Im Frühjahr 1965 trafen sich die Nord- und Südparteien unter Anwesenheit von Beobachtern aus arabischen und afrikanischen Staaten zu einem „Gespräch am Runden Tisch". In der Eröffnungsrede warf Premierminister Khalifa den Missionaren vor, sie hätten im Süden das Andenken an den früheren Sklavenhandel wachgehalten und die Araber als die allein Schuldigen hingestellt, den Sklavenhandel innerhalb der Stämme jedoch übersehen. Er konnte seine Argumente aus einem „Black Book" von 1964 beziehen, in dem die Regierung die Missionare für den Gegensatz zwischen Nord und Süd verantwortlich machte. Liest man jedoch die im September 1964 erschienene Antwort auf diese Anklageschrift, muß man die Missionare freisprechen[17]. Doch bis heute ist es ein beliebtes Thema der arabischen Presse in Khartum, auf den Imperialismus der Kirche und die subversive Tätigkeit der Missionare hinzuweisen.

Sobald sich die Konferenz nach dieser Eröffnungsrede den Sachproblemen zuwandte, zeigten sich unüberbrückbare Gegensätze. Der Norden verlangte völlige Integration und ließ sich auf den Plan einer Föderation oder einer Lockerung der politischen Struktur nicht ein. Außerdem war das Ergebnis der Konferenz durch die Abwesenheit der Rebellen in Frage gestellt. Sie kämpften für völlige Unabhängigkeit vom Norden und hatten für den neuen Staat auch schon einen Namen: Azania. Um diese Zeit beherrschten sie bereits weite Teile des Südens mit Ausnahme der größeren Orte.

Der zermürbende Kampf gegen einen Gegner, der unvermutet aus dem Dschungel hervorbrach und keine Gefangenen machte, das ungewohnte Klima, die schlechte Verpflegung und Ausrüstung gefährdeten die Moral der Regierungstruppen. Im Lauf dieses Dschungelkriegs wurden die meisten Missionsstationen von den Regierungstruppen zerstört. Die Vernichtung von ganzen Dörfern war an der Tagesordnung. An Bildberichten aus Südvietnam kann man die Methoden sehen, mit denen man gegen eine Untergrundbewegung kämpft. Auch Luftangriffe wurden durchgeführt. Da es zunächst nur einen einzigen sudanesischen Piloten gab, müssen Weiße beteiligt gewesen sein. Die Ausschreitungen gegen die Zivilbevölkerung – man muß sie wohl als Ausbrüche des Rassenhasses bezeichnen – nahmen in einem Ausmaß zu, daß das Wort „Völkermord" nun häufiger in der Presse auftauchte.

In der Karwoche 1965, um nur ein Beispiel zu nennen, plünderten Regierungssoldaten den Ort Agodo, ein Zentrum des katholischen Lebens, und weitere neun Dörfer. Unter der Bevölkerung richteten sie ein Blutbad an. L. Adwok, Katholik und einziger Südsudanese im Präsidentschaftsrat, begab sich von Khartum an den Tatort. Er legte der Regierung ein Memorandum mit Fotos vor. Da man ihm keinen Glauben schenkte,

[17] K. D. Henderson a.a.O. 190 Anm.

legte er sein Amt nieder. Er wolle mit diesem Völkermord nichts zu tun haben, erklärte er.

Die Berichte über Plünderungen, Ermordungen und Verwüstungen ließen sich weiter fortsetzen[18]. Manchmal waren in der Umgebung des Tatortes weit und breit keine Rebellen. Die Regierungstruppen schändeten Kirchen, brachen Tabernakel auf, aßen die Hostien, schossen auf Heiligenfiguren, zogen sich liturgische Gewänder an. Mehrfach brachten sie betende Menschen um. Die Flüchtlinge berichteten, wie Frauen und Kinder, die allein im Dorf zurückgeblieben waren, ermordet wurden. Dies alles geschah im Dickicht des Dschungels. Selbst in Khartum dürfte man nicht genau wissen, wie so manche „erfolgreiche Aktion gegen Rebellen" in Wirklichkeit ausgesehen hat.

Trotzdem bleibt es unverständlich, daß man die blutigen Ausschreitungen der Truppe in Juba und Wau im Sommer 1965 auch als Rebellenbekämpfung ausgab. Am 8. Juli hatte man in Juba einen Offizier der Regierungstruppe tot und entmannt aufgefunden. Angeblich war er von Rebellen in der Hütte eines Negermädchens überrascht und getötet worden. Die Entdeckung der Leiche führte zu einem grausamen Massaker. Von Mitternacht bis zum nächsten Mittag wüteten die Soldaten unter der Zivilbevölkerung. Sie töteten ungefähr 1400 Menschen, darunter 300 Frauen und 250 Kinder. Von amtlicher Seite werden diese Zahlen bestritten. Das südsudanesische Blatt „The Vigilant", das bis dahin in Khartum erscheinen durfte, wurde nach Wiedergabe dieser Meldung verboten. (Heute erscheint es wieder.) Doch Bruder O'Connor, Leiter einer Höheren Schule in Nairobi (Kenia), sprach mit Augenzeugen[19]. Einer von ihnen mußte bei der Bestattung der Toten mithelfen. Er zählte in jener Nacht 863 Leichen, die er bestatten half. Die Soldaten sollen auf herumlaufende Kinder geschossen, Menschen ertränkt und verbrannt haben.

Andere Flüchtlinge berichten, daß man auch an anderen Orten die Menschen wie Freiwild abgeknallt hätte. So richteten die Soldaten wenige Tage später unter einer katholischen Hochzeitsgesellschaft in Wau ein Blutbad an. Nach der kirchlichen Feier, und nachdem sich alle nordsudanesischen Hochzeitsgäste entfernt hatten, ließ man die Gäste einzeln aus dem Festsaal treten und erschoß sie. Diese Einzelheiten und die Namen aller Opfer sind bekannt. Unter ihnen waren ein Arzt, ein Beamter, ein Angestellter, zwei Kinder, aber kein „Rebell". Ein sudanesischer Priester, der noch vor wenigen Monaten in der Bundesrepublik weilte, bestätigte in einem Interview mit dem Missionsmagazin „Mariannhill", daß bei diesem Massaker 250 Menschen getötet worden seien, und daß man dabei mit deutschen Waffen geschossen habe.

Als der Papst am 6. August 1965 in Telegrammen an den damaligen Premierminister und an den Führer der UMMA-Partei (jetzt Premierminister) seiner Besorgnis Ausdruck gab, bekam er zur Antwort, er solle lieber seine eigenen Untertanen (= die

[18] Vgl. dazu: Die katholischen Missionen 84 (1965) 68 f., 168–170; 85 (1966) 134–136; ferner 86 (1967) 19–21.

[19] Sudan Tragedy, in: America (New York) vom 29. 1. 1966, 172.

Rebellen) zur Ordnung rufen. Einige Khartumer Zeitungen griffen den Papst in Artikeln und Karikaturen an.

Ahnungslos fuhr Bischof Dud von Wau, der einzige katholische Bischof im Südsudan, am 10. Juli in seinem Wagen nach Juba, um dort eine Priesterweihe vorzubereiten. Er geriet mitten in das Massaker. An einer Fähre eröffneten Soldaten das Feuer. Erst im Dunkeln konnte er in das nahe Priesterseminar Kit zurückkehren. Die Seminaristen flohen dann bis nach Uganda. Okaru und Tore, zwei Kleinseminare, waren bereits den Regierungstruppen zum Opfer gefallen. Jetzt glaubte man, das Seminar von Kit sei an der Reihe.

Es läßt sich kaum feststellen, wo im Südsudan noch eine Vorbereitung aufs Priestertum möglich ist. Im Sommer vorigen Jahres wurde das Kleinseminar von Bussere bei einem Rebellenangriff zerstört. Einige Seminaristen setzen jetzt wohl ihre Studien in der Bischofsstadt Wau fort. Auch kann es sein, daß Seminaristen von Owechi in Malakal studieren.

Zehn Seminaristen empfingen inzwischen im Exil – in Uganda und Italien – die Priesterweihe. Bischof Dud war im März dieses Jahres in Uganda, um seine Priester und Seminaristen zur Rückkehr aufzufordern. Zwei Priester kamen mit ihm in den Sudan zurück. Und die andern? Die in Dakar erscheinende Wochenzeitung „Afrique nouvelle" vom 16. März dieses Jahres gibt den Brief eines sudanesischen Priesters wieder[20]. Danach leben 17 sudanesische Priester im Exil: 5 in Uganda, 9 in Kongo-Kinshasa und 3 in der Zentralafrikanischen Republik.

Sicher haben sie alle unter den 250 000 Flüchtlingen genug zu tun. Aber daß sie nicht zurückkehren wollen, hat auch andere Gründe. Vor zwei Jahren haben Regierungssoldaten zwei Priester getötet. Ein dritter, der als inspirierende Kraft und Ordnungsfaktor der Rebellenbewegung galt, wurde vor wenigen Monaten von ugandesischen Truppen erschossen. Wie wird man die Exilpriester bei der Rückkehr empfangen? Jetzt können sie vielleicht noch versprengten Gruppen von Zivilpersonen im Dschungel des Südsudan heimlich helfen. Später sind sie praktisch in den größeren Orten interniert. Und warum verbreitet gerade jetzt das Innenministerium in Khartum die Meldung, daß man im Kongo sieben (der neun) sudanesischen Priester mit Waffen beim Grenzübergang verhaftet habe?[21] Mißtrauen und Furcht sind auf beiden Seiten groß. Man hätte sogar Verständnis dafür, daß ein Priester im Aufstandsgebiet nicht nur mit dem Spazierstock in der Hand durchs Land zieht. Aber wie weit geht die aktive Unterstützung der Rebellen? Und wieweit wehrt sich hier tatsächlich ein Volk dagegen, ausgelöscht zu werden?

Der Brief des Priesters schließt mit einem eindringlichen Appell, den sich die Zeitung „Afrique nouvelle" zu eigen macht: „Das Problem des Südsudan stellt sich bereits seit allzu langer Zeit (11 Jahre), als daß es die Nationen ignorieren könnten. Die UNO

[20] Afrique nouvelle 16./22. 3. 1967 (Nr. 1023) 9.
[21] KNA-Meldung 67/III/287.

müßte heute, wie sie es im Fall Vietnams versucht, wirkungsvoller der Sudanregierung helfen, das Nord-Süd-Problem in einer Weise zu lösen, die beide Seiten zufriedenstellt, zum Wohl der Menschheit."

Der Leidensweg der protestantischen Christen

Vor der Massenflucht rechnete man mit etwa 100 000 Protestanten im Südsudan. Sie erleiden dasselbe Schicksal wie die übrige Zivilbevölkerung. Im Herbst 1965 nahm der Generalsekretär der kirchlichen Missionsgesellschaft in London, Kanonikus J. V. Taylor, zu Berichten aus dem Südsudan Stellung, die keinen Zweifel daran ließen, daß „Mord, Folterung, Plünderung und Zerstörung durch die Regierungstruppen zur Tagesordnung gehören. Die (protestantische) Kirche habe praktisch alle führenden Mitarbeiter verloren, die Bevölkerung sei dörferweise entweder in den Busch oder über die Landesgrenzen nach Uganda und dem Kongo geflohen" [22]. Die Hauptleidtragenden seien die Christen.

Nach dem Bericht zweier aus dem Sudan geflohener anglikanischer Bischöfe vom 7. September 1965 sind die meisten Kirchen und Pfarrerwohnungen im Südsudan zerstört oder schwer beschädigt. Bischof Elinana war Zeuge des Überfalls der Regierungstruppen auf das theologische College von Mundiri am 20. Juli 1965. Der anglikanische Bischof im Sudan, Dr. O. C. Allien, berichtete im September 1965, sudanesische Flugzeuge hätten das Gebiet von Kaji Kaji bombardiert. Acht Gemeindezentren seien dort geplündert und in Brand gesetzt worden. Die Dorfpfarrer und Evangelisten seien mit ihren Gemeinden nach Uganda geflohen. Auch er bestätigte, daß außer dem Krankenhaus in Lui zahlreiche Kirchen niedergebrannt wurden. Der Bischof meinte, daß die Pfarrer „an ihrem Posten ausgeharrt hätten, wäre dies menschlich möglich gewesen. Die Tatsache, daß sie fliehen mußten, ist ein Beweis für den vorsätzlichen Versuch, die gesamte Führungsschicht im Süden auszurotten".

Im Frühjahr 1966 bat der Ökumenische Rat in einer in Genf angenommenen Resolution seine Kommission für internationale Angelegenheiten unter Hinweis auf die „tragische Situation" im südlichen Sudan, „in Beratung mit der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz weiterhin alle geeigneten Schritte – auch durch Fühlungnahme mit Regierungen – zu unternehmen, damit dem Leidensweg der Bevölkerung im südlichen Sudan ein Ende gesetzt und die Ausübung der religiösen Freiheit gewährleistet werden möge" [23]. Premierminister Mahgoub forderte daraufhin den Ökumenischen Rat auf, zu prüfen, „ob in der modernen Geschichte des Sudan auch nur ein einziger Christ auf Grund seiner religiösen Überzeugungen selbst der harmlosesten Art der Verfolgung ausgesetzt wurde".

[22] Ökumenischer Pressedienst (Genf) v. 21. 10. 1965.
[23] Ökumenischer Pressedienst v. 3. 3. 1966.

Im Dezember 1966 durfte dann eine Delegation von vier Vertretern der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz den Sudan besuchen. Im Südsudan war sie nur drei Tage, ständig von Beamten des Innen- und Informationsministeriums begleitet. Nach ihrer Reise erklärten sie auf einer Pressekonferenz in Nairobi, sie hätten Beweise für eine religiöse Diskriminierung und eine Verfolgung der Christen im Südsudan. Die Delegation will einen eingehenden Bericht verfassen.

Die Not der Flüchtlinge

Man kann das Problem des Südsudan nicht voll erfassen, ohne auf die Frage nach den Flüchtlingen einzugehen. Südsudanesen sind nach Äthiopien, Kenia, Uganda, in die Demokratische Republik Kongo und in die Zentralafrikanische Republik geflüchtet. 1963 zählte man 30 000 Flüchtlinge. Jetzt schätzt man ihre Zahl auf 250 000. In Äthiopien, das amtlich keine Zahlen angibt, sollen 30 000 leben. Sie werden dort angesiedelt. Manche behaupten freilich, die Bevölkerung behandle sie wie Sklaven. Aber dies ist unwahrscheinlich, zumal dort, wo sie bei Stammesbrüdern auf der anderen Seite der Grenze untergekommen sind. Die Zahl der Flüchtlinge in Kenia ist unbekannt. Es gibt in Nairobi einige hundert Studenten, die unter großen Entbehrungen ihre Ausbildung abzuschließen suchen.

Gegen 40 000 Flüchtlinge halten sich in der Zentralafrikanischen Republik auf. Ihre Zahl scheint weiter zu steigen. Aus Furcht vor Khartum hat sie die Regierung weiter ins Landesinnere bringen lassen. Dasselbe gilt für die 40–60 000 Flüchtlinge in der Demokratischen Republik Kongo. In beiden Ländern stellen sich nicht nur die Fragen der Arbeitsbeschaffung, der Knappheit an Nahrungsmitteln und der mangelnden ärztlichen Versorgung. Es kommt hinzu, daß englische Sprachkenntnisse dort wenig nützen und daß Schulen und Universitäten nur nach einer Umschulung weiter besucht werden können.

Die meisten Flüchtlinge leben in Uganda. Ihr Los ist in letzter Zeit härter geworden. Sie wurden auch ins Landesinnere in Lager verbracht. Dabei soll es zu Übergriffen gekommen sein. Vor einigen Monaten wies die Regierung Ugandas 10 Missionare wegen Unterstützung der Sudanrebellen aus. Einer von ihnen befand sich auf Europaurlaub, andere wohnten weitab vom Sudan und die wenigen, die mit Sudanflüchtlingen zu tun hatten, wirkten nur karitativ, wobei man freilich nicht immer sicher war, ob nicht auch Rebellen versorgt wurden. Proteste der Bischöfe und ein warnendes Wort aus Rom[24] nützten nichts. Der Außenminister Ugandas sagte auf einer Pressekonferenz in Wien[25], die Regierung habe die Missionare ausgewiesen, weil sie aus Gründen der Staatsräson habe handeln müssen, aber es nicht zu einem Prozeß kommen lassen wollte, auf dem die Missionare ihre Schuld doch nicht eingesehen hätten.

[24] Vgl. den Leitartikel im Osservatore Romano v. 2. 2. 1967.
[25] KNA-Meldung 67/III/172 (9. 3. 1967).

Internationale Organisationen, auch die Aktion „Misereor", suchen den Flüchtlingen zu helfen. Eine Dauerlösung ist dies jedoch nicht. Delegationen aus dem Sudan, die zur Rückkehr einladen, haben fast keinen Erfolg. Einige Rückkehrer kamen bald als Flüchtlinge wieder.

Und die Zukunft?

Man hatte zunächst gehofft, daß mit dem neuen Premierminister Sayed Saddik el Mahdi, der erst etwas über 30 Jahre alt ist und in Oxford studiert hat, das Problem des Südsudan einer Lösung näherkommen würde. Er ließ im Sommer vorigen Jahres alle geistlichen Würdenträger zu sich kommen und sagte ihnen Religionsfreiheit und Unterstützung zu. Ein Priester durfte das Gefängnis verlassen. (Er war vor Jahren verhaftet worden, weil Schüler mit seiner Schreibmaschine einen Protest gegen die Sonntagsarbeit verfaßt hatten.) Die Kirche erhielt die Erlaubnis, ein Kleinseminar in Khartum zu eröffnen. Bischof Dud sagte in Uganda, die Priester könnten in den Städten wieder der normalen Arbeit nachgehen.

Nach der Rückkehr von der Konferenz zehn afrikanischer Staaten in Kinshasa richtete der Premier am 20. Februar dieses Jahres jedoch heftige Angriffe gegen den „Imperialismus" der Ausländer in Afrika und ihren Einfluß, den sie vor allem durch die Kontrolle der Wirtschaft und durch religiöse Propaganda ausübten. Auch er scheint für den Sudan nur eine militärische Lösung zu kennen. Er äußerte bereits die Absicht, durch ein Gesetz in Zukunft jedes Reden von einer Konföderation oder gar von einer Lostrennung als Landesverrat erklären zu lassen.

Zum Abschluß der OAU-Konferenz in Addis Abeba hatte er im November 1966 auf einer Pressekonferenz erklärt, jede Form der Selbstbestimmung für den Südsudan wäre unannehmbar. Dies würde zur völligen Auflösung des Sudan als Nation führen. Damals wandte er sich auch gegen die Behauptung, die Regierung zwinge dem Süden den Islam auf. „Die islamische Religion erkennt das Christentum an, mit dem sie viele Jahre zusammengelebt hat." In merkwürdigem Gegensatz dazu lobte er bei einem Besuch im Süden die Truppen für ihre „Heldentaten" und forderte sie auf, den Kampf der Endlösung zuzuführen.

Für uns bleibt wenig zu tun. Für den Schutz von Minderheiten wurde noch kein Rezept gefunden. Proteste müssen Beweise vorzeigen. Dafür müßte man eine Untersuchungskommission einlassen. Doch jeder Druck in dieser Richtung wird als Einmischung in innere Angelegenheiten abgewiesen. Auf jeden Fall sollte man keine Waffen liefern. Im September 1964 hieß es in einer Afrikafachzeitschrift[26]: „Die deutsche Militärhilfe für Afrika lief 1961 an. Im Dezember desselben Jahres wurde mit dem Sudan ein Vertrag geschlossen. In diesem Land geht es um den Aufbau eines ‚Grenzschutzes', mit dem der Sudan seine Selbständigkeit untermauern will. Es werden sechs

[26] Neues Afrika (Organ des Afrikavereins, Hamburg) September 1964, 324 f.

Bataillone aufgestellt. Panzer und Waffen, die einem Angriff dienen können, werden nicht geliefert, vielmehr nur Handfeuerwaffen, Granatwerfer und Kraftfahrzeuge. Es werden Werkstätten errichtet, auch eine Munitionsfabrik entsteht. 130 Sudanesen sind hier in Deutschland, beziehungsweise werden erwartet. Das sudanesische Projekt hat eine Laufzeit von fünf Jahren und ist auf 120 Millionen DM veranschlagt. Es ist das größte Programm der Bundesrepublik. Der Sudan beteiligt sich an den Kosten mit einem Drittel."

Erst beim Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und dem Sudan anläßlich der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel wurde das Programm gestoppt. Vielleicht kommt es bald wieder zu einem Austausch von Botschaftern. Dann sollte man vorher einige Fragen stellen.

Wenn sich die Einstellung zum Süden des Landes und zu seinen Menschen nicht grundlegend ändert, und zwar nicht nur bei der Regierung, sondern gerade bei nordsudanesischen Soldaten und Beamten im Süden, dann sind diese Stämme dem Untergang geweiht. Auch das wäre die Endlösung eines Rassenproblems. All das kommt einem so bekannt vor, als hätten die freien Völker der Welt hier nicht zum ersten Mal um des lieben Friedens willen geschwiegen.

Rudolf Pesch

Exegese als Wissenschaft

Über ihre Aufgabe und ihre Grenze

„Exegese ist wissenschaftlich erarbeitete und gläubig verantwortete Auslegung der Bibel." In dieser These sind die beiden Pole genannt, in deren Spannungsfeld sich verantwortliche Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit vollzieht und vollziehen muß: Wissenschaft und Glaube. Um diese Pole lagern sich die Aufgaben der Exegese, von ihnen her sind auch ihre Grenzen bestimmt. Wir handeln hier nur von der Exegese als Wissenschaft. Wer um den gegenüber allem Wissen und aller Wissenschaft eigenen personalen Rang des Glaubens weiß, der alles menschliche Wissen und Wollen voraussetzt, umschließt und übersteigt, wer um die Totalstruktur des christlichen Glaubens weiß, wer weiß, daß der Glaube seine eigene Gewißheit „nicht von der Historie zu Lehen hat"[1], wird der vorgeschlagenen Isolierung des Themas durchaus zustimmen können, ohne fürchten zu müssen, der Charakter der Exegese als theologischer Wissenschaft könnte verkannt oder gar mißachtet werden. Exegese als Wissenschaft wird um des Glaubens willen getrieben, wenn sie auch keineswegs den Glauben erstellen und sichern, ihn aber doch wohl auch eigentlich nicht gefährden oder vernichten kann.

Fragen im Blick auf die Geschichte der Exegese

Wir handeln also von der Exegese als Wissenschaft, von der Exegese als wissenschaftlich erarbeiteter Auslegung der Bibel, insbesondere des Neuen Testaments. Wir fragen dabei nicht nach der Gestalt der Exegese in einem idealtypischen Sinn, sondern nach derjenigen, die ihr, geschichtlich aufgetragen und zugedacht, heute allein angemessen erscheint. Begreift man die Gestalt der Exegese in solchem Sinn, dann ist sie zutiefst durch ihre Geschichte bestimmt. Wenn wir auch nicht in eine nähere Erörterung dieser nun schon dreihundertjährigen neuzeitlichen Geschichte – die Forschungsgeschichte, Methodengeschichte, Problemgeschichte – der exegetischen Wissenschaft eintreten können[1a], so erheben sich doch im Blick auf diese Geschichte sogleich gewichtige Fragen.

[1] B. Welte, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 350.

[1a] Vgl. dazu meinen Beitrag: Zum Weg der modernen Evangelienforschung, in: Bibel und Leben 8 (1967) 42–63.

Kann ein Katholik die Gestalt der Exegese, wie sie heute auch vom katholischen Wissenschaftler in der konkreten Arbeit repräsentiert wird, durch ihre Geschichte beschreiben? Ist die Geschichte der Exegese nicht eine „protestantische" Geschichte? Ist der Weg der Exegese als Wissenschaft nicht tatsächlich, seit die Untersuchungen des französischen Oratorianers Richard Simon zu Ende des 17. Jahrhunderts verboten und verbrannt wurden, ein Weg protestantischer Wissenschaft? Und ist dieser Weg nicht überdies deshalb, ist die heutige Exegese nicht deshalb „protestantische" Wissenschaft, weil trotz grundsätzlicher Anerkennung der Bibel als Autorität in allen Konfessionen durch die unterschiedliche Haltung zur Bibel als Autorität bedeutsame Vorentscheidungen fallen, welche die Exegese als Wissenschaft berühren?

E. Dinkler hat in seiner Mainzer Antrittsvorlesung 1949 vertreten: „Etwas zugespitzt ausgedrückt, aber doch durchaus im wesentlichen treffend, darf man sagen, daß der Hauptunterschied zwischen der katholischen und evangelischen Kirche eben der ist, daß in der evangelischen Kirche die Bibel Maßstab der Kirche bleibt; der Katholizismus aber die Autorität der Kirche insofern über die Bibel stellt, als die Bibelauslegung von der Kirche bestimmt wird und somit keine Kritik an der Kirche auf eine freie Bibelauslegung begründet werden kann." [2]

Diese Unterscheidung eines protestantischen Exegeten wird auch von katholischen Bibelwissenschaftlern immer wieder betont hervorgehoben. R. Schnackenburg schrieb 1958 in einem programmatischen Artikel über den „Weg der katholischen Exegese" folgendes: „Hier trennt sich der evangelisch-reformatorische Glaube vom katholischen ... Für den katholischen Exegeten kann grundsätzlich kein Widerspruch zwischen Schrift und lebendiger, notwendig auch autoritativer kirchlicher Verkündigung bestehen, ja muß jene gerade von dieser Licht und Klarheit empfangen." [3] Und 1964 wiederholte Schnackenburg, für den katholischen Exegeten gebe es, „immer für die glaubensbedeutsame Interpretation, jene seiner eigenen Verstehensfähigkeit übergeordnete Größe der gläubigen Gemeinde, der mit den Gewalten und auch der Lehrautorität Christi ausgestatteten Kirche" [4].

Diese Zeugnisse ließen sich um Äußerungen anderer katholischer Autoren beliebig vermehren, und die Kirche selbst hat durch ihr Lehramt im Zweiten Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" festgestellt: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird." Freilich muß man beachten, wie der Text fortfährt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm!" [5] Verbindliche Erklärung des Wortes Gottes darf nicht etwa mit dessen „Verwaltung" verwechselt werden.

[2] E. Dinkler, Bibelautorität und Bibelkritik, in: Zschr. f. Theol. und Kirche 47 (1950) 70 f.

[3] R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese, in: Bibl. Zschr. NF 2 (1958) 171.

[4] Ders., Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit, in: Bibel und Leben 5 (1964) 235.

[5] O. Semmelroth - M. Zerwick, Vatikanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution „Dei Verbum": Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung (Stuttgart 1966) 75. Die weiteren Zitate aus der Konstitution sind dieser Ausgabe entnommen.

Anerkennung der historisch-kritischen Methode

Wie steht es also um die Exegese als wissenschaftlich erarbeitete Auslegung der Bibel im katholischen Raum? Zunächst darf man feststellen, daß das kirchliche Lehramt nur in äußerst wenigen und in ihrer Bedeutsamkeit noch nicht abgeklärten Fällen konkrete Bibeltexte verbindlich ausgelegt hat. Bei der konkreten bibelwissenschaftlichen Arbeit ist der katholische Exeget also trotz der grundsätzlichen Bindung an die verbindliche Erklärung des Lehramts keineswegs an freier wissenschaftlicher Forschung gehindert. Die Geschichte der von katholischen Forschern betriebenen exegetischen Wissenschaft seit dem letzten Weltkrieg etwa ist denn auch dadurch gekennzeichnet, daß nach der Freigabe der historisch-kritischen Methode für die katholische Bibelwissenschaft durch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII. vom 30. 9. 1943 die historisch-kritische Erforschung und die darauf basierende Auslegung der Schrift beständig an Boden gewonnen hat, so daß ein protestantischer Beobachter 1962 erstaunt geradezu von einem „Sturm auf die eigentliche Domäne protestantischer Bibelauslegung, nämlich die sogenannte historische Kritik,"[6] sprechen konnte.

Der innerhalb der Kirche gepriesene Aufschwung katholischer Bibelwissenschaft, der sowohl durch die letzte Instruktion der Bibelkommission „De historica Evangeliorum veritate" vom 21. 4. 1964 wie durch die Konstitution „Dei Verbum" (III, 12; VI, 25) bestätigt wurde, wird mittlerweile auch protestantischerseits weithin anerkennend gewürdigt. Im eigenen Hause ist man sich aber durchaus dessen bewußt, daß die historisch-kritische Methode nicht von katholischen Bibelwissenschaftlern entwickelt und erprobt wurde.

Die historisch-kritische Methode gilt jedenfalls heute unter katholischen Exegeten wie beim kirchlichen Lehramt als die sachgemäße Methode zu wissenschaftlich erarbeiteter Auslegung der Bibel. Die Handhabung dieser Methode ist also wohl – oder scheint wenigstens – an keine konfessionellen Voraussetzungen seitens der Forscher gebunden. Exegese als Wissenschaft kann sich und muß sich offenbar von solchen Voraussetzungen freimachen.

Und so ist es nicht verwunderlich, daß man bei denselben katholischen Autoren, die nachdrücklich von der Bedeutung des kirchlichen Lehramts für die Arbeit der Bibelwissenschaft sprechen, auch diese Aussagen liest: „Der Exeget muß philologisch-historisch vorgehen mit der ganzen Sauberkeit der Methode, wie sie heute entwickelt ist. Es darf ihn nicht schrecken, wenn er dabei manchmal zu einem anderen Verständnis einer Schriftstelle gelangt, als es gemeinhin üblich war. Es gibt eben einen echten Fortschritt immer besserer Erkenntnis dessen, was in der Schrift steht."[7] Oder: es stehe fest, daß der katholische Exeget „nie die Sauberkeit der wissenschaftlichen Methode opfern

[6] S. Schulz, Die römisch-katholische Exegese zwischen historisch-kritischer Exegese und lehramtlichem Machtanspruch, in: Evang. Theol. 22 (1962) 142.

[7] J. Michl, Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese, in: Bibl. Zschr. NF 2 (1958) 5.

kann“ [8]. P. Neuenzeit schließt jüngst in dem repräsentativen Sammelband „Was ist Theologie?“ einen Überblick über die verschiedenen Weisen der Schriftauslegung von der Väterexegese bis in unsere Tage mit der Feststellung: „Rückschauend wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß für die wissenschaftliche Exegese die philologisch-historische Bibelkritik sowohl den biblischen Dokumenten und der sich in ihnen entfaltenden geschichtlichen Struktur der göttlichen Offenbarung als auch dem heutigen kritischen Wissenschafts- und Selbstverständnis am meisten gerecht wird.“ [9] Und die vorgenannte Instruktion der päpstlichen Bibelkommission empfiehlt den katholischen Exegeten ausdrücklich „vor allem die historische Methode im allgemeinen Sinn des Wortes“ [10].

Exegetische Wissenschaft und kirchliches Lehramt

Wieweit sich nun im einzelnen, um noch einmal einen protestantischen Beobachter zu zitieren, „die römisch-katholische Exegese“ ihrer Position „zwischen historisch-kritischer Methode und lehramtlichem Machtanspruch“ [11] (besser gesagt: ihrer Anerkennung der lebendigen kirchlichen Lehrautorität) bewußt ist, wieweit sie die möglicherweise daraus resultierenden Spannungen zu meistern imstande ist, kann hier nicht geklärt werden. Wer die Selbstbesinnung der katholischen Exegese verfolgt, hat den Eindruck, als behelfe man sich noch mit vorläufigen Lösungen und erwarte von der lebendigen Entwicklung weitere Klärung. Eine vorläufige Lösung sieht zum Beispiel in der vielzitierten Formulierung R. Schnackenburgs so aus: „Der katholische Exeget ‚braucht‘ also aus innerster theologischer Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche; aber er gebraucht sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literalsinns.“ [12]. Zur Auffindung des Literalsinns der Schrift gebraucht auch der katholische Exeget die Methoden, die mit dem Kurzausdruck „Historische Kritik“ zusammengefaßt werden.

Doch sehen sich alle Behelfslösungen gründlich in Frage gestellt, wenn protestantische Forscher wie etwa G. Ebeling scharf betonen: „Es führt nur zur Verschleierung der Problemlage, wenn man die historisch-kritische Methode für eine rein formale, voraussetzungslose wissenschaftliche Technik hält, deren Anwendung auf die historischen Gegenstände im Bereich der Theologie keine Konflikte hervorruft und das Gefüge der

[8] R. Schnackenburg (s. Anm. 3) 173.

[9] P. Neuenzeit, Neues Testament, in: E. Neuhäusler-E. Gößmann, Was ist Theologie (München 1966) 93.

[10] J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate“ der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie (Stuttgart 1965) 39. Die weiteren Zitate aus der Instruktion sind dieser Ausgabe entnommen.

[11] S. Schulz a.a.O.

[12] R. Schnackenburg (s. Anm. 3) 172.

Dogmatik nicht antastet." [13] Werden nun aber tatsächlich Konflikte hervorgerufen – und darüber kann ja kaum Zweifel bestehen –, dann fragt sich, wer oder was im Konfliktsfall entscheidet. Hier liegt eine der wichtigsten Fragen nach Aufgabe und Grenze der Exegese. Die dogmatische Konstitution „Dei Verbum", die deutlich genug auf die Kompetenz des kirchlichen Lehramts zur Erklärung der Schrift hinweist, zeigt nun einen konkreteren Lösungsweg möglicher Konflikte dadurch auf, daß sie – indem sie einen Passus aus der Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus" vom 18. 11. 1893 wieder aufgreift – der exegetischen Wissenschaft eine wichtige Funktion bei der Urteilsbildung des Lehramtes selbst zuweist: „Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift" (III, 12, 3).

Die Regeln der exegetischen Wissenschaft sind aber wesentlich durch die historisch-kritische Methode bestimmt; das heißt nun: Konflikte können im Grund und bleibend nur durch die je schärfere, kritische, wissenschaftliche Anstrengung gelöst werden. So kommentieren denn auch O. Semmelroth und M. Zerwick den oben zitierten Satz aus „Dei Verbum": „Die wissenschaftliche Vorbereitung geht dem reifen Urteil, zu dem sie verhelfen soll, notwendig voraus und kann von dem noch nicht gereiften Urteil nicht mehr an Hilfe erwarten als langmütige Duldung und die Ermahnung, im verantwortungsvollen Bewußtsein der schließlich kirchlichen Zielsetzung unserer Arbeit Klugheit und Vorsicht nicht außer acht zu lassen und bei ‚neuen' Auffassungen die Mühe wiederholter Überprüfung nicht zu scheuen." [14]

Exegese als Wissenschaft ist also, so sehen wir, auch in der katholischen Kirche mit Billigung, ja auf Grund der Forderung des kirchlichen Lehramts historisch-kritische Exegese. Angesichts der historisch-kritischen Exegese ist nun aber seit langem eine Unruhe spürbar. R. Schnackenburg sah sich schon 1958 gezwungen, den Verdacht zurückzuweisen, als seien die gegenüber früherer Zeit diffizileren Forschungsmethoden der katholischen Exegeten „eine bloße Technik, ein gefährliches, ja zersetzendes Verfahren . . ., das den Glauben eher hindert als fördert, die Einheit der Schrift auflöst, die Offenbarungswahrheiten relativiert, die dogmatische Sicherheit erschüttert, zum mindesten aber theologisch unfruchtbar oder unzulänglich bleibt" [15].

Im Blick auf solche Verdächtigungen, die sich in unseren Tagen mitunter zu bösen Vorwürfen auszuwachsen scheinen, muß die Frage interessieren: Was ist Exegese als Wissenschaft heute? Wir haben bereits vorläufig geantwortet: Historisch-kritisch erarbeitete Auslegung, d. h. mit Hilfe der heute allerseits als sachgemäß geltenden historisch-kritischen Methode erarbeitete Auslegung. Die Frage nach der Exegese wird so zu einer Frage nach ihrer Methode.

[13] G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Zschr. f. Theol. und Kirche 47 (1950) 27.

[14] O. Semmelroth-M. Zerwick a.a.O. 38.

[15] R. Schnackenburg (s. Anm. 3) 161.

Methode und Gegenstand

Die Methode einer Wissenschaft richtet sich in der Regel nicht nach Laune und Willkür ihrer Vertreter, sondern nach ihrem Gegenstand. Und bei der Bestimmung des Gegenstands der Exegese fallen wichtige Vorentscheidungen. Wer die Bibel unter Anwendung einer unzulänglichen Inspirationstheorie für so etwas wie einen vom Himmel gefallenen Brief Gottes oder für ein nach göttlichem Diktat geschriebenes, übernatürliches Buch ansehen wollte, wer die alte und veraltete Sekretärsvorstellung allzu billig und bequem weiterschleppen wollte, dem würde sich in der Tat der Gegenstand der Exegese so darbieten, daß ihm die historisch-kritische Methode verboten wäre; er käme mit den vielfältigen Problemen, die der Bibeltext dem fragenden Forscher nun einmal aufgibt, aber sicherlich nicht in verantwortbarer Weise zurecht. Die Bemühungen der modernen Bibelwissenschaft sollten durchaus auch einmal nach ihren Chancen und Erfolgen beurteilt werden, die Bibel als ein missionarisches Glaubenszeugnis in unserer modernen Welt zu erhalten! Mit Recht stellte A. Vögtle kürzlich fest: „Wenn manche hyperkonservativen, biblizistischen katholischen Neutestamentler mit ebenso erzkonservativen evangelischen Kollegen fundamentalistisch-pietistischer Prägung im Grunde schon jeden methodischen Fortschritt ablehnen und in einer ahistorischen, perspektivlosen Schrifterklärung verharren, so dürfte die Entwicklung schon längst über beide hinweggegangen sein.“ [16]

Ein im Gefolge historisch-kritischer Bibelforschung und durch dogmatische Denkanstrengung geläuterter Inspirationsbegriff, der göttliche und menschliche Urheber- bzw. Verfasserschaft nicht mechanisch, sondern dialektisch-geschichtlich-theologisch auseinander- und zusammendenkt, erlaubt uns, die Texte der Bibel als menschliche Glaubenszeugnisse, als sprachliche Zeugnisse bestimmter Menschen oder menschlicher Gemeinschaften einer bestimmten Zeit zu begreifen und auszulegen. Für ein kritisch geläutertes, geschichtliches Verständnis erscheint das durch die Kanongeschichte in 27 Schriften zusammengefaßte und von der Kirche als Gotteswort überlieferte Neue Testament durchaus nicht als ein einheitliches, in jeder Hinsicht widerspruchsfreies Buch, zu dessen Erklärung es keiner Anstrengungen bedürfte. Die Konstitution „Dei Verbum“ weiß davon zu sprechen, daß „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (III, 12). Sind die biblischen Texte aber echt menschliche Zeugnisse aus vergangener Zeit, so unterliegen sie den Methoden, die in Geschichts- und Literaturwissenschaft zum Verständnis von Dokumenten aus früheren Zeiten entwickelt wurden. So führt auch „Dei Verbum“ aus, der Exeget müsse, „um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die Heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte“ (III, 12).

[16] A. Vögtle, Möglichkeiten und Grenzen der gemeinsamen Methode, in: Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen, hg. von K. v. Bismarck und W. Dirks (Stuttgart 1966) 48.

Das Geflecht von Methoden nun, das zu solchem Zweck, zu recht verstandener historischer Auslegung von Texten alter Zeit und der Bibel insbesondere in ständig genauerer Differenzierung und feinerer Durchbildung seit Humanismus und Aufklärung und insbesondere in der historischen Wissenschaft des letzten Jahrhunderts ausgebildet worden ist, fassen wir mit dem Sammelbegriff „Historisch-kritische Methode" zusammen. Was gehört im Blick auf die Bibel alles zu ihr?

Textgeschichte und Textkritik

Zunächst müssen Textgeschichte und Textkritik genannt werden. Der erste Schritt zur modernen Bibelwissenschaft war getan, als man im 16. Jahrhundert den griechischen Urtext des Neuen Testaments den lateinischen Übersetzungen vorzuziehen begann. Der Urtext ist uns jedoch nicht im jeweiligen Handexemplar des Verfassers erhalten, er ist uns nur in Kodizes greifbar, deren älteste bis ins vierte Jahrhundert zurückführen; darüber hinaus lassen nur Papyrusfunde den Text bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgen. Die Erforschung der Geschichte des Bibeltextes hat nun die Benutzung der ältesten und besten Handschriften ermöglicht, und die Textkritik, welche die Ergebnisse der Textgeschichte mit subtiler Beobachtung sprachlicher und gedanklicher Eigenarten der Texte verbinden sowie Schreibgewohnheiten, Abschreibfehler, Emendationen und vieles mehr zu studieren hat, erlaubt die Herstellung eines korrigierten Textes, wie er in unseren Ausgaben heute vorliegt, die dem Benutzer zusätzlich in einem kritischen Apparat die wichtigsten Lesarten nennen, die bei der Einzelinterpretation gegen die Entscheidung des Textherausgebers wieder vorgezogen werden können.

Historisches Interesse, wie es in der Neuzeit erwacht ist, gibt sich mit bloßen Übersetzungen nicht mehr zufrieden. Der Rückgriff auf den griechischen Urtext erweist sich nun darin, daß dabei die Abhängigkeit von der Textüberlieferung mit ihrer möglichen Relativierung des Einzelwortes in diesem oder jenem Fall bewußt wird, als ein erster Schritt zur Erkenntnis der „Geschichtlichkeit" der Bibel. Wenn sich die neutestamentliche Wissenschaft auch – an der klassischen Altertumswissenschaft gemessen – in einer äußerst glücklichen Lage befindet (der älteste vollständige Homertext stammt aus dem 13. Jahrhundert!), wenn unser Bibeltext auch im wesentlichen als voll befriedigend gesichert gelten kann, so ist aber doch eben in diesem Moment der Sicherung durch menschliches Forschen unübersehbar ein Aspekt der „Geschichtlichkeit" der Bibel angedeutet: Die Bibel wird vom Menschen, vom Wissenschaftler verantwortet. In der verantwortlichen Hut der Wissenschaft erweist sich die Bibel als geschichtlich, wie ihre Geschichtlichkeit Voraussetzung der wissenschaftlichen Verantwortung für sie ist.

Erforschung der Sprache

Dieser Sachverhalt wird sogleich klarer, wenn wir daran erinnern, daß der Urtext des Neuen Testaments eben griechisch geschrieben ist. Jede kritische Auslegung muß zuvor und zugleich Übersetzung sein (wobei wir noch gar nicht von dem schwierigen

sprachphilosophischen, theologisch-hermeneutischen Problem des Übersetzens in aller Auslegung reden). Der Text des Neuen Testaments stammt von Menschen einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Gegend, Menschen mit einer besonderen Sprache, näherhin der sogenannten Koine, der Umgangs- und Literatursprache der griechischsprechenden Welt zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Die Sprache der neutestamentlichen Autoren ist überdies in verschiedenen Graden durch den Einfluß des griechischen Alten Testaments, der Septuaginta, vielfältig überformt.

Diese Sprache, die keineswegs mit dem klassischen Griechisch ohne weiteres identisch ist, gilt es zu studieren, mit anderen Autoren der damaligen Zeit zu vergleichen, insbesondere auch anhand der mannigfachen Inschriften oder Papyrusfunde zu erforschen. Man hat auf den Vorgang der anhebenden christlichen Interpretation dieser Sprache zu achten, der bei einzelnen neutestamentlichen Autoren aber durchaus verschieden verlaufen kann. Die lexikalische Erhellung des jeweiligen Sprachbefunds muß mit der aus immanenter Textinterpretation gewonnenen Einsicht in den besonderen Sprachgebrauch eines Autors zur Abstimmung gebracht werden. Vor- und Nachgeschichte einzelner Begriffe (im Alten Testament, in der hellenistischen Welt und bei den apostolischen Vätern) sind äußerst wichtig; Wörterbücher und mehr noch Konkordanzen sind beständige und unerläßliche Hilfsmittel für den Interpreten.

Es ist zum Beispiel durchaus nicht belanglos für ein zutreffendes Textverständnis, ob dieser oder jener Autor das Alte Testament nach dem hebräischen Urtext in eigener Übersetzung oder nach der griechischen Übersetzung der Septuaginta (deren Text u. U. auch verschiedene Versionen anbietet) zitiert oder aber abweichende Übersetzungen benutzt oder selbst erst schafft. Die Nuance einer Textstelle erschließt sich vielleicht erst dadurch, daß man eine bewußt abweichende Übersetzung richtig erkennt. So zitiert etwa der Evangelist Matthäus in 1, 23 gegen den Urtext Is 7, 14, der liest: „sie wird seinen Namen rufen", absichtlich in abweichender Form mit: „sie werden seinen Namen rufen", weil er auf das Bekenntnis der Kirche zu Jesus als Emmanuel, zu Gottes Sohn, vorausweisen will[17].

Dann ist auch die theologische Begrifflichkeit im Neuen Testament durchaus nicht einheitlich, selbst nicht bei den Synoptikern, wie man in jüngerer Zeit zunehmend gemerkt hat. Die uns aus der Alltagssprache geläufigen Erscheinungen von Bedeutungsverschiebungen und anderem mehr müssen bei historischer Textinterpretation natürlich methodisch in Rechnung gestellt werden.

Die Erforschung der Umwelt

Zu den historischen Voraussetzungen eines Textes gehört nicht nur seine Sprache, die uns unmittelbar greifbar ist, sondern seine ganze Umwelt, die aus dem Text selbst oder anderen Quellen ermittelt werden muß. Die Heimat des Autors mit ihrer mate-

[17] Vgl. für weitere Beispiele meinen Aufsatz: Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, in: Bibl. Zschr. NF 10 (1966) 220–245 und 11 (1967) 79–95.

riellen und geistigen Kultur, die politische und insbesondere natürlich die religiöse Situation der Gemeinde des Autors und der näheren und weiteren Umgebung, kurz die Zeitgeschichte nach allen ihren Zweigen: Religion, Kultur, Politik, Philosophie usw. spielt zur Ermittlung der historischen Situation eines Textes eine bedeutsame Rolle. Die Erforschung der Geschichte des Altertums dient dem Verständnis der Texte. Wenn Paulus im 13. Kapitel des Römerbriefs eine bestimmte Haltung der Obrigkeit gegenüber empfiehlt, so darf man fragen, ob er hier in der Linie der Weisheitstradition etwa allgemeine Aussagen macht, oder ob er eine ganz bestimmte Obrigkeit vor Augen hat, nämlich den römischen Staat zu Ende der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts, so daß die Aussagen – erst recht – nicht ohne weiteres in die Situation eines demokratischen Staates im 20. Jahrhundert übertragbar wären.

Weit wichtiger als die Kenntnis der politischen Umwelt ist zum Verständnis der Texte des Neuen Testaments die Erforschung der religiösen Umwelt, der Religionsgeschichte der damaligen Zeit. In unserer Gegenwart ist die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Forschung durch die reichen Textfunde in Nag Hammadi und Qumran ja in das Bewußtsein breiterer Kreise gedrungen. Das Alte Testament und spätjüdische Strömungen sowie die reiche Welt des Hellenismus mit seinen Erlösungsreligionen und Heilshoffnungen haben auf die Vorstellungswelt des frühen Christentums eingewirkt. Historische Forschung sucht immer das Besondere zu verstehen, und so erschließt sich die Vorstellungswelt urchristlicher Glaubenszeugnisse einem tieferen Verständnis nur im sorgfältigen Vergleich mit beeinflussenden oder parallelen Vorstellungen anderer Texte.

So geht zum Beispiel nicht sofort aus dem jeweiligen Wort hervor, was die christologischen Titel Messias, Menschensohn oder Gottessohn für das Verständnis eines bestimmten christlichen Autors meinen; ohne die Kenntnis der Vorgeschichte, der Wandlungen und der je neuen Präzisierungen der Titel bei verschiedenen neutestamentlichen Autoren ist ein Verständnis der durch das Wort angezeigten Sache kaum adäquat möglich.

Dem johanneischen Titel Menschensohn liegt ein entwickelteres christologisches Konzept zugrunde als dem markinischen; dieser besitzt wiederum ein gegenüber der Verwendung des Titels durch Jesus durchaus breiteres Anwendungsfeld, was natürlich die Bedeutung des Titels verändert. Eine Aussage wie: „Jesus ist der Menschensohn" ist solange nichts- oder wenigsagend, als nicht geklärt ist, in welchem Sinn, in welch näherem, von anderen Auffassungen verschiedenen Verständnis diese Aussage gemeint ist. Dabei spielt es durchaus eine Rolle, in welchem Umfang und welchem Verständnis Jesus selbst vom Menschensohn gesprochen hat. Es ist nicht gleichgültig, ob die Menschensohnvorstellung mehr von Ezechiel, von Daniel, vom äthiopischen Henochbuch oder einer Kombination der in diesen Büchern anzutreffenden Vorstellungen ausgeht. Dies kleine Beispiel soll nur auf die große Bedeutung der religionsgeschichtlichen Fragestellungen aufmerksam machen. Es kann auch einen Hinweis darauf geben, wie verwickelt und schwierig exegetisch-historische Fragen im einzelnen sein können.

Vielfalt, kein Uniformismus im Neuen Testament

Daß die religionsgeschichtlichen Fragestellungen insbesondere dazu angetan sind, das über Jahrhunderte hin in ahistorischer, perspektivenloser Interpretation dogmatisch verfestigte Einerlei der neutestamentlichen Theologie und Christologie in Bewegung zu bringen, liegt auf der Hand. Dem Blick des Forschers bieten sich im Neuen Testament verschiedene christologische Konzepte dar, verschiedene Auffassungen und Begründungen des Erlösungswerkes Christi, Entwicklungen in der Ekklesiologie und unterschiedliche Entwürfe christlichen Geschichtsverständnisses. Manche den Glauben der Urkirche bezeugende Vorstellungen treten erst spät auf, manche geraten schon früh wieder in den Hintergrund; manche Theologumena spielen im judenchristlichen Milieu eine größere Rolle, andere in heidenchristlicher Welt, wieder andere werden beim Übergang der Verkündigung vom jüdischen in den hellenistischen Raum verwandelt und neuinterpretiert. Dem forschenden Blick zeigt das Neue Testament einen Reichtum theologischer Aussagen, der in so kurzer Zeit und auf so engem Raum in keiner späteren Epoche wieder anzutreffen sein dürfte, so daß sich von daher gesehen die Theologiegeschichte als ein fortschreitender Prozeß der Reduktion auf die wesentliche Sache der christlichen Botschaft hin begreifen ließe, ein Prozeß, der freilich mitunter durch Verengungen wie durch Verflachungen hindurchgeführt hat und führt, wenn er nicht auf den ursprünglichen Reichtum zurückbezogen bleibt.

Die urkirchliche Verkündigung nahm nicht nur die verschiedensten literarischen Formen in ihren Dienst – ein heute geläufiger Sachverhalt –, sondern auch die verschiedensten Vorstellungsgehalte, und zwar Vorstellungsgehalte solcher Art, die keineswegs immer zur Deckung gebracht oder allzu leicht harmonisiert werden können. Die Einheit des Neuen Testaments besteht keineswegs in einem theologischen und erst recht nicht in einem vorstellungsmäßigen Uniformismus. Die spätere Theologie hat das, sofern sie das Neue Testament nicht geschichtlich interpretierte, zum Teil verkannt; sie hat oft in einer Art Mosaiktechnik die verschiedenen Aussagen verschiedener Texte zusammengebaut. Auch hierzu ein Beispiel.

In manchen dogmatischen Lehrbüchern kann man bis in unsere Tage lesen, zu den sogenannten „Vorzeichen" der „Wiederkunft" Christi – damit sind schon wieder zwei problematische „Vorstellungen" genannt – gehöre das Auftreten des Antichristen. Darstellung, Charakterisierung und Deutung des eschatologischen Phänomens „Antichrist" sind in der Schrift aber so uneinheitlich, daß man vor der Darbietung des Antichristgedankens als Lehre nur warnen kann. Fragt man nämlich nach dem Grund der Uneinheitlichkeit und Undeutlichkeit der Antichristerwartung, so merkt man, daß dieser Grund in der je notwendigen Neuorientierung des eschatologischen Verstehens von Gegenwart und Zukunft liegt, wozu es keinen „Fahrplan", sondern nur eine vom Glauben gewiesene „Richtung" gibt. Deshalb können die Johannesbriefe ihre Gegenwart durch das Auftreten von Antichristen (Plural!) als „letzte Stunde" qualifiziert sehen, während der zweite Thessalonicherbrief eschatologische Schwarmgeisterei, die

das Ende der Welt beschwört, mit Hilfe der Antichristerwartung abwehrt. Auch in der Apokalypse werden alte Motive paränetisch verwendet. Es wird kein Fahrplan für die Endzeit gegeben.

Die historisch-kritische Exegese kann so z. B. die gläubige Gemeinde vor apokalyptischem Augurentum bewahren. Wenn sie dabei mit älteren religiösen Vorstellungen in Konflikt gerät, so kaum zum Schaden der Gläubigen und der Kirche. Man braucht ja nur daran zu erinnern, welche unglückselige Rolle etwa der Antichristgedanke in älterer konfessioneller Polemik gespielt hat. Historisch-kritisches Verständnis der Bibel übt notwendig Kritik an unseren historisch nicht verantwortbaren Vorstellungen. Historisch-kritische Exegese will ja nicht ihr eigenes Vorverständnis von der Sache des Christentums an den Texten der Bibel bestätigen, sondern sich von den Texten bestätigen oder korrigieren lassen.

Die Frage nach Verfasser und Entstehungszeit

Neben der Sicherung des Textes, dem Studium der sprachlichen Voraussetzungen, der Erhellung der politischen, kulturellen und insbesondere religiösen Umwelt der Texte spielt für die wissenschaftlich erarbeitete Auslegung der Texte die Verfasserfrage und die Entstehungszeit eine wichtige Rolle. Die einzelnen Schriften des Neuen Testaments gehören je in eine bestimmte und von der Forschung jeweils aufzufindende Situation der geographischen Ausbreitung und theologisch-geistigen Entwicklung des frühen Christentums. Jede Schrift kann nur an ihrem geschichtlichen Ort richtig verstanden werden; zu ihrem geschichtlichen Ort gehören aber viele Komponenten, die nicht immer leicht bestimmbar sind, weil die neutestamentlichen Quellen nicht immer soviel gesichertes Material hergeben, daß man eine auch nur annähernd zusammenhängende Geschichte der Kirche im ersten Jahrhundert schreiben könnte.

Die sogenannten „Einleitungsfragen" zu den einzelnen Büchern müssen vor Beginn der Auslegung wissenschaftlich geklärt werden. Dazu gehören insbesondere etwa auch die literarkritischen Fragen. Einheitlichkeit und mögliche oder tatsächliche literarische Abhängigkeit der einzelnen Texte müssen untersucht werden. Die literarkritischen Fragen sind für die Exegese der synoptischen Evangelien besonders wichtig. In detaillierten Untersuchungen der Übereinstimmungen und Abweichungen dieser Evangelien nach Wortlaut, Stil und Erzählfolge ist erkannt worden, daß Markus das erste Evangelium schrieb, das jeweils unabhängig von Matthäus und Lukas bei Abfassung ihrer Evangelien benutzt wurde, wobei diese beiden späteren Evangelisten zusätzlich unabhängig voneinander eine sonst nicht mehr erhaltene Quelle verarbeiteten, die vorzüglich Jesusworte enthielt. Die Zweiquellenhypothese, mit der das literarkritische Problem der Synoptiker gelöst wurde, ist sicherlich die Hypothese, die den Textgegebenheiten am besten gerecht wird. Wer sie bei der Erklärung der Texte nicht in Rechnung stellt, gerät in Gefahr, deren Sinn zu verfehlen.

Das konkrete Geschäft der Auslegung

Erst nachdem man durch solch vielfältige Vorarbeit, die natürlich kein einzelner und keine einzelne Generation zu leisten imstande war und zu verbessern imstande ist, relativ gesicherten Boden gewonnen hat, kann das Geschäft der konkreten Textauslegung, des verstehenden Nachvollzugs der Gedanken des Textes beginnen. Freilich könnte auch jetzt noch einmal ein anderer Weg anheben, der Weg des Historikers, der die Texte nach ihren historischen Voraussetzungen und ihren historischen Daten befragt. Doch gehen wir dem nicht weiter nach. Auch der Texterklärer, der die theologische Botschaft der Texte verstehen will, muß ja nach den historischen Voraussetzungen fragen. Der Erklärer der Evangelien muß etwa nach der Überlieferungsgeschichte fragen, er muß sich dafür interessieren, ob er in den Worten des markinischen Christus die viva vox des historischen Jesus erkennen darf oder nicht, ob die Erzählungen über Jesus historische Begebenheiten seines Erdenwirkens wiedergeben oder von der Gemeinde zur Veranschaulichung ihrer Christuspredigt geschaffen wurden.

Legitime Fragestellungen gibt es in Fülle, und sichere Antworten sind nicht immer ohne weiteres zu haben. Doch kann man angesichts von mancherlei Unsicherheit keineswegs behaupten, die Fragen, die der Exeget als Historiker (und nicht unmittelbar als verkündender Interpret des Textes) stellt, seien theologisch irrelevant. Im Gegenteil: Die Botschaft der urkirchlichen Glaubenszeugen ist erst dann zureichend verstanden, wenn die ihnen jeweils vorausliegende Tradition wenigstens in Umrissen mitverstanden ist. So weist auch die schon mehrfach genannte Instruktion der Bibelkommission den Exegeten an: „Um die Zuverlässigkeit der Evangelientradition sachgerecht aufzuweisen, hat der Exeget die drei Überlieferungsphasen zu berücksichtigen, durch die hindurch Lehre und Leben Jesu auf uns gekommen sind“ (VI, 2): die Verkündigung Jesu selbst, die Verkündigung der Urkirche und die Arbeit der biblischen Schriftsteller.

Exegese als Wissenschaft läßt sich mit der jüngst von U. Wilckens gegebenen Definition gut bestimmen: „Eine wissenschaftlich verantwortbare Auslegung der Bibel ist allein diejenige Untersuchung der biblischen Texte, die unter methodisch konsequenter Anwendung der historischen Vernunft nach dem gegenwärtigen Stande ihrer Kunst nachverstehend zu erkennen und zu beschreiben sucht, welchen Sinn diese Texte im Zusammenhang der urchristlichen Überlieferungsgeschichte gehabt haben. Das Ziel dieser Untersuchung der biblischen Texte ist die Erkenntnis der urchristlichen Geschichte als der Ursprungsgeschichte des Christentums, dem wir heute zugehören.“[18]

Grenze und Aufgabe

Mit dem Hinweis auf den „gegenwärtigen Stand ihrer Kunst“ ist die bedeutendste Grenze der exegetischen Wissenschaft angegeben. Wie alle Wissenschaft ist auch die Exegese des Neuen Testaments stets unabgeschlossen, revisionsbedürftig, neuen Frage-

[18] U. Wilckens, Über die Bedeutung historischer Kritik in der modernen Bibelexegese, in: W. Joest u. a., Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift (Regensburg 1966) 133.

stellungen, die in neuen geschichtlichen Situationen aufbrechen, verpflichtet. Wie jeder auslegungswürdige Text muß die Bibel immer neu ausgelegt werden, in der je neuen Auslegung kommt sie überhaupt erst zu Wort, zu dem Wort, das je selbig und neu als Wort Gottes den Menschen selbst auszulegen beansprucht.

Damit erinnern wir an eine zweite entscheidende Grenze wissenschaftlicher Auslegung der Bibel. Wir, die wir heute dem Christentum zugehören, wollen ja nicht nur wissen, welchen Sinn die Texte im Zusammenhang der urchristlichen Überlieferungsgeschichte gehabt haben, sondern welchen Sinn sie für unsere gläubige Existenz heute haben. Oder sagen wir es angemessener: Das Wort der Bibel als Wort Gottes will nicht unser Wissen bereichern, unser historisches Verstehen fördern, sondern uns verkündigend ansprechen und angesichts seines Anspruchs in die Entscheidung rufen. Damit ist aber keineswegs einer unwissenschaftlichen Auslegung das Wort geredet.

Verantwortliches Hören auf die Bibel als Wort Gottes kann sich heute nicht von der wissenschaftlichen Bemühung entbinden. Auf dem Weg zum Hören des Wortes Gottes ist die wissenschaftliche Exegese heute ein unentbehrlicher Helfer, weil sie uns davor bewahren kann, „die Historie von einstigem Reden und Handeln Gottes unter anderen Menschen“ [19] mit dem lebendigen Wort Gottes an uns zu verwechseln. Die exegetische Wissenschaft hat solche Aufgabe und leistet „dem Glaubenden mindestens diesen Dienst, ihn an der Wirklichkeit zu halten und vor der Gefahr zu bewahren, sich schweifenden Illusionen hinzugeben“ [20].

Dieser Dienst der Wissenschaft bezeichnet zugleich ihre Grenze. Wie sie die „Historie vom einstigen Reden und Handeln Gottes“ im Neuen Testament mit allen geschichtlichen Mitteln erforschen und dem heutigen Verstehen erschließen muß, so kann sie doch nicht bewerkstelligen, daß Gott wieder spricht und handelt. Der Dienst der Wissenschaft reicht so weit, als menschliches Zeugnis interpretiert werden muß; und dieser Bereich erstreckt sich über den ganzen Text; der Dienst der Wissenschaft endet zwar dort, wo der Text gläubig verantwortet, wo seine Botschaft verkündet wird; der Dienst der Wissenschaft muß aber auch hier um des Glaubens, um der Verkündigung willen an- und aufgenommen werden.

[19] K. H. Schelkle, Heilige Schrift und Wort Gottes, in: H. Vorgrimler, Exegese und Dogmatik (Mainz 1962) S. 11.

[20] B. Welte a.a.O. 350.

Paul Konrad Kurz SJ

Thomas Mann und die Ironie

Wer nicht mit der Attitüde eines professionellen Literaten oder eines lesegewitzten Großbürgers aufwarten kann, den stört an Thomas Manns schriftstellerischem Werk mehreres: sein Vielschreiben, seine Weitschweifigkeit, die spätbürgerliche Welt, das artistische, manchmal bedenklich sich selbst genießende Erzählspiel, der zwischen Leser und Handlung sich einschiebende, in der Pose der Allwissenheit raunende und erörternde Erzähler, die Ironie dieses Erzählers und die Gewandtheit seiner Ironie, die den Vorbehalt, das Konjunktivische, die Bedenklichkeit alles Bestehenden auf die epische Bühne hebt. Der christlich besonnene und vielleicht literarisch weniger erfahrene Leser könnte bei der Lektüre Thomas Manns den Eindruck gewinnen, den der alternde Joseph von Eichendorff gegenüber der Großproduktion Ludwig Tiecks anmeldete: „eine feinzersetzende Ironie, die sich durch alle seine Dichtungen schlingt und unter dem Vorwand, über den Dingen zu schweben, anmutig spielend mit der einen Hand wieder nimmt, was sie mit der anderen gegeben“ [1]. Doch geht es bei Thomas Mann nicht so sehr um ein Geben und Nehmen als um kritisches Erwägen, um die intellektuelle Schwebe, um das artistische, und nicht zuletzt spätbürgerlich-humane, Spiel. Schon der Ansatz der Ironie liegt bei Mann anders. Sie hat – trotz essentialistischer Erzählzüge – einen mehr existentiellen Sitz in der Erfahrung und im Wissen des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts, das nicht weiß, wie es sein Bürger-Erbe ins zwanzigste retten soll.

Ironie ist eine proteische Gestalt. Sie hat viele Spielarten und ist vor allem kulturellen Spätzeiten eigen. Wo expressionistisches oder sozial-revolutionäres Pathos aufbricht, ist Ironie weder ein stilistisches Problem noch eine ethische Gefahr. Anders in einer Zeit, der der Glaube (jeder Glaube) schwach und die Verbindlichkeit des gesellschaftlichen Lebens fragwürdig wird. Die Fragwürdigkeit, auf die der junge Thomas Mann am Ende des 19. Jahrhunderts stieß, war die des Lebens im allgemeinen und die des Künstlers im besonderen. Die tiefere, als Antinomie sich bewußt machende Gegensätzlichkeit war jene von Geist und Leben, von vitalem Instinkt und brüchigem Intellekt. Die Väter, die diese Antinomie benannten und zeugen halfen, hießen Schopenhauer und Nietzsche.

[1] J. v. Eichendorff, Abhandlungen zur Literatur. Hrsg. v. W. Mauser: Hist.-kritische Ausg. VIII, 2 (Regensburg 1965) 231.

Die Antinomie „Leben-Geist"

Im „Lebensabriß" (1930) berichtet Thomas Mann, die Lektüre Nietzsches und Schopenhauers seien für ihn als Zwanzigjährigen „große und entscheidende Lese-Eindrücke" gewesen. „Die Berührung mit Nietzsche war in hohem Grade bestimmend für meine sich bildende Geistesform." Doch weder Nietzsches „Haß gegen das Christentum", noch das Pathos seiner Machtphilosophie und seiner „blonden Bestie" rührten an die „Substanz" des jungen Thomas Mann, wohl aber die zu Grunde liegende Antithese „Leben-Geist". Nietzsche kämpfte mit Hilfe des Geistes gegen den Geist für das Leben. In Mann wehrte sich ein Innerstes und Instinktives gegen Nietzsches Verriß, gegen seine Radikalität und die Diskriminierung des Geistes. Er spürte die Spannung und wollte, wie nur je ein Schriftsteller, die Versöhnung von Leben und Geist. Nietzsches „Verherrlichung des ‚Lebens' auf Kosten des Geistes, diese Lyrik, die im deutschen Denken so mißliche Folgen gehabt hat, – es gab nur eine Möglichkeit, sie mir zu assimilieren: als Ironie ... Mochte doch die persönliche Verwandlung, die Nietzsche in mir erfuhr, Verbürgerlichung bedeuten ... Zuletzt aber hat mein Nietzsche-Erlebnis mich widerstandsfähig gemacht gegen alle übel-romantischen Reize, die von einer inhumanen Wertung des Verhältnisses von Leben und Geist ausgehen können und heute so vielfach ausgehen."

Der Philosophie Schopenhauers begegnete Thomas Mann erst nach der Nietzsche-Lektüre. Schopenhauer sieht und sagt, daß der Erkennende am Leben leidet. Am meisten leidet das Genie, der Künstler. Dieser erfährt nicht nur seine Einsamkeit, sondern in seiner Einsamkeit ein lebensbedrohendes Übergewicht von Sensibilität und Intellekt gegenüber Wille und Vitalität. Nietzsche fußt auf Schopenhauer. Aber er löste die Antinomie in die andere Richtung auf. Schopenhauer war bereit, das „Leben" dranzugeben. Nietzsche wollte den „Geist" stürzen. Thomas Mann nennt seine Begegnung mit Schopenhauer „ein seelisches Ereignis ersten Ranges und unvergeßlicher Art, – während dasjenige Nietzsches eher ein geistig-künstlerisches zu nennen wäre ... An meiner Erfülltheit, meiner Hingerissenheit hatte die Genugtuung über die machtvolle sittlich-geistige Verneinung und Verurteilung der Welt und des Lebens in einem Gedankensystem, dessen symphonische Musikalität mich im tiefsten ansprach, einen bezeichnenden Anteil ... Es war eine glückliche Fügung, daß sich mir sogleich die Möglichkeit bot, mein überbürgerliches Erlebnis in das zu Ende gehende Bürgerbuch einzuflechten, wo es dienen mochte, Thomas Buddenbrook zu Tode zu bereiten." [2] Thomas Buddenbrook, der Senator des Romans, mit dessen Tod sich die Firma Buddenbrook auflöst, liest und nährt in sich das Gedankensystem der „Welt als Wille und Vorstellung". Die Verneinung des Lebens und die Erreichung der „Unzerstörbarkeit unseres Wesens" im Tod erschien dem Senator als erstrebenswertes „Glück". Der Erzähler

[2] Th. Mann, Reden und Aufsätze I (Stockholmer Gesamtausg.) 531 f, 533. Die Werke Thomas Manns werden nach der in Frankfurt bei S. Fischer erschienenen, sogenannten „Stockholmer Gesamtausgabe" zitiert.

des Romans schlägt sich, wenn auch zögernd und melancholisch, auf die Gegenseite seines Helden, indem er ihn ironisch distanziert. Der Autor Mann bejaht das Leben.

In der bald auf die „Buddenbrooks" folgenden Erzählung „Tonio Kröger" – ihr Hauptheld, der schriftstellernde junge Kröger, trägt stark autobiographische Züge – bekennt Tonio: „Ich liebe das Leben ... das Leben, wie es als ewiger Gegensatz dem Geiste und der Kunst gegenübersteht, – nicht als eine Vision von blutiger Größe und wilder Schönheit, nicht als das Ungewöhnliche . . ., sondern das Normale, Wohlanständige und Liebenswürdige ist das Reich unserer Sehnsucht, ist das Leben in seiner verführerischen Banalität." Er liebt das Leben, gerade weil er es als Künstler in sich gefährdet sieht, weil er in sich den „Abgrund von Ironie, Unglaube, Opposition, Erkenntnis", sogar den „Erkenntnisekel" spürt. Er weiß um den „Fall Hamlets, des Dänen, dieses typischen Literaten"[3]. „Das Verhältnis von Leben und Geist" bleibt „ein äußerst delikates, schwieriges, erregendes, schmerzliches, mit Ironie und Erotik geladenes Verhältnis", notiert er später in den „Betrachtungen eines Unpolitischen"[4].

Die Weite des Begriffs

Ironie meint bei Thomas Mann nicht nur rhetorische Formen und stilistische Mittel. Ironie ist in erster Linie eine Weise des Anschauens und ein Affekt des Begreifens, eine intellektuell-ästhetisch-ethische Grundhaltung. Aus dieser Gesamthaltung gehen dann die sprachlichen und stilistischen Mittel ironischer Gestaltung hervor. „Ironie ... (im Text) Es ist möglich, daß ich sie sehe, wo andere Leute sie nicht sehen; aber mir ist eben, als könnte man diesen Begriff nicht weit genug fassen, ihn niemals zu ethisch und zu politisch nehmen." Im Vortrag über „Die Kunst des Romans" (1939) betont Thomas Manns abermals: „Ironie ... ich gebrauche das Wort hier in einem weiteren, größeren Sinn, als der romantische Subjektivismus ihm verleiht. Es ist ein in seiner Gelassenheit fast ungeheurer Sinn: der Sinn der Kunst selbst, eine Allbejahung, die eben als solche auch Allverneinung ist; ein sonnenhaft klar und heiter das Ganze umfassender Blick, der eben der Blick der Kunst, will sagen der Blick höchster Freiheit, Ruhe und einer von keinem Moralismus getrübten Sachlichkeit ist."[5]

Zu den sprachlichen und stilistischen Formen Mannscher Ironie gehört die Parodie. Parodie nicht als Verspottung, nicht im Dienst der Polemik und Satire, sondern in jenem allgemeinen Sinn, daß die Ironie auf die Form selbst übergreift. Parodie als „eine Ironie zweiter Potenz" hat nicht mehr zuerst Wahrnehmungsinhalte und Aussagen, sondern deren Form zum Gegenstand. Als ironische Gestaltung einer bereits vorgeprägten literarischen Form tragen vorab „Joseph und seine Brüder", „Dr. Faustus" und „Der Erwählte", aber auch die Hochstapler-Gestalt „Felix Krull" parodisti-

[3] Die Erzählungen 302, 297, 300.
[4] Betrachtungen eines Unpolitischen 560.
[5] Ebd. 573 f. Altes und Neues 368.

sche Züge. Die parodistische Behandlung und Einschmelzung der Vorlage dient einer synkretistischen Absicht, dient der Einschmelzung traditioneller Fabeln und Gestalten in ein modern intellektuelles, psychologisierendes, mit den großen Spannungen des Lebens und der Geschichte ironisch umgehendes Bewußtsein durch artistisches Gestalten. „Die Stilform dieser Werke sucht Synthese durch parodierende Vermischung mit der Vorlage ... Nur im kontrastierenden Vergleich mit dem Original, nicht mehr aus sich selbst, entwickelt dieser Stil all seine Reize. Er wahrt den Abstand des Vergleiches und vollzieht ihn in doppeldeutigen Kontrasten: damit sind die Formvoraussetzungen des Ironischen erfüllt. Allen Neigungen des Ironikers wird frei Vorschub geleistet, seiner Freude an Maskierung, dem Bedürfnis, Aussagen durch ihre uneigentliche Fassung ihres substantiellen Schwergewichts zu entledigen, mit Formen und Gehalten überhaupt zu spielen." [6]

Ironie als sittliche Haltung des konservativen Intellektuellen

Die Antinomie-Erfahrung „Leben-Geist" erscheint bei Thomas Mann eng gekoppelt mit der „Bürger-Künstler"-Problematik. Geist und Künstlertum in ihrer modernen Form, d. h. mit ihrem gespannten Problembewußtsein, dem Übermaß an Reflexion, dem Verlust des Selbstverständlichen und des selbstverständlich Tragenden, Geist und Künstlertum in ihrer radikalen Fragehaltung, nach dem Verlust der Spontaneität und der genialen oder handwerklich geübten Sicherheit des Naiven, sind gefährdet. Wo man nicht mehr sicher um das Wahre und Rechte weiß, wird der Wille schwach. Schicht um Schicht, Teilchen um Teil kratzt der nur noch kritisch aufgelegte Verstand von der einst überlegenen und globalen Größe des Lebens. In den „Betrachtungen eines Unpolitischen", jenen essayistischen Bekenntnissen, mit denen Thomas Mann während des ersten Krieges sich und seinen Lesern leidenschaftlich Rechenschaft zu geben versuchte über seine Anschauungen, formulierte er Ironie als sittliche Haltung, als geistigen und ästhetischen Standort.

„Es sind in geistig-dichterischer Hinsicht zwei brüderliche Möglichkeiten, die das Erlebnis Nietzsches zeitigt. Die eine ist jener Ruchlosigkeits- und Renaissance-Ästhetizismus, jener hysterische Macht-, Schönheits- und Lebenskult, worin eine gewisse Dichtung sich eine Weile gefiel. Die andere heißt Ironie – und ich spreche damit von meinem Fall. In meinem Falle wurde das Erlebnis der Selbstverneinung des Geistes zugun-

[6] R. Baumgart, Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns (München 1964) 65, 71. Baumgart ging es vor allem darum, Erscheinungsformen der Ironie sprachlich und hermeneutisch, also textanalytisch, am Werk selbst zu zeigen und aus ihm zu entwickeln. Eine Besprechung Baumgarts findet sich in dieser Zschr. 179 (1967) 393 f. Zur Ironie bei Thomas Mann siehe auch B. Allemann, Ironie und Dichtung (Pfullingen 1956); H. Beck, Thomas Manns Josephstetralogie und das Gestaltungsprinzip der epischen Ironie, in: Betrachtungen und Überblicke. Zum Werk Thomas Manns. Hrsg. v. G. Wenzel (Berlin u. Weimar 1966).

sten des Lebens zur Ironie, – einer sittlichen Haltung, für die ich überhaupt keine andere Umschreibung und Bestimmung weiß, als eben diese: daß sie die Selbstverneinung, der Selbstverrat des Geistes zugunsten des Lebens ist, – wobei unter dem „Leben", ganz wie beim Renaissanceästhetizismus, nur in einer anderen, leiseren und verschlageneren Gefühlsnuance, die Liebenswürdigkeit, das Glück, die Kraft, die Anmut, die angenehme Normalität der Geistlosigkeit, Ungeistigkeit verstanden wird. Nun ist Ironie freilich ein Ethos nicht durchaus leidender Art. Die Selbstverneinung des Geistes kann niemals ganz ernst, ganz vollkommen sein. Ironie wirbt, wenn auch heimlich, sie sucht für den Geist zu gewinnen, wenn auch ohne Hoffnung. Sie ist nicht animalisch, sondern intellektuell, nicht düster, sondern geistreich. Aber willensschwach und fatalistisch ist sie doch, und jedenfalls weit entfernt, sich ernstlich und auf aktive Art in den Dienst der Wünschbarkeit und der Ideale zu stellen. Vor allem aber ist sie ein durchaus persönliches Ethos, kein soziales, . . . nicht Besserungsmittel im geistespolitischen Sinn, unpathetisch, weil ohne Glauben an die Möglichkeit, das Leben für den Geist zu gewinnen – und eben hierin eine Spielart der Mentalität des 19. Jahrhunderts."[7] Was Thomas Mann hier etwas pathetisch „Selbstverrat des Geistes zugunsten des Lebens" nennt, ist auch eine Form der Bescheidung, meint die bewußte Zügelung der Hybris des Geistes, ein Nein zum Maßlosen. Er sieht in der „expressionistischen Kunsttendenz" (bereits bei Dostojewskij vorgebildet) bei aller visionären und satirischen Größe einen „Impetus zur Vergewaltigung des Lebens". Das eigene menschliche und schriftstellerische Temperament ist aller Vergewaltigung, ist dem Gewaltsamen der „Satire" und des „Grotesken" abhold. Sein Bruder Heinrich schlug sich mehr und mehr auf die Seite der Satire und verhehlte nicht seine Sympathie für die revolutionären Reformer. Thomas Manns Vorbilder heißen Tolstoi und Goethe, Laurence Sterne und Cervantes.

Der moralischen Tendenz der Satiriker und ihrem „radikal-kritizistischen Geist" stellt er seine Ironie entgegen, „Ironie als Bescheidenheit, als rückwärts gewandte Skepsis ist eine Form der Moral, ist persönliche Ethik". Rückwärts gewandt ist diese Skepsis, weil sie sich der Tradition verpflichtet weiß. Von Skepsis durchdrungen ist diese Rückwendung, weil der Sinn des zu Bewahrenden nicht eindeutig, in keinem Fall so eindeutig ist wie der nicht-reflektierende Bürger möchte. „Ironie und Konservatismus sind nahe verwandte Stimmungen. Man könnte sagen, daß Ironie der Geist des Konservatismus sei, – sofern dieser nämlich Geist hat, was selbstverständlich so wenig die Regel ist, wie im Falle des Fortschritts und des Radikalismus."[8] Konservatismus mag bei Thomas Mann weithin eine Sache des Festhaltens an seiner Geburt sein. Ironie ist seine Weise der Entschärfung und des Aushaltens der Leben-Geist-Antinomie. Sie ist sein Nein zu jeder Form des Radikalismus.

Naive Kunst ist nicht mehr möglich. Die Notwendigkeit und Not intellektueller Kunst ist unausweichlich. Das hat schon Schiller gesehen. Thomas Mann hielt die

[7] Betrachtungen eines Unpolitischen 17 f.
[8] Ebd. 557, 562, 568, 575.

Schillersche Unterscheidung zwischen „naiver" und „sentimentalischer" Kunst für die wichtigste der neueren Literaturkritik. „Die ursprüngliche, natürliche ‚naive' Kunst war ein Preisen und Feiern des Lebens, der Schönheit, des Helden, der großen Tat; sie bot dem Leben einen Spiegel, in dem es sein Ebenbild in beglückend verschönter und gereinigter Wahrheit erblickte: durch diesen Anblick faßte es neue Lust zu sich selbst. Die Kunst war ein Stimulans, eine Verlockung zum Leben, und sie wird es zu gutem Teile immer sein. Was sie problematisch gemacht, was ihren Charakter so sehr kompliziert hat, war ihre Verbindung mit dem Geist, dem reinen Geist, dem kritischen, verneinenden und vernichtenden Prinzip, – eine Verbindung von zauberischer Paradoxie, insofern sie die innigste, sinnlich begabteste bildnerische Lebensbejahung mit dem letzten Endes nihilistischen Pathos radikaler Kritik verband. Die Kunst, die Dichtung hörte auf, naiv zu sein, sie wurde, um den älteren Ausdruck zu gebrauchen, ‚sentimentalisch' oder, wie man heute sagt, ‚intellektuell'; Kunst, Dichtung war und ist nun nicht mehr Leben schlechthin, sondern auch Kritik des Lebens." [9]

Was Schiller als „sentimentalisch" bezeichnet, nennt Mann „intellektuell". Als literarische Gattungen und erzählerische Haltung sentimentalischer Dichtung nennt Schiller Elegie, Satire und Idylle: Trauer über die verlorene Übereinstimmung mit der Natur, Anprangerung und Geißelung mißlicher gesellschaftlicher Wirklichkeit, glückliche Übereinstimmung von Ideal und Wirklichkeit in einem frühen Arkadien oder postulierten Elysium. Elegie und Idylle scheiden wegen ihrer idealistischen Direktheit im 20. Jahrhundert aus. Übrig bleibt vorab die Satire, der „radikal-kritizistische Geist". Doch Thomas Mann schreibt weder satirische Romane noch einen satirischen Stil. Stil und erzählerische Haltung sind bei ihm wesentlich ironisch, eine erzählerische Möglichkeit, die dem idealistischen Schiller kaum, und in dieser Weise überhaupt nicht, in den Sinn kam. Manns Ironie trägt an den Eckpunkten elegische („Buddenbrooks" und „Doktor Faustus") und in der Mitte idyllische Züge („Königliche Hoheit", „Joseph"-Roman). Aber Ironie ist nicht nur ein Hinken und Liebäugeln nach beiden Seiten. In der Ironie sieht der späte Intellektuelle konservativer Prägung eine Möglichkeit des Entschärfens und der Versöhnung der Antinomie „Leben-Geist". Die Ironie zeitigt Mittlertum.

Ironie als Mittlertum

Ironie ist für Thomas Mann ein Linsensatz der Wahrnehmung, Dreh- und Töpferscheibe für die Formung des Worts. „Wenn ich nicht sage, daß Kunst immer ironisch sein müsse, so nenne ich Ironie doch, im Gegensatz zum Radikalismus, ein künstlerisches Element. Ihre Mittel- und Mittlerstellung zwischen Geist und Leben macht ihr das Ironische zu einem sehr heimatlichen Element . . . Ironie aber ist immer Ironie nach

[9] Ebd. 561 f.

beiden Seiten hin; sie richtet sich gegen das Leben sowohl wie gegen den Geist, und dies nimmt ihr die große Gebärde, dies gibt ihr Melancholie und Bescheidenheit." [10] Auf der Stufe vor der Lebensmitte, in den „Betrachtungen eines Unpolitischen" betont Thomas Mann noch das „gegen" – „gegen das Leben sowohl wie gegen den Geist". Seit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre (Beginn der Niederschrift der „Joseph"-Romane) tritt immer mehr das „und" in den Vordergrund: Ironie als Mittlertum. „Die vermittelnde Aufgabe des Künstlers, seine hermetisch-zauberhafte Rolle als Mittler zwischen oberer und unterer Welt, zwischen Idee und Erscheinung, Geist und Sinnlichkeit kommt hier zum Vorschein; denn dies ist in der Tat die sozusagen kosmische Stellung der Kunst ... Das Mond-Symbol, dies kosmische Gleichnis allen Mittlertums, ist der Kunst zu eigen ... Androgyn wie der Mond, weiblich im Verhältnis zum Geiste, aber männlich zeugend im Leben, die stofflich unreinste Manifestation der himmlischen, die übergänglich reinste und unverderblich geistigste der irdischen Sphäre, ist ihr Wesen das eines mondhaft-zauberischen Mittlertums zwischen den beiden Regionen. Dies Mittlertum ist die Quelle ihrer Ironie." [11]

Nähe und Ferne Thomas Manns zu Schiller sind eindrucksvoll. Auch Schiller betrachtete die Kunst als die große Vermittlerin. In seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" unterschied er, Kant und Fichte folgend, „Vernunft" und „Sinnlichkeit" als die beiden Grundkräfte des Menschen. Ihnen entsprechen die beiden Grundtriebe, der „Formtrieb" und der „Stofftrieb". Zwischen ihnen, den getrennten Brüdern, soll der „Spieltrieb", ein ästhetischer Trieb, vermitteln. Er schafft die „lebende Gestalt" und ist der „Schönheit" im weitesten Sinn verpflichtet[12]. Anstelle des Schillerschen „Spieltriebs" steht bei Thomas Mann die Ironie, ein gebrochener Spieltrieb, einer, der an das Idealische und den eindeutigen Aspekt der Dinge nicht mehr glauben kann, dennoch einer, der zwischen „Leben" und geistiger Gestalt vermittelt, der Brücken baut, der beide Bereiche erkennt und zeigt.

Die große Vermittlung zwischen Leben und Kunst, Wirklichkeit und Ideal, Natur und Bewußtsein, zyklischer Wiederkehr und zeitlichem Fortschritt, zwischen archaischem Mythos und moderner Psychologie, Typus und Individualität, zwischen dem Leben, das „in Spuren geht" und sich selbst gestaltet, das sich getragen weiß und wach auf die eigenen Möglichkeiten achtet – dieses große „und" gewinnt im Joseph-Roman Gestalt. Sein leitmotivisches Dingsymbol ist der Mond. Seine Hauptfigur, Joseph, wandelt als Mittlergestalt. Er vermittelt nicht nur zwischen dem Gottsucher Abraham und der Gottessorge Amenophis IV., zwischen den Ländern und zwischen den Göttersymbolen, zwischen Tammuz, Osiris, Hermes und dem kommenden Messias, zwischen Joseph, dem jugendlichen Träumer und Joseph, dem Wirtschaftsplaner von der Art eines amerikanischen „New Deal". Joseph ist wesenhaft „tâm", ein Mensch, in dem sich

[10] Ebd. 565.
[11] Adel des Geistes 297 f. (Schopenhauer-Essay 1938), vgl. Altes und Neues 384.
[12] Siehe vor allem 12.–15. Brief.

Gegensätzliches überschneidet und eint. „Ja und Nein, Licht und Finsternis, Leben und Tod", „das Oberweltliche und Unterweltliche zugleich und im Austausch" begegnen sich in ihm. Und nicht nur „tâm" im heidnisch-weltlichen Sinn, sondern auch gesegnet vom Gott der Väter mit „doppeltem Segen", „gesegnet vom Himmel herab und von der Tiefe, die unten liegt, gesegnet mit Heiterkeit und mit Schicksal, mit Witz und mit Träumen" [13]. Joseph, die Gestaltwerdung des Ironischen, ist Mittlergestalt schlechthin.

Epische Ironie als apollinische Kunst und Objektivität

Wenn man die dramatische Ironie objektiv nennt und den Roman der Neuzeit als subjektiven Welt-Entwurf oder Erinnerung betrachtet, dann bliebe für die epische Ironie nur die Charakterisierung des Subjektiven. Diese Einteilung ist zu einfach. In seinem Schopenhauer-Essay (1938) schreibt Thomas Mann: eine Philosophie, die etwas von Kunst verstand, „wußte und lehrte, daß der Blick der Kunst derjenige der genialen Objektivität war, – und hier erinnere man sich daran, was früher über das Mittlertum der Kunst als Quelle der Ironie gesagt wurde: so wird man gewahr werden, daß Ironie und Objektivität zusammengehören und Eines sind. Apollon, der Fernhintreffende, der Musengott, ist ein Gott der Ferne und der Distanz, – nicht des Verstricktseins, des Pathos und der Pathologie, – des Leidens nicht, sondern der Freiheit, ein objektiver Gott, der Gott der Ironie". Der Name des trunkenen Gottes heißt „Dionysos". Nietzsche stellte „in der ästhetisch-mystischen Jugendschrift von der ‚Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik' das Dionysische als künstlerisch-seelische Verfassung dem Kunstprinzip apollinischer Distanziertheit und Objektivität entgegen."

Im Vortrag für Princeton- Studenten über „Die Kunst des Romans" (1939) wiederholte und erläuterte Thomas Mann: „Die Kunst der Epik ist ‚apollinische' Kunst, wie der ästhetische Terminus lautet; denn Apollo, der Fernhintreffende, ist der Gott der Ferne, der Gott der Distanz, der Objektivität, der Gott der Ironie. Objektivität ist Ironie, und der epische Kunstgeist ist der Geist der Ironie. Hier werden Sie stutzen und sich fragen: Wie, Objektivität und Ironie, was hat das miteinander zu tun? Ist nicht Ironie das Gegenteil der Objektivität? Ist sie nicht eine höchst subjektive Haltung, Ingredienz eines romantischen Libertinismus, welcher aller klassischen Ruhe und Sachlichkeit als ihr Widerpart gegenübersteht? – Das ist richtig. Ironie kann diese Bedeutung haben. Aber ich gebrauche das Wort hier in einem weiteren, größeren Sinn, als der romantische Subjektivismus ihm verleiht." Als Kronzeuge objektiver Welt-Ironie führt Thomas Mann Shakespeare an, als poetologisches Zitat zugunsten der Ironie Goethes Wort von der Ironie als dem „Körnchen Salz, durch das das Aufgetischte überhaupt erst genießbar wird" – ein im Fall Thomas Mann problematisches Zitat, weil seine eigene Ironie nicht das „Körnchen Salz", das hinzukommt, ist, sondern

[13] Joseph und seine Brüder 1508, 1745.

das Wasser, in dem das ganze Gericht gekocht wird, und die Schüssel, die er auftischt, dazu. Aber er meint Shakespeares Art der Ironie, wenn er „von dem ironischen Objektivismus der Epik" spricht[14].

Zweifellos erreicht Manns Ironie auch und gerade dort, wo sie sich stilistisch am höchsten entfaltet, nicht die Objektivität Shakespeares, Goethes oder seines anderen Kronzeugen, Tolstois. Auch die beiden anderen großen Ironiker, mit denen er sich beschäftigt, Cervantes und Laurence Sterne, hatten den bedeutenden Vorteil, daß sie in einer gesellschaftlich geschlossenen und durch gemeinsame Anschauungsweise objektiveren Welt lebten.

Ironie als Humor und Humanität

In diesem intellektuellen Zeitalter sieht Thomas Mann nur noch den satirischen oder den ironischen Stil als reale Möglichkeit des Epischen. Ironie, wie der alternde Mann sie sieht, ist mehr und mehr „eine Ironie des Herzens, eine liebevolle Ironie; es ist die Größe, die voller Zärtlichkeit ist für das Kleine". Er findet ein Vorbild „großhumoristischen Stils" im „Don Quichote" des Cervantes. Seine Lektüre möchte ihn „wieder einmal verführen, das Humoristische geradehin als das Wesenselement des Epischen anzusprechen". Schon in der „Pariser Rechenschaft" (1926) schrieb er: „Zeit meines Lebens ist mir das Epische selbst mit dem Humoristischen fast auf ein Haar zusammengefallen." [15]

Noch 1953, anläßlich einer Rundfunkdiskussion, bedauerte Thomas Mann, daß er sich „immer ein bißchen gelangweilt fühle, wenn die Kritik meine persönliche Arbeit so ganz und gar auf den Begriff der Ironie festlegt und mich so durchaus als einen Ironiker betrachtet, ohne den Begriff des Humors dabei mit in Betracht zu ziehen ... Ich freue mich immer, wenn man in mir weniger einen Ironiker als einen Humoristen sieht, und ich glaube, daß es nicht schwer sein wird, in meinem Schreibwerk das humoristische Element nachzuweisen." Schon in den „Buddenbrooks" will der Verfasser nicht nur Ironie, sondern auch „niederdeutschen Humor" erkannt wissen. Er verweist auf den Humor im Hochstapler-Roman „Felix Krull" und auf „humoristische Elemente" in dem „doch gewiß melancholischen und tiefernsten Roman ‚Dr. Faustus'" [16].

Der große Durchbruch zur Versöhnung der Antinomie „Leben-Geist" und zur humoristischen Erzählhaltung gelang Thomas Mann mit dem „Joseph-Roman", an dem er sechzehn Jahre arbeitete. Es gibt im 20. Jahrhundert keinen deutschen Roman von Rang, der mit solcher Gelöstheit erzählt und einen so gelösten Helden darstellt. Die Grundstimmung dieses Romans ist „Heiterkeit", begründet im Zutrauen zum göttlich

[14] Adel des Geistes 308 f.; vgl. Nachlese 166; Neue Studien 121 f.; Altes und Neues 367 f.

[15] Altes und Neues 368; Adel des Geistes 527 f.; Reden und Aufsätze I, 487, 486. Zum Humor siehe auch W. Preisendanz, Humor als dichterische Einbildungskraft (München 1963).

[16] Nachlese 166 f., 168.

gegründeten und menschlich gelingenden Leben. Schon 1928 schrieb Thomas Mann, es sei die „Aufgabe" des Romans, „zu beweisen, daß man auf humoristische Weise mythisch sein kann". Das Ganze sei „ein humoristisches Menschheitslied". „Humoristisch im Besonderen ist alles essayistisch Erörternde in dem Buch, das Kommentatorische, Kritische, Wissenschaftliche." Selbst die „Theologie" habe hier „einen stark humoristischen Einschlag". Den Humor, einen allerdings ganz christlich verstandenen Humor, läßt bekanntlich sogar Kierkegaard gelten. Er erkennt ihm, im Gegensatz zur Ironie romantischer Prägung, eine „Positivität" zu. „Denn er bewegt sich nicht in humanen, sondern in theanthropischen Bestimmungen, die ihre Ruhe nicht darin finden, den Menschen zum Menschen zu machen, sondern den Menschen zum Gottmenschen zu machen." [17]

Am Joseph-Roman hat Käte Hamburger die Struktur des Mannschen Humors gezeigt. Sie geht davon aus, daß es sich hier nicht um einzelne humoristische Elemente, sondern um eine Sinnstruktur des „Großhumors" handle. „Das Element, das dieser Humorstruktur zugrunde liegt, ist die Erkenntnis von etwas Inadaequatem." Erkenntnis des Inadaequaten kann freilich auch in satirische, moralisierende oder resignierende Darstellung eingehen. In solcher Darstellung wird „das Inadaequate nicht nur als inadaequat, sondern darüber hinaus als das Schlechtere beurteilt und bewertet und wird als solches verachtet oder lächerlich gemacht oder resignierend hingenommen. Der Humorist aber nimmt keine von diesen verurteilenden Haltungen an ... Er sieht im Uneigentlichen noch das Eigentliche, oder umgekehrt das Eigentliche noch in seinen uneigentlichsten Erscheinungsformen – und dies ist der Grund dafür, daß er nicht verurteilt, sondern lächelt." Humor ist Ausdruck einer Form des Erkennens und einer Form der Liebe. Erkennen und Liebe visieren nicht eine idealische Gestalt des Daseins an, noch werden sie angetrieben vom Zorn des Propheten. Sie halten sich an die konkreten Erscheinungen des Unzulänglichen, Zufälligen, klein Karierten, Erbärmlichen. Die Nicht-Übereinstimmung von erkanntem Ideal und erkannter Wirklichkeit gestaltet der Humorist lächelnd und versöhnt. Der Humor erweist sich als archimedischer Hebel, der die Welt nicht aus den Angeln hebt, sondern Welterfahrung in den Angeln hält. Humor als ein „Sich-ins-Einvernehmen-Setzen mit der gemeinten Wirklichkeit" setzt die Zustimmung des Schriftstellers zum Sosein des Lebens und dieser Welt voraus. Er setzt diese Zustimmung – nicht ohne sittliche Leistung – ins Werk.

Der Joseph-Roman wird als humoristischer Roman ein „Fest des Erzählens", das Fest des Erzählens ein Fest des Humanen. Dieses scheint in zeitgenössischer Dichtung mehr und mehr zu sterben, weil der Zorn, die Satire, der Protest, die Enttäuschung, weil die Entrüstung und die Anklage, weil das Eingeklemmtsein und die mangelnde Distanz gegenüber den Objekten der Enttäuschung, weil das furiose Um-sich-Schlagen,

[17] Reden und Aufsätze I 766; Altes und Neues 636; Neue Studien 165; Thomas Mann - K. Kerényi, Gespräch in Briefen (Zürich 1960) 74; S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Übers. v. H. H. Schaeder (München, Berlin 1929) 275.

der eigene bittere Zugriff wuchert. „Die Voraussetzung dafür, daß die Diskrepanz zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem das Lächeln des Humors erzeugt, ist, daß das Eigentliche, der eigentliche Sinn, der noch in seiner uneigentlichen Erscheinungsform erkennbar ist, von ethisch-humaner und nicht von anti-humaner Natur ist.“ [18] Form und Ausdruck eines Humanen gehört zum Kriterium jeder Kunst. Humoristische Kunst zeigt die in dieser Zeit immer rarer werdende Form des versöhnten Humanen, die Zustimmung zu dem ungeheuren Experiment Mensch. Im Fall des Joseph-Romans kam dem Autor das biblische Menschenbild, der alttestamentliche Doppelsegen zu Hilfe, dessen Kern aller Rationalisierung standhielt.

Ironie als weltliche Frömmigkeit

Das Wort „Weltfrömmigkeit“ hat Goethe geprägt. Er verwendet es in den „Wanderjahren“ als Gegenbegriff zur Hausfrömmigkeit und Religiosität der stillen Kreise. Weltfrömmigkeit steht der Frömmigkeit des Dichters nah. Sie schließt für Goethe das tätigbewußte Bemühen zu sozialen Zielen ein, ist eine Andacht und eine höhere Bewährung angesichts des Irdischen[19]. Dem Geist nach hat Goethe diese überlegen humorvoll-weltliche Frömmigkeit schon im „Westöstlichen Divan“ gedichtet. Es ist kein Zufall, daß sich hier wie in Thomas Manns Joseph-Roman Westliches und Östliches begegnen und daß eben aus der Begegnung beider und aus der doppelten Begegnung mit dem Alter die Gelöstheit des Humors hervorgeht, die Distanzhaltung der Ironie.

Thomas Manns „Joseph“ ist der weltlich Fromme, der klug Glaubende und der glaubend Weltliche. In ihm gewinnt die wahrscheinlich letzte abendländische „Kalokagathie“ Gestalt, und dies in alttestamentlichem Gesegnetsein und in modern aufklärerischem Psychologisieren. Die Idee des Zusammenwohnens von Körper und Geist, gesunder Vitalität und reflektierendem Bewußtsein, die Versöhnung also der alten Mannschen und modern zivilisatorischen Antinomie ist in Joseph anzuschauen und wird an den Zügen, synthetisierenden Zügen, seiner Gestalt erörtert. An der Gestaltwerdung dieser Lieblingsidee weidet sich der humoristisch ironische Erzähler. Das Fest des Erzählens wird zu einem Fest weltlicher Frömmigkeit.

Was versteht Thomas Mann unter Frömmigkeit im Joseph-Roman? „Aufmerksamkeit und Gehorsam; Aufmerksamkeit auf innere Veränderungen der Welt, auf den Wechsel im Bilde der Wahrheit und des Rechten; Gehorsam, der nicht säumt, Leben und Wirklichkeit diesen Veränderungen, diesem Wechsel anzupassen und so dem Geiste gerecht zu werden. In Sünde leben heißt gegen den Geist leben ... Die ‚Gottessorge‘ ... ist das intelligent Lauschen auf das, was der Weltgeist will, auf die neue Wahrheit und Notwendigkeit ... Frömmigkeit ist eine Art der Klugheit, sie ist Gottesklugheit.“

[18] K. Hamburger, Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman (München 1965) 18, 22 ff.
[19] Siehe dazu E. Spranger, Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag (Leipzig 1941).

Als Thomas Mann 1942 diese Worte sprach, schrieb er noch am vierten Romanteil, darin die Klugheit Josephs ihre höchste Entfaltung erfährt. Und er schrieb in der „klugen" kalifornischen Sonne. Frömmigkeit ist für Joseph und seinen Erzähler nicht nur die kluge Aufmerksamkeit gegenüber dem Neuen, sondern auch die Aufmerksamkeit gegenüber dem Alten, dem von den Vätern Überkommenen, zu Bewahrenden. Die „humoristische Theologie" des Joseph-Romans, die bis in das Spätwerk des „Erwählten" hineinreicht, ist eine Theologie weltlicher Frömmigkeit.

In einem Yale-Vortrag (1938) sprach Thomas Mann das Wort „Frömmigkeit" programmatisch aus. „Dem Nihilismus wissen Leben und Kunst keinen Dank; sie reichen ihm keine Kränze. Wo es Kränze gibt, wo es Liebe gibt und irgendwelches Vertrauen, da muß Glaube gewesen sein und etwas von dem, was wir Frömmigkeit nennen." Auch in diesem Vortrag steht „Frömmigkeit" zusammen mit der „Ironie" des Künstlers. Die Ironie trägt Züge des Skeptischen, jener Skepsis, die ein nicht wegzudisputierendes Ingrediens dieses 20. Jahrhunderts ist. Aber Ironie ist nicht nur Skepsis. Und Künstlertum ist nicht nur Ironie. „Ironie allein ist nicht lebenstauglich. Das Leben will ernstgenommen sein; die Kunst will es auch. Selbst als der freie und bezuglose Spaß ... läßt sie Züge tiefen und unbedingten Ernstes erkennen."

Das mythisch-religiös-weltliche Romanwerk „Joseph und seine Brüder" ist „eine humoristisch getönte, ironisch abgedämpfte, ich möchte fast sagen: verschämte Menschheitsdichtung." Daß Thomas Mann die gemeinte und bejahte Frömmigkeit Josephs gerade in ihrer klugen Weltsorge nochmals ironisiert und so die weltliche Frömmigkeit als weltliche distanziert von einer streng geistlichen, ist im Joseph-Roman selbst enthalten. Der Segen des greisen Jakob über sein Lieblingskind Joseph preist geradezu seine Weltlichkeit, weist ihr aber zugleich ihre Grenzen: „Gott hat dich erhöht über deine Brüder auf weltliche Weise, nicht im Sinne des Heils und der Segenserbschaft – das Heil trägst du nicht, das (messianische) Erbe ist dir verwehrt ... Du bist gesegnet ... Doch weltlicher Segen ist es, nicht geistlicher." [20]

Christlich oder nicht christlich?

Der Christenmensch muß sich fragen: hat die so beschriebene Ironie etwas mit Christsein zu tun? Ist sie christlich, unchristlich, teilchristlich? Thomas Mann meinte von seinem Joseph-Helden: „Er ist ein Vorwegnehmer, ein vorzeitiger Christ." Von der Parodie und Travestie der mittelalterlichen Gregoriuslegende, dem „Erwählten", glaubt er sogar: „Wenn dieses Werkchen das Alte und Fromme, die Legende parodistisch belächelt, so ist dies Lächeln eher melancholisch als frivol, und der verspielte Stil-Roman, die Endform der Legende, bewahrt mit reinem Ernste ihren religiösen Kern, ihr Chri-

[20] Neue Studien 183 f.; Altes und Neues 360, 359 f.; Joseph und seine Brüder 1745.

stentum, die Idee von Sünde und Gnade." [21] Die Frage ist, ob die ironisch-parodistische Behandlung nicht vielleicht doch zu verspielt ist, ob sich in die biblische Nacherzählung und Erweiterung vielleicht doch so sehr der eigene human-aufklärerische Geist einmischt, daß die biblische Richtung des Geschehens und die Darstellung einer exemplarisch biblischen Gestalt zu kurz kommt, daß sie so sehr in Richtung auf das eigene Verstehenwollen „umfunktioniert" und umstilisiert werden, daß der Geist der Offenbarung das Nachsehen erleidet.

Thomas Mann hat sich im Lauf seines Lebens wiederholt über seinen religiösen Glauben geäußert. In den „Betrachtungen eines Unpolitischen" bekennt er: „Der wahre Glaube ... ist der Glaube an Gott ... Der Glaube an Gott ist der Glaube an die Liebe, an das Leben und an die Kunst." [22]. Eineinhalb Jahrzehnte später, im „Fragment über das Religiöse" (1931): „Was aber ist denn das Religiöse? ... Der Gegensatz des Religiösen und des Ethischen, der Welt der Pflichten also, ist mein persönliches geistiges Erlebnis; daß er nicht endgültig sein möchte, bleibt mir vorderhand nur eine Vermutung. Glaube? Unglaube? Ich weiß kaum, was das eine ist und was das andere. Ich wüßte tatsächlich nicht zu sagen, ob ich mich für einen gläubigen Menschen halte oder für einen ungläubigen. Tiefste Skepsis in bezug auf beides, auf sogenannten Glauben und sogenannten Unglauben, ist all mein Ausweis, wenn man mich katechisiert ... Die Stellung des Menschen im Kosmos, sein Anfang, seine Herkunft, sein Ziel, das ist das große Geheimnis, und das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst." [23].

In der Rede über „Meine Zeit" (1950) verteidigt sich Thomas Mann: „Ich las neulich, daß in Deutschland ein geistliches Gremium meinem Lebenswerk jede Christlichkeit abgesprochen habe ... Wenn es christlich ist, das Leben, sein eigenes Leben, als eine Schuld, Verschuldung, Schuldigkeit zu empfinden, als den Gegenstand religiösen Unbehagens, als etwas, das dringend der Gutmachung, Rettung und Rechtfertigung bedarf, – dann haben jene Theologen mit ihrer Aufstellung, ich sei der Typus des a-christlichen Schriftstellers, nicht so ganz recht. Denn selten wohl ist die Hervorbringung eines Lebens – auch wenn sie spielerisch, skeptisch, artistisch und humoristisch schien – so ganz und gar, vom Anfang bis zum sich nähernden Ende, eben diesem bangen Bedürfnis nach Gutmachung, Reinigung und Rechtfertigung entsprungen." Diese Aussage geht eindeutiger als die früheren Aussagen auf das Christliche zu. Aus ihr spricht das Rechtfertigungsbedürfnis des Alternden gegenüber Werk und Leben. Noch im Vortrag über „Joseph und seine Brüder" (1942) bestimmte Thomas Mann seine eigene „Religiosität" und die seiner Joseph-Gestalt als „Aufmerksamkeit und Gehorsam" gegenüber dem „Weltgeist" [24].

[21] Neue Studien 175; Altes und Neues 247.
[22] Betrachtungen eines Unpolitischen 496.
[23] Reden und Aufsätze I 644 f.
[24] Ebd. 567; Neue Studien 183 f.

In seinen Äußerungen und Darstellungen des Religiösen fällt auf, daß der Name Jesus Christus nicht vorkommt. Das Bekenntnis zum Glauben an die notwendige und geschichtlich, nicht bloß mythisch, geschehene Erlösung der Menschheit und des eigenen Lebens durch den Gekreuzigten, den eingeborenen Sohn des Vaters im Himmel und einer Menschenmutter aus Nazareth, dieses Bekenntnis sucht man vergebens. Daß Thomas Mann religiös war im Sinn eines aufgeklärten und aufklärerischen Ein-Gottglaubens, ist kaum zu bezweifeln. Er glaubte auch an die ethischen Werte des Christentums. Aber in jenem Sinn, den das apostolische oder nizänische Glaubensbekenntnis als Kriterium formuliert, dürfte er kaum als Christ zu bezeichnen sein. Thomas Mann hat weder in der Jugend das Christentum jemals recht kennengelernt, noch hat er sich später auf einer existentiellen Ebene mit ihm auseinandergesetzt. Die Bekanntschaft mit Paul Tillich in der amerikanischen Emigration 1938 scheint eher seine Neigung gefördert zu haben, „sich den prinzipiellen Unterschied von Humanismus und paulinischem Christentum zu verdecken". Thomas Mann reflektierte nach allem, was wir wissen, niemals über den theologischen Akt des Glaubens als solchen.

Deshalb handelt es sich bei Thomas Mann auch nicht um jenen ironischen Humor, mit dem, mit Kierkegaard zu sprechen, „der Christ Gott zu Hilfe kommt", indem „er gleichsam sein Mitarbeiter wird in der Ausführung des guten Werkes, das Gott selbst begonnen hat ... Eins ist nämlich sich selber dichten, ein anderes sich dichten lassen. Der Christ läßt sich dichten." Der Mensch im ungetauften, „im griechischen Sinne" hingegen „dichtet sich selber" [25]. Die Mannsche Ironie ist weit mehr eine, die „sich selber dichtet", als eine, die sich von Gott oder gar von Christus her dichten läßt.

In den beiden exemplarisch ironischen und zugleich frommen Romanen Thomas Manns, im „Joseph" und im „Erwählten", erscheint das Religiöse auf dem Nenner des Mythischen und unter dem Filter psychologisierender Rationalisierung. Joseph, der vermeintlich „vorzeitige Christ" ist der „mythische Typus dessen, der auf dem rechten Wege ist". „In den Vordergrund des Interesses" zur Zeit der Abfassung der Joseph-Romane trat „das Typische, Immer-Menschliche, Immer-Wiederkehrende, Zeitlose, kurz: das Mythische", schreibt Mann an den befreundeten Kerényi. Es war die „Aufgabe" dieses Romans, „zu beweisen, daß man auf humoristische Weise mythisch sein kann", daß man den vom „Fascismus" mißbrauchten Mythos „ins Humane umfunktionieren" kann und muß. Als Thomas Mann Kerényis Studie über „religio" zuging, antwortete er (1936): „Was in mir dabei hauptsächlich auf seine Kosten kommt, ist eine gewisse Neigung zur ‚Saekularisierung' des religiösen Begriffs, zu einer psychologischen Überführung ins profan Sittliche und Seelische." [26]

Die Roman-Gestalten erreichen trotz biblischer oder christlicher Gewandung nicht den Kern und die Dimension christlicher Existenz. Auch Ironie, Humor und Spiel-

[25] H. Lehnert, Thomas Mann. Fiktion, Mythos, Religion (Stuttgart 1965) 181; Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie a.a.O. 235 f.

[26] Neue Studien 175, 166; Altes und Neues 766; Gespräch in Briefen a.a.O. 100, 74.

trieb ihres Verfassers sind formal betrachtet viel mehr abendländisch-traditionell-human als spezifisch christlich. Dahin geht auch die Kritik Gerhard von Rads, wenn er die biblische Josephs-Erzählung mit dem Roman vergleicht. „In dem Maß, in dem die Figuren des Romans ihre Legitimation im Mythischen finden oder suchen, in dem Maß erweitert sich die Kluft zwischen ihm und dem Alten Testament (aber auch dem Neuen Testament), denn dort legitimiert und birgt sich der Mensch in einem Heilsgeschehen, das sich im Irreversiblen ereignet und das Irreversible schafft. Der Mensch muß es also nicht erst im Mythisch-Metahistorischen aufsuchen ... Dies, daß Gott dem Menschen immer voraushandelt, daß der Mensch ihm – wie in einem Spiel – immer nur nachziehen kann, und – wahrhaftig, auch die biblische Erzählung zeigt deutlich genug, wie Joseph Gott all seinen Witz zur Verfügung stellt. Aber meint es der Dichter wirklich so, und gerät ihm das Spiel nicht zu heiter und versöhnlich? ... Nicht, daß die Vätergeschichten dem Humor nicht auch gelegentlich – etwa in den Jakob-Laban-Geschichten – hätten Raum gegeben, aber sie entlassen ihre Leser doch nie aus der Zone jenes tödlichen Ernstes, der die Fremdlingsherrschaft Israels in der Welt der Religionen von Anfang an begleitet.“ [27] Es steckt in den Joseph-Romanen mehr Theogonie als Theologie, mehr artistische – und das heißt von Christus her gesehen immer auch selbstgefällige – Ironie als christliche, mehr humanistisches Christentum als christliche Humanität.

Bedenkt man die der Mannschen Ironie zugrundeliegende Antinomie, so wird diese Erkenntnis nicht verwundern. Schon die Antinomie „Leben-Geist“, die Quelle Mannscher Ironie, ist keine spezifisch christliche. Diese heißt bekanntlich „sarx – pneuma“ (Paulus). Eine im Kern christliche dichterische Ironie ist das ungeheuerste literarische Phänomen, das man sich denken kann. Sie setzt den radikal Christ gewordenen oder Christ werdenden Dichter voraus. Ein anderer wird des eigentlichen Problems überhaupt nicht ansichtig. Der Christ wird kraft seines unterscheidenden Erkennens vor sich selbst und vor anderen zugeben müssen: Thomas Manns bürgerlich-humane Ironie ist trotz christlicher Inhalte und Vokabeln und trotz ihrer sittlichen Würde dem eigentlich Christlichen gegenüber im ganzen mehr verschlossen als offen.

[27] G. v. Rad, Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman, in: NRs 1965, 546–559. Zitat 556 f.

UMSCHAU

Ein neues Statut des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Dem gelegentlichen Beobachter innerkatholischer Vorgänge ist das „Zentralkomitee der deutschen Katholiken" in den letzten Jahren vornehmlich durch Kritik und Unmutsäußerungen bekanntgeworden. Die Fragen, die im Zusammenhang mit dem Zentralkomitee immer wieder gestellt wurden, heißen: Wen vertritt es, und welche Autorität besitzt es? Da es laut Satzung als „Zusammenschluß der im Laienapostolat der katholischen Kirche in Deutschland tätigen Kräfte" auftreten soll, vermuten in ihm viele die geheime Kommandozentrale aller politischen Aktivitäten katholischer Christen. Sie fragen danach, wie hier Beschlüsse zustande kommen, und auf Grund welcher Qualifikation oder einfach *wie* man Mitglied dieses Zentralkomitees werden kann. Die Kritiken der letzten Jahre haben dem Zentralkomitee den Anschein einer Machtzentrale gegeben, was seiner faktischen Wirkung nicht entspricht. Bei genauerem Zusehen ist das Zentralkomitee ein schwaches Gebilde. Da es aber in seinen Äußerungen die Fähigkeit und die Möglichkeit besitzt, als oberste erkennbare Spitze der Zusammenschlüsse katholischer Laien tätig zu sein, reizt es jene zum Widerspruch, die sich durch derartige Gedanken angegriffen, mißverstanden oder überhaupt nicht angesprochen fühlen – und das ist die Mehrheit. Darüber hinaus wird das Zentralkomitee auch von allen, die an ihm beteiligt sind oder beteiligt sein sollten, argwöhnisch betrachtet: von den Bischöfen, wenn es zu selbständig handelt; von den großen katholischen Verbänden, wenn es eigene Wege gehen oder eigene Ideen verwirklichen sollte, und von denen, die sich als öffentlich anerkannte Katholiken von ihm nicht vertreten fühlen.

Mit Argwohn betrachtet, im Zweifelsfall ignoriert und schließlich der Anmaßung geziehen, ist das Zentralkomitee hinter einer Fülle von nicht ganz begründbaren Meinungen verschwunden, die durch Erklärungen und Gegenerklärungen kaum abzubauen sind. Die letzten Auseinandersetzungen über die Person des Präsidenten – nach dem Prinzip einer zeitopportun auf Abruf reagierenden moralischen Entrüstung in die Welt gebracht – und die kurz vorhergegangene Äußerung Karl Rahners, der sich in Sachen Zentralkomitee unwissend gab, schließlich gekontert durch Offizielle, die das Zentralkomitee vertreten – das hat die Organisationsspitze der katholischen Laien wieder in die Zeitungen gebracht. Ein Interesse finden Äußerungen dieser Art immer. 24 Millionen Deutsche sind Katholiken, aber es gibt eben nur ein Zentralkomitee.

Die Frage nach seiner Organisationsform ist neu gestellt durch die Äußerung des Konzils, den Laien eine größere Mitwirkung bei der Verwirklichung der Kirche in dieser Welt abzuverlangen. Der neue Ton liegt jetzt darauf, daß man den Laien dieses Recht nicht nur zugesteht, wie das früher stets ausgedrückt wurde, sondern daß man von ihnen eigenständige Beiträge erwartet. Tatsächlich erweist sich ja die Amtskirche in der Frage, welche Folgerungen für Deutschland aus den grundsätzlichen Erkenntnissen des Konzils zu ziehen sind, als höchst timide und unsicher. Sowohl in der Behandlung der Schulfrage als auch in den sozialen Fragen, die durch die neueste Enzyklika Pauls VI. aufgeworfen sind, macht sich die noch nicht vollzogene Umorientierung der Kirche negativ bemerkbar. Der in Rom gefeierte Fortschrittsgeist der deutschen Bischöfe ist auf dem Rückflug in die Heimatdiözesen nicht sofort mitgenommen worden. Man relativiert auf der einen Seite Aussagen des Papstes, indem man sie für das eigene Land als nicht genau zutreffend kennzeichnet, und andererseits beruft man sich auf alte verbriefte Rechte, die durch

konkordatäre Interessenabgrenzungen zwischen Staat und Hl. Stuhl in den Kanon geltenden oder vermeintlich geltenden Rechtes aufgenommen worden waren. Die Entwicklung im innerkirchlichen Raum wie auch im Verhältnis von Kirche und Staat macht die Mitwirkung und Mitsprache der katholischen Bürger für alle diese Fragen immer notwendiger. Der Status, auf den sich ihr Mitspracherecht gründet, ist jedoch noch nicht neu fixiert. Ebenso ist der Modus der Willensbildung der Laienvertretung von unten nach oben und von dieser zur Hierarchie noch unklar. In den schulpolitischen Engagements, zu denen sich die Amtskirche in Deutschland gezwungen glaubt, folgen ihr die katholischen Verbände und auch die katholischen Fachberater kaum. Es läßt sich nicht einmal mehr übersehen, daß katholische Laien ihre Bischöfe öffentlich für ihre Engagements tadeln. Ein solcher Vorgang ist zwar nicht grundsätzlich neu, aber er läßt sich nicht mehr so leicht wie bisher abtun; dafür ist der Widerspruch zu breit und das Selbstbewußtsein der Laien zu stark von der Amtskirche selbst herausgefordert worden. Die Verbände schließlich, in den letzten Jahren als politische Stoßtrupps eines geheim konspirierenden Katholizismus immer wieder apostrophiert, stehen weitgehend abseits und sind mit sich beschäftigt.

Die Frage also, was ein neues Statut und damit die Kompetenz des Zusammenschlusses der Katholiken sein soll, betrifft nicht nur die von intellektuellen und von gefühligen Nonkonformisten gestellte Frage, wieviel freie, das heißt von den Verbänden nicht entsandte Vertreter in diesem Zentralkomitee der deutschen Katholiken mitwirken sollen, sondern auch die Frage, inwieweit die katholischen Laien Deutschlands öffentlich und gemeinsam sprechen können, ohne hierbei als die Schwellwalze oberhirtlicher Äußerungen auftreten zu müssen.

Das Statut des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hatte bisher mit dem Satz begonnen, daß es ein „von der Autorität der Bischöfe" getragener Zusammenschluß sei. In einem ersten Entwurf für ein neues Statut wurde dieser Satz abgewandelt. Es heißt dort: „Das Zentralkomitee ist der gemäß n. 26 des Dekrets über das Apostolat der Laien geordnete Zusammenschluß von Kräften, die im Laienapostolat der katholischen Kirche in Deutschland tätig sind." Es hieß dann weiter: „Es ist von der Deutschen Bischofskonferenz legitimiert, die gesamte apostolische Tätigkeit der Kirche zu unterstützen und die Kräfte des Laienapostolats zu koordinieren." Der neueste Entwurf sagt hierzu: „Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist der von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannte Zusammenschluß ... Es dient der apostolischen Tätigkeit der Kirche und koordiniert die Kräfte des Laienapostolats." Es wird von der *Unterstützung* der Tätigkeit der Kirche gesprochen und nicht von einer Legitimation, die sich ausschließlich von der Autorität der Bischöfe ableitet.

Wenn man die Texte des neuen Statuts in seinen beiden Entwürfen liest, dann spürt man, daß die Laien hier in viel stärkerer Weise als bisher ihre Selbständigkeit und ihr Eigenrecht betonen. Dieser Gedanke kehrt z. B. wieder bei der Aufgabendefinition, die über die bisher genannten (Koordination, Information und Vertretung nach außen) neue aufnimmt. So heißt es, das Zentralkomitee habe auch die Aufgabe, die Bischöfe in Fragen des kirchlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens zu beraten. Noch im ersten Entwurf hatte man geschrieben, die Laien sollten den Bischöfen „in Fragen des Laienapostolats und des öffentlichen Lebens beratend zur Verfügung stehen". Sinngemäße Umänderungen folgen auch bei der Frage der Berufung von Mitgliedern für das Zentralkomitee. Früher wurde von „Bistumsvertretern für das Laienapostolat" gesprochen, heute wird die Frage des Bistumsvertreters anders behandelt. Die Laien jeder Diözese entsenden zwei Vertreter, die durch die Wahl der diözesanen Laienzusammenschlüsse nach oben kommen. Bisher wurde nur ein Bistumsvertreter ernannt. Interessant ist, wie das neue Statut die bischöflichen Hauptarbeitsstellen behandelt. Die Hauptarbeitsstellen waren in der Vergangenheit nicht selten die episkopalen Gegenpole zu der freieren Laienaktivität. Im neuen Entwurf heißen sie nicht mehr „bischöfliche Hauptarbeitsstellen", sondern „im Laien-

apostolat tätige Einrichtungen der Deutschen Bischofskonferenz".

Die Unterschiede mögen auf den ersten Blick gering erscheinen. Sie markieren aber eine tiefgreifende Wandlung. Der Bischof vertritt nicht mehr alle Laien – er ist also nicht mehr der oberste „Ehrenlaie" seiner Diözese –, die Laien haben einen eigenen Partnerschaftsstatus. Sie sind nicht die geehrten Zaungäste kirchlicher Entscheidungen, sondern Mitwirkende. Das Zentralkomitee wird in Zukunft „tätig als Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken".

Eine oft gehörte Sorge hinsichtlich der Mitglieder des Zentralkomitees war die Berufung von sogenannten „Einzelpersönlichkeiten". Davon wurde in der Vergangenheit viel gesprochen, weil man befürchtete, im Zentralkomitee könnten sich nur die Verbandsvertreter äußern. Der erste Entwurf war dabei geblieben, die Zahl der Einzelpersönlichkeiten auf ein Zehntel aller Mitglieder zu beschränken. Im neuesten Entwurf wird deren Zahl auf ein Fünftel der Gesamtmitglieder erhöht. Die Frage: Verbandsvertreter oder „freier Laie" ist bei näherem Betracht im neuen Statut nicht mehr in der bisherigen alternativen Form gestellt. Wenn nämlich die je zwei Vertreter der Diözesen aus der Aktivität der diözesanen Laienräte nach oben delegiert werden, verschiebt sich das Gewicht zugunsten der nicht verbandlich gebundenen Laien. Nach dem Geist des neuen Statuts sind das nämlich Vertreter von Regionen und nicht Vertreter von Verbänden. Wenn man unter diesem Blickwinkel das mögliche spätere Mitgliederverhältnis durchsieht, dann gibt es in Zukunft eine große Gruppe von Laien der regionalen Zusammenschlüsse im Zentralkomitee, eine weitere Gruppe, die als Amtsinhaber „bischöflicher Aktivitäten im Laienapostolat" Mitglieder sind, eine dritte, die leitende Persönlichkeiten zentraler Organisationen sind (ihre Zahl wird auf 60 festgelegt), eine vierte, die als Einzelpersönlichkeiten (bis zu einem Fünftel der Gesamtzahl) Mitglieder dieses höchsten Zusammenschlusses katholischer Laien werden. Interessant ist an dieser Stelle auch, daß früher die Vollversammlung im Einvernehmen mit dem Episkopat die Einzelpersönlichkeiten benannte. Im neuen Entwurf heißt es, daß die Einzelpersönlichkeiten durch die Vollversammlung berufen werden. Das Einspruchsrecht der Bischöfe oder das Einvernehmen mit dem Episkopat wird nicht mehr fixiert.

Das Statut, das im zweiten Entwurf vorliegt, läßt deutlich eine größere Selbständigkeit der Laien gegenüber dem Episkopat erkennen, ohne zu einer Frontstellung zwischen Laienvertretung und Episkopat zu führen. Wertet man in diesem Sinn die oft sehr vorsichtigen Umschreibungen des neuen Statuts, dann, meine ich, kann man es begrüßen. Neben dieser Umstrukturierung der Binnenverhältnisse zwischen freien Laien, Verbandslaien und Amtskirche ist auch eine Öffnung in der Arbeitsweise des Zentralkomitees feststellbar. Das neue Statut spricht ausdrücklich von Sachausschüssen (ständige Arbeitskreise) und von Beratern. Diese Praxis wurde bisher mehr geduldet als gefordert. Dennoch hat sie sich bewährt und nicht unwesentlich dazu beigetragen, die Kluft zwischen Laien und Episkopat in den Fragen der Bildungspolitik langsam zu überbrücken.

Der geschäftsführende Ausschuß des Zentralkomitees, bislang immer in der Gefahr, die breitgestreute Vielfalt der vertretenen Gruppen und Personen nicht genügend zu berücksichtigen, sollte nach dem ersten Entwurf so gewählt werden, daß in ihm „alle Mitgliedergruppen" des Gesamtzusammenschlusses vertreten sind. Im letzten Entwurf fehlt dieser notwendige Passus. Er wäre wichtig, weil der geschäftsführende Ausschuß die kontinuierliche Arbeit des Zentralkomitees tun muß. Das Plenum tagt nur einmal im Jahr.

Die repräsentative Spitze des Zentralkomitees, Präsidium genannt, bestand bisher aus dem Präsidenten, vier Vizepräsidenten und dem Generalassistenten (dem Beauftragten des Episkopats im Zentralkomitee). Bislang mußte das gesamte Präsidium im Einvernehmen mit dem Episkopat gewählt werden. Jetzt fällt dieser Passus weg. Der Generalassistent verliert auch seine militärisch aufwendige Bezeichnung und heißt schlichter: „Bischöflicher Assistent". Welche Stellung er hat, bleibt unklar. Von ihm heißt es nur, daß

er „an den Sitzungen aller Organe des Zentralkomitees teilnimmt". Die Wahl des Präsidenten bedarf der Bestätigung durch den Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Ähnliches gilt für die hauptamtlichen Kräfte und den Geistlichen Direktor.

Die mahnenden und vom vorkonziliaren Alleinbewußtsein der Amtskirche getragenen Passagen des alten Statuts über die Zusammenarbeit mit dem Episkopat – bislang recht umfangreich – sind nun außerordentlich und erfreulich kurz geworden. In diesem Punkt ist auch vom ersten zum zweiten Entwurf ein Fortschritt erzielt worden. Im ersten Entwurf hieß es, daß vor der Entscheidung „über Fragen von grundsätzlicher Bedeutung" die bischöfliche Kommission für Laienfragen zu *unterrichten* sei. Stellt man dem die alte Fassung des Statuts gegenüber, dann wird schon hier der neue Ton besonders deutlich:

„Das Zentralkomitee arbeitet im Einvernehmen mit den Bischöfen der deutschen Diözesen.

a) Der Episkopat wird in der laufenden Arbeit des Zentralkomitees durch den Generalassistenten vertreten.

b) Entscheidungen über Fragen von grundsätzlicher Bedeutung sind von dem Präsidenten und dem Generalassistenten der Bischöflichen Kommission zur Koordinierung der Kräfte im Laienapostolat zur Bestätigung vorzulegen."

Der neueste Entwurf läßt diese Passagen völlig weg. Er spricht nur von einer Beratung der Bischofskonferenz.

Insgesamt zeigt der Entwurf des neuen Statuts, daß das Zentralkomitee seine Arbeit auf jene Basis stellen möchte, die das Konzilsdekret über das Apostolat der Laien gegeben hat. Darüber hinaus möchte sich das Zentralkomitee breiter und intensiver in den vielfältigen Initiativen und Zusammenschlüssen katholischer Christen Deutschlands verwurzelt sehen. Bei der Behandlung von wichtigen Fragen wird weit mehr als bisher die Möglichkeit von ständigen Beratergremien eröffnet, deren Mitglieder vornehmlich nach sachlicher und fachlicher Qualifikation zusammengerufen werden. Die Laienvertretung will sich dem Episkopat als Berater und Helfer zur Verwirklichung der großen Aufgaben zur Verfügung halten. Für jeden, der sich die damit neu auf ihn zukommende Verantwortung zutraut, ist das ein guter Entwurf. Die Bischöfe, die in Rom so tapfer für das neue Zeitverständnis der Kirche gefochten haben, könnten angesichts dieser Perspektive vielleicht einmal aufatmen. Wenn nämlich die Laien so herzhaft, wie es das Statut voraussetzt, an dem Problemhaushalt der katholischen Kirche in Deutschland beteiligt sein wollen, dann dürfen sie auch in kritischen Situationen nicht mehr nur auf die in schwarz und rot gekleideten Soutanenträger verweisen; sie sind dann mitgegangen. *Alois Schardt*

Vom Reich zur Bundesrepublik

„Der Weg vom Reich zur Bundesrepublik, die Entscheidung für Freiheit und Prosperität Westdeutschlands und Berlins bei vorläufigem Verzicht auf die Einheit des Reiches" (XXXII) – stand den Deutschen nur dieser eine Weg offen? Diese Frage nach der Zwangsläufigkeit und Alleingültigkeit der außenpolitischen Option Konrad Adenauers stellt Hans-Peter Schwarz, Ordinarius für Politische Wissenschaft in Hamburg, an den Anfang seines Buches[1]. Mit Skepsis betrachtet er die „fable convenue", daß der Weg zur Westorientierung und Teilung Deutschlands der einzig gangbare gewesen sei. Nachdem er die ver-

[1] Hans-Peter Schwarz, Vom Reich zur Bundesrepublik. Deutschland im Widerstreit der außenpolitischen Konzeptionen in den Jahren der Besatzungsherrschaft 1945–1949. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1966. XXXVI, 884 S. (Politica. 38.) Lw. 68,–; kart. 38,–.

schiedenen Konzeptionen der Alliierten zur Deutschlandpolitik und die Alternativen deutscher Außenpolitik dargelegt hat, kommt er zur conclusio: Die Westdeutschen müssen 1966 so gut wie 1948 „in der Westbindung die Außenpolitik erkennen, die auf sie zugeschnitten ist und für die sich keine echte Alternative findet" (695). Dies zu erweisen, breitet Schwarz auf 700 Seiten sein Material aus in einem für ein wissenschaftliches Buch erstaunlich frischen und lebendigen Stil, der den Schock über die Dicke des Buches bald vergessen läßt.

Schwarz stützt seine Darstellung der alliierten Deutschlandpolitik neben Memoiren und Forschungsarbeiten vor allem auf die Presse und Publizistik. Benutzen konnte er auch die Materialien des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik. Da die amtlichen Akten der alliierten Archive nicht zugänglich sind, ist natürlich letzte Sicherheit über den außenpolitischen Willensbildungsprozeß und seine Motivierung nicht zu gewinnen. Dies macht sich besonders bei der Analyse der sowjetischen Deutschlandpolitik bemerkbar, wo der Verfasser auf amerikanische und britische Pressemeldungen angewiesen ist (durch Berlin-Korrespondenten jedoch relativ gut informiert; 203, 743 A. 1). Für die Erforschung der deutschen Außenpolitik ist die Quellenlage breiter, konnte Schwarz doch teilweise durch Entgegenkommen forschungsfreundlicher Beamter deutsche Akten einsehen (701 A. 17); zudem stellte er Befragungen bei den wichtigen deutschen Politikern an und konnte die Parteiarchive auswerten. Dies ist deshalb wertvoll, weil die Parteien als einzige deutsche überzonale und überregionale Instanzen im besonderen Maß Forum außenpolitischer Willensbildung waren.

Schwarz beabsichtigt keine chronologische Darstellung der Handlungsabläufe, sondern eine Analyse der Handlungsimpulse. Es geht ihm um die „Denkfiguren und Motive", „die maßgebenden Ideen und großen Alternativen", die zur außenpolitischen Neuorientierung der Deutschen geführt haben (XXXII). Damit möchte er den Schein eines historischen Determinismus vermeiden und die Offenheit jeder geschichtlichen Situation demonstrieren. Die Ausbreitung aller ursprünglich vorhandenen, auch der nicht verwirklichten Alternativen läßt in der Einleitung ein Abgleiten in Spekulation und im Teil über die außenpolitischen Konzepte der Deutschen den Rückzug auf die Geschichte als „Ideendrama" befürchten. Doch verhindert Schwarz dies durch zwei Mittel: er zeigt die Interdependenz aller außenpolitischen Entscheidungen im Feld der politischen Konstellation, und er konfrontiert die Denkfiguren mit den Sachzwängen der Politik, die damals vor allem wirtschaftspolitischer Art waren.

Dem entspricht der Aufbau des Buches. Die Interdependenz außenpolitischen Handelns wird sinnfällig, wenn Schwarz dem Teil I *Der Sieger und die Deutschen* den Teil II *Die Deutschen und die Sieger* gegenüberstellt. Teil I behandelt in Längsschnitten die Konzepte der Großen Vier zur Deutschlandpolitik und deren Wandel, d. i. die Konstellation, in die Nachkriegsdeutschland hineingestellt war. In Teil II werden typologisch die deutschen außenpolitischen Entwürfe in ihrem jeweils repräsentativsten Vertreter vorgestellt. Es sind dies hauptsächlich als Vertreter der Blockfreiheit Jakob Kaiser mit dem „Brücke-Konzept" und Ulrich Noack mit dem pazifistischen Neutralisierungsentwurf, als Vertreter der Westintegration die publizistischen Entwürfe Röpkes und einiger westdeutscher Föderalisten und vor allem Konrad Adenauer mit den Anfängen seiner Außenpolitik, als Vertreter der zwischen Westorientierung und Blockfreiheit angesiedelten demokratischen Linken Kurt Schumacher mit dem Entwurf „eines sozialistischen Deutschlands in einem sozialistischen Europa" (529) und Carlo Schmid mit dem Konzept „Europa als ‚Dritte Kraft' ".

In einem dritten Teil (Absch. D von Teil II) *Probleme und Tendenzen* konfrontiert Schwarz die deutschen außenpolitischen Konzepte mit den Sachzwängen der Politik. Die absolute Priorität deutscher Politik nach dem Zusammenbruch beanspruchte die Existenzsicherung der Bevölkerung und damit die Suche nach wirtschaftlicher Hilfe. Bei der Alternative zwischen dem sowjetischen Angebot der Reichseinheit und dem amerikanischen Angebot der Wirtschaftshilfe war die Entscheidung der

Deutschen für den Westen zwangsläufig. „Wer wollte ihnen im Ernst verdenken, daß sie die wirtschaftliche Existenzerhaltung dem Verhungern in einem ungeteilten Vaterland vorzogen!" (602). Zudem koppelten die Westmächte die Rückgewinnung der Souveränität an die Option für den Weststaat. Die Möglichkeiten gesamtdeutscher Politik waren wegen der Zonenaufteilung und der Regionalisierung des politischen Willensbildungsprozesses sowieso beschränkt; der Weg über die Parteien war wegen des Widerstands gegen den Führungsanspruch der Berliner Parteizentralen und wegen dem der „nationalen Repräsentation" anhaftenden Odium der SED-Unterstützung verbaut. Dies alles wirkte dahin, daß die außenpolitischen Konzeptionen bis auf eine im Läuterungsprozeß der Realisierung sich als Schlacken erwiesen. Adenauers Politik der Westorientierung bei Inkaufnahme der Teilung Deutschlands war die einzig mögliche, der Weg vom Reich zur Bundesrepublik erwies sich als Einbahnstraße.

Bleibt Schwarz insofern im Rahmen der „fable convenue", so ist es sein Verdienst, sie in zwei Bereichen korrigiert zu haben.

Einmal zeigt er, daß der Weg der Adenauerschen Außenpolitik nicht deterministisch festgelegt und damit von Anfang als einzig richtiger vorhersehbar war. Er kommt zu einer gerechten Würdigung anderer außenpolitischer Konzeptionen und attestiert einigen nicht nur Realisierungschancen zum Zeitpunkt ihrer Aufstellung, sondern auch eine den Adenauerschen Entwurf übertreffende Strahlkraft. Verdienstvoll ist eine gerechte Würdigung Schumachers, dessen Bild unter der nachhaltigen Perhorreszierung der SPD, des ewigen Neinsagers, durch Adenauer gelitten hat. (Schwarz will seine Darstellung freilich mit der anders akzentuierten Schumacher-Biographie L. I. Edingers [jetzt auch deutsch: Kurt Schucher. Persönlichkeit und politisches Verhalten, Köln-Opladen 1967] zusammengesehen wissen.) Es ist schon fast vergessen, daß Schumachers Opposition gegen die Westorientierung Adenauers keine grundsätzliche, sondern nur eine der Taktik und der Modalitäten war. Er wollte die durch Errichtung des Weststaates manifestierte politische Option für den Westen – die ideelle hatte er schon vor Adenauer und mit größerem Nachdruck kundgetan – endgültig erst mit einem souveränen, wiedervereinigten Deutschland vollziehen. Er war gegen jede Verfestigung des status quo, weil dies die Teilung zementieren mußte.

Zum andern setzt Schwarz bei den Motiven für die deutsche Westorientierung neue Akzente. Nicht primär ideologische, sondern wirtschaftliche Gründe waren für die Option maßgebend.

Es schmälert das Verdienst des Buches nicht, daß der Rezensent einige Dinge sich anders gewünscht hätte. Die Darstellung der amerikanischen Außenpolitik, die wohl vieles der noch unveröffentlichten Habilitationsschrift von Dieter Oberndörfer: „Die amerikanische Außenpolitik vor dem Problem der Koexistenz. Theorien und Prinzipien" verdankt, macht die wirtschaftlichen und machtpolitischen Grundlagen der ideologischen Positionen der USA deutlich. Das ist verdienstvoll. Aber sie kann, wie Ernst-Otto Czempiel (Das amerikanische Sicherheitssystem 1945–1949, Berlin 1966) zeigt, nicht an dem Phänomen vorbeigehen, wie sehr alle außenpolitischen Schulen der vierziger Jahre aus *einem* Grundimpuls entspringen: die traditionelle Grundanschauung, die auf Toleranz, gewaltlosen Ausgleich und Frieden ausgerichtet ist, den vor allem wirtschafts- und handelspolitischen Interessen der Nachkriegszeit anzugleichen. Der traditionelle Isolationismus hat sich als unbrauchbar erwiesen, aber alle außenpolitischen Konzepte gründen in einer neuen zeitgemäßen Spielart des Isolationismus, der das weltpolitische Engagement für die wirtschaftlichen Interessen der USA akzeptiert, aber nicht in die machtpolitischen Auseinandersetzungen hineingezogen werden will. Morgenthauplan und Marshallplan, Appeasement Policy und Containment Policy sind daher beeinflußt. Verdienstvoll ist die Ersetzung der zu sehr am Vokabular des Ost-West-Konflikts ausgerichteten Begriffe Containment Policy, Appeasement Policy etc. durch neutralere Begriffe, doch wird sie nicht konsequent durchgehalten (z. B. 80).

Die Schlußabschnitte XIII 2 und 3 sollen

so etwas wie eine Zusammenfassung darstellen, sind dazu aber etwas lang geraten und ermüden durch die Wiederholung schon dargelegter Sachverhalte.

Untragbar für ein so umfangreiches Buch ist, daß der Text- und Anmerkungsteil getrennt sind; das ist der Benutzbarkeit des Buches wenig förderlich. Viele Abkürzungen wie SMAD, FDAP, AFL, OMGUS, die gar nicht oder beiläufig, nachdem sie schon längst benutzt sind, erklärt werden, sind dem Leser nicht selbstverständlich. Man wünschte sich ein Abkürzungsverzeichnis. Auffällig sind auch eine Reihe befremdlicher Amerikanismen. Man kann im Deutschen nicht von „Training" sprechen, wenn man die Berufserfahrung und Ausbildung des Politikers meint (74). Bürgert der Begriff „Auspowerung" (278, 284, 552) im Deutschen sich langsam ein, so ist „gebrieft" (112) für gekürzt und das „Timing" statt Zeitwahl (140) ungewöhnlich. Etwa ein Dutzend Druckfehler liegen beim Umfang des Buches wohl innerhalb der Toleranzgrenze. Solche Kleinigkeiten wären bei einer 2. Auflage leicht auszumerzen.

Im Ganzen müssen wir Hans-Peter Schwarz für diese erste gründliche, dazu noch glänzend geschriebene Darstellung der deutschen Außenpolitik in der Besatzungszeit dankbar sein, füllt sie doch eine klaffende Lücke in Forschung und Lehrbetrieb der Politischen Wissenschaft. *Horst Denzer*

Zur Geschichte der kirchlichen Rundfunkarbeit

Mit der Entdeckung des Rundfunks in den zwanziger Jahren und später der des Fernsehens eröffneten sich für die Kirche ungeahnte Möglichkeiten. Sonntag für Sonntag kann sie, ungeachtet des immer größer werdenden Schwunds von Kirchenbesuchern, von dieser „modernen Kanzel" aus den Menschen von heute erreichen. Ob der einzelne „praktiziert" oder nicht, er wird Woche für Woche in Nachrichten, Kommentaren und kritischen Analysen mit den Kirchen und dem kirchlichen Leben konfrontiert. Millionen nehmen als Hörer oder Zuschauer an den großen kirchlichen Ereignissen teil. Die theologische Forschung, einst nur einem kleinen Kreis zugänglich, wird einer breiten Öffentlichkeit angeboten.

Es nimmt deswegen nicht wunder, daß die Kirche schon sehr früh dieser „erstaunlichen Erfindung der Technik" ihre Aufmerksamkeit geschenkt hat. So gründete Pius XI. den Vatikansender. Pius XII. befaßte sich in einer Enzyklika mit diesen Fragen. Das Zweite Vatikanum schließlich erarbeitete ein eigenes Dekret.

Angesichts dieser Tatsache mag es von Interesse sein, die kirchliche Rundfunkarbeit von ihren Anfängen an zu verfolgen. Es ergeben sich daraus auch wichtige Aspekte für die Gegenwart. Günther Bauer hat dies in seinem Buch „Kirchliche Rundfunkarbeit 1924–1939"[1] getan und darin erstmals eine zusammenhängende Darstellung erarbeitet.

Der erste Kontakt zwischen Rundfunk und Kirche entstand dadurch, daß die Programmgestalter prominente Geistliche baten, im Rahmen von Vortragssendungen zu sprechen. Die Initiative ging vom Rundfunk aus. Als erster ergriff Carl Sonnenschein, der Berliner Großstadtseelsorger, am Karsamstag 1924 das Wort. Er hielt keine geistliche Ansprache im strengen Sinn, sondern unterrichtete die Hörer über sein Arbeitsgebiet. Mit sicherem Gespür erfaßte er jedoch, welche Möglichkeiten sich der Kirche hier auftun würden, und suchte nach Mitarbeitern. Er war es schließlich auch, der die ersten katholischen Morgenfeiern im Berliner Sender betreute. Aber in dieser Pionierzeit fanden nur wenige den Rundfunk der Beachtung wert, und auch diese handelten, wie Günther Bauer bemerkt, „meistens sogar gegen den Willen der kirchlichen Vorgesetzten". Ähnlich war die Situation im ersten Jahr auch

[1] Frankfurt: Knecht 1966. 135 S. (Beiträge zur Geschichte des deutschen Rundfunks. 2.) Lw. 18,80.

in der evangelischen Kirche. Lediglich die Freikirchen und Sekten bemühten sich von Anfang an um regelmäßige Sendezeiten.

Eine erste offizielle Stellungnahme zum Verhältnis von Kirche und Rundfunk geschah im Jahr 1926 auf der Fuldaer Bischofskonferenz. Vorausgegangen war eine Diskussion im Zentralbildungsausschuß der Katholischen Verbände Deutschlands. Die Stellungnahme der Bischöfe war vorsichtig formuliert und ließ die Möglichkeit der Entwicklung offen. Die Übertragung von Gottesdiensten und Predigten, so hieß es, solle im Interesse der disciplina sacra unterbleiben; die Frage der Zulassung religiöser und weltanschaulicher Vorträge wolle man prüfen, sobald man mehr Erfahrung gesammelt habe; kirchenmusikalische Darbietungen seien jedoch gestattet, solange sie nicht im Rahmen gottesdienstlicher Handlungen erfolgten.

Mittlerweile hatten sich an den einzelnen Sendern regionale Arbeitsgemeinschaften gebildet; sie bemühten sich vor allem um die Vorbereitung von Morgenfeiern, die trotz der Zurückhaltung der amtlichen kirchlichen Stellen noch im ersten Jahr des Rundfunks bei fast allen Sendern eingeführt wurden. Die ersten Versuche, die kirchliche Rundfunkarbeit auf katholischer Seite zu organisieren, gingen von Bernhard Marschall aus. Am Kölner Rundfunk hatte er als Leiter einer Morgenfeier-Kommission erste Erfahrungen gesammelt. Er betrachtete den Rundfunk als Kultur- und Bildungsmittel und setzte trotz manchem Widerstand in den eigenen Reihen die Gründung einer „Rundfunkarbeitsgemeinschaft im Zentralbildungsausschuß" durch.

Damit war der Anfang einer „Katholischen Rundfunkarbeit" gesetzt. Die erste Tagung dieser Rundfunkarbeitsgemeinschaft, in der – mit einer Ausnahme – die Vertreter sämtlicher Ordinariate teilnahmen, fand 1927 in Köln statt. Man beschloß die Gründung von regionalen Rundfunkarbeitsgemeinschaften in allen Sendebezirken. Sie sollten aus katholischen Fachleuten aller Wissensgebiete zusammengesetzt sein. Ihre Aufgabe: „Positive Beeinflussung des Programms durch Vorschläge von Themen und Vorträgen, ohne daß dabei der katholische Standpunkt in proselytenmacherischer Weise hervortreten dürfe." Interessant ist, daß die Arbeitsgemeinschaft gegenüber der sich immer stärker anbahnenden Politisierung des Rundfunks die Idee der Überparteilichkeit vertrat.

1929 wird die Arbeitsgemeinschaft erweitert und heißt jetzt „Rundfunkarbeitsgemeinschaft der deutschen Katholiken". Erstmals gehörten ihr nun auch die am Rundfunk Tätigen an. Weitere Mitglieder sind die Verantwortlichen der katholischen Volks-, Bildungs- und Jugendverbände, Vertreter der Presse und Delegierte der Bischöfe, ferner maßgebliche Kulturpolitiker und Persönlichkeiten aus Kunst und Wissenschaft.

Im gleichen Jahr entsteht das „Internationale katholische Rundfunkbüro". Mit dem ersten internationalen katholischen Rundfunkkongreß in München, dem ersten internationalen Rundfunkkongreß überhaupt, wurde ebenfalls 1929 ein erster Höhepunkt erreicht. Vor einer breiten Weltöffentlichkeit dokumentierte er den Willen der Katholiken zur aktiven Mitarbeit an dieser neuen technischen Erfindung. Hatte man in den kirchlichen Kreisen den Rundfunk anfangs unterschätzt, so erlebte man nun die „Geburtsstunde einer neuen Gesinnung".

Da religiöse Sendungen in den Rundfunkprogrammen bald zur Selbstverständlichkeit wurden, stellte sich immer dringlicher die Frage nach der Kompetenzverteilung zwischen Rundfunk und Kirche. Von Anfang an hatte der Rundfunk die Morgenfeiern in die Hand genommen, und zwar bahnbrechend und oft gegen den Willen der offiziellen Kirche. Je mehr sich nun die Bischöfe der Morgenfeiern als Mittel der Seelsorge annahmen, je mehr sie auf völlige Freiheit und Unabhängigkeit in der Gestaltung der kirchlichen Sendungen drängten, um so mehr war auch der Rundfunk auf seine Verantwortung für alle Sendungen des Programms und auf seine Verpflichtung allen Hörern gegenüber bedacht. Die Auseinandersetzungen, zu denen es hier und dort kam, wurden aber bereits überschattet vom Aufkommen des Dritten Reiches. Dank der Entschlossenheit der Bischöfe konnte sich die Morgenfeier bis 1939 im Programm halten, während andere religiöse Sendungen

längst nicht mehr möglich waren. Aber im April 1939 mußten auch sie aus dem Programm verschwinden. Die katholische Rundfunkarbeit fand damit ihr vorläufiges Ende.

Nach dem 2. Weltkrieg wurden die Beziehungen zwischen Kirche und Rundfunk durch die Rundfunkgesetze geregelt, die den Kirchen „angemessene Sendezeiten" einräumten. Eine eigene Abteilung in den einzelnen Anstalten, der „Kirchenfunk", betreut die religiösen Sendungen im Einvernehmen und in Zusammenarbeit mit den kirchlichen Beauftragten. Seine Tätigkeit erschöpft sich aber darin nicht. Das gesamte kirchliche Leben ist Gegenstand redaktionellen Planens und Gestaltens.

Sind die Fragen des gegenseitigen Verhältnisses von Kirche und Rundfunk, konkret zwischen Kirchenfunk und Kirche ein für allemal gelöst? Rundfunk und Fernsehen sind zumindest bei uns keine kirchlichen Einrichtungen, sondern solche der Gesellschaft. Dies hat natürlich Konsequenzen für die Art und Weise, wie die Kirche ihre Verkündigung speziell in diesen Medien ausrichtet. Sie hat die Möglichkeit in einer noch nie dagewesenen Öffentlichkeit auf Fragen der modernen Gesellschaft einzugehen und ihre Antwort anzubieten; sie muß aber anderseits auch auf die Fragen der Gesellschaft hören, die ihr durch die Medien gestellt werden. So besehen wird der Kirchenfunk eine gewichtige Rolle zu übernehmen haben in der Begegnung von Kirche und Gesellschaft. Schließlich wird er auch ein Prüfstein dafür sein, wie Amtskirche und Laien sich begegnen und zusammenwirken.

Josef Bielmeier

Vom Getto in die Diaspora

Zur Lage der Kirche in den USA

Seitdem die Bischofskonferenz von Baltimore im Jahr 1884 entschied, daß „zu jeder Kirche, bei der sich keine Pfarrschule befindet, eine solche errichtet werden soll", und daß „alle Eltern verpflichtet werden sollen, ihre Kinder in eine Pfarrschule zu schicken", hat sich in der amerikanischen Welt und in der katholischen Kirche Amerikas vieles geändert.

Die Soziologen Peter H. Rossi und Andrew M. Greeley haben einleuchtend dargetan, warum die amerikanischen Bischöfe damals die Dekrete von Baltimore erließen. „Die Masse des katholischen Bevölkerungsanteils befand sich unter den Spätankömmlingen an amerikanischen Ufern; die Katholiken unterschieden sich von der übrigen Bevölkerung durch ihre Religion, aber ebenso durch ihren kulturellen ‚background'. Diese ethnische Verschiedenheit begünstigte die separatistischen Neigungen der Kirche und ihrer Gläubigen. Die Pfarrschulen begannen, einen dreifachen Zweck zu erfüllen: sie sorgten für angemessene religiöse Unterweisung, beschützten vor der entfremdenden protestantischen Weltanschauung und schweißten die Neuankömmlinge, die aus einer fremden Kultur kamen, zusammen." „Es ist klar", fahren Rossi-Greeley fort, „daß die Zeit viele von den wesentlichen Momenten, die wir anführten, geändert hat. Die öffentlichen Schulen sind immer weltlicher geworden und können heute auch nicht im entferntesten protestantisch genannt werden. Mit dem wachsenden Interesse der Katholiken an der ökumenischen Bewegung scheint sich die Periode der Gegenreformation ihrem Ende zu nähern. Schließlich befinden sich die Katholiken beruflich wie wirtschaftlich nicht mehr am untersten Fuß der Sozialpyramide, haben auch durch Assimilation viel von ihren ethnischen Eigenheiten verloren. Diese drei Entwicklungen zusammengenommen verursachten in bezug auf das katholische Schulsystem eine gelinde Krise in der amerikanischen Kirche." [1]

[1] Peter H. Rossi und Andrew M. Greeley, The impact of the Roman Catholic Denominational School in: The School Review, Spring 1964, 34–51.

So unbestritten und einsichtig die von Rossi-Greeley erwähnten Sachverhalte sind, sie enthalten noch nicht das ganze Problem, dem die katholische Kirche der USA heute in der Schulfrage ausgesetzt ist. In ihrem bekannten Buch „Sind Pfarrschulen die Antwort?" erwähnt Mary Perkins Ryan zwei weitere Punkte, die auch Ernest J. Primeau, Bischof von Manchester in New Hampshire, in seinem Vorwort zu diesem Buch hervorhebt: Trotz der vermehrten Anzahl von katholischen Elementarschulen und trotz der wachsenden Einschreibungen an diesen Schulen sei der Anteil der Schüler an solchen Schulen, verglichen mit der Gesamtzahl der katholischen Schulpflichtigen, ständig im Fallen. Auch werde die finanzielle Last des Unterhalts solcher Schulen, die – zusätzlich zur doppelten, kirchlichen und staatlichen, Schulsteuer – auf den Schultern der katholischen Eltern liegt, zunehmend schwerer. Bischof Primeau fragt: „Können wir es uns leisten, fast unsere ganzen finanziellen Mittel – auf Kosten der religiösen Unterweisung aller Katholiken und der großen missionarischen Aufgabe und Verantwortung der Kirche – in ein Schulsystem hineinzustecken, das sehr begrenzt ist und einen immer kleineren Prozentsatz unserer Gläubigen erfaßt? Kann die amerikanische Kirche fortfahren, nur einer Elite eine katholische Grunderziehung zu geben, während sie ihre Kinder in den öffentlichen Schulen, an den freien und staatlichen Universitäten, wie auch ihre erwachsenen Mitglieder ohne zureichende religiöse Bildung läßt?" [2]

Was die katholischen Colleges und Universitäten in den USA angeht, so ist wohlbekannt, daß nicht nur mehr als die Hälfte der katholischen „Volksschüler" staatliche Schulen besuchen, sondern daß auch der größere Teil der katholischen College- und Universitätsstudenten an nicht-katholischen, privaten oder staatlichen, Instituten eingeschrieben ist. Wie bei den Elementarschulen fallen auch bei den katholischen Colleges und Universitäten die Prozentzahlen der dort eingeschriebenen katholischen Studenten von Jahr zu Jahr. P. John O'Brian von der Notre Dame University, Notre Dame, Indiana, sagt voraus, daß schon 1970 drei von vier katholischen Collegestudenten an nicht-katholischen Schulen studieren werden, 1990 aber bereits 9 von 10.

All das zeigt, daß das sogenannte katholische Getto, von dem unter amerikanischen Katholiken so viel die Rede ist, in Wirklichkeit nicht mehr existiert. Weder die Katholiken, noch ihre Bischöfe, noch irgendwelche „Feinde der Kirche" haben seine Mauern niedergelegt. Der Wandel der Zeit selbst hat sie aufgebrochen.

Es wäre freilich falsch zu glauben, daß nur der äußere Druck der Umstände zur Umgruppierung der Kräfte im amerikanischen Katholizismus zwinge. Die neue, weltoffene, pastoral und ökumenisch ausgerichtete Theologie des II. Vatikanischen Konzils spielt eine bedeutende Rolle im Strukturwandel der amerikanischen Kirche. Thomas E. Clarke SJ meint z. B., es sei der Arbeit eines Theologen wie John C. Murray zu danken, daß wir heute nicht mehr zwischen einer „sakralistischen oder säkularistischen Lösung" der Probleme wählen müssen. „Durch die Menschwerdung, durch Kreuz und Auferstehung ist die Welt in ihrer Dynamik schon christlich und kirchlich." Durch die theologische Idee von der christlichen Weltlichkeit der Welt sei eine ganze Menge von Fragen aufgeworfen worden, sagt Clark weiter, und er fragt: „Wirft diese Idee etwa auch ein Licht auf die gegenwärtigen Debatten um die katholischen Schulen und die Anwesenheit der Kirche in den weltlichen Universitäten? Wird diese Idee allgemein unseren Eifer für katholische Organisationen dämpfen? Man denke z. B. an die jüngsten Meinungsverschiedenheiten über das ‚Peace Corps' im Vergleich mit katholischen Laien-Missionsorganisationen." („America", New York, 29. 5. 1965)

Da also die Mauern des Gettos schon geschleift sind, kommt es darauf an, daß die amerikanische Kirche ihre Diasporastellung inmitten einer pluralistischen Gesellschaft als einen Auftrag erkennt, den sie zu erfüllen lernen muß. Die alten Tage jedenfalls sind für immer vorbei. *Günther Schühly SJ*

[2] Mary Perkins Ryan, Are Parochial Schools the Answer? (New York 1963) V–VI.

BESPRECHUNGEN

Heilige Schrift

SCHIWY, Günther: *Weg ins Neue Testament.* Kommentar und Material. Bd. 1–2. Würzburg: Echter 1965/1966. 391, 320 S. Lw. je 36,–, kart. 29,50.

Der erste Band dieses auf drei Bände geplanten Werkes – der dritte Band soll innerhalb Jahresfrist erscheinen – fand allenthalben großes Lob. Der kürzlich erschienene 2. Band setzt gleichwertig fort, was der erste löblich begann (es sei denn, die Exegeten vom Fach, zu denen der Rezensent nicht gehört, melden sich noch kritisch zu Wort).

Geboten wird ein neutestamentliches „Arbeitsbuch" sowohl für den arbeitsbedrängten Seelsorger und Theologiestudenten wie auch für den bibelinteressierten Laien, aber besonders für den letzteren. Es wird mit schönem Erfolg versucht, eine handliche „Summe dessen, was zum Verständnis des Neuen Testaments nötig ist", bereitzustellen, ein Nachschlagewerk, das die Eigenschaften „eines Kommentars, der Vers für Vers fortlaufend erläutert, mit denen eines kleinen Bibellexikons, einer neutestamentlichen Parallelensammlung, einer kleinen alttestamentlichen und hellenistisch-religionsgeschichtlichen Textsammlung sowie einer theologischen Weiterführung der biblischen Ansätze" miteinander verbindet (Vorwort zum 1. Bd.). Die Gefahren, die eine solche Vereinigung von Verschiedenartigem auf kleinem Raum mit sich bringt, sind so weitgehend vermieden, wie man sich das vernünftigerweise wünschen kann. Das ist vor allem der entschiedenen, die Vereinigung organisierenden Perspektive des Verfassers zu danken, der nicht „möglichst viel theoretisches Wissen über das Neue Testament vermitteln" will, sondern „die persönliche Begegnung mit Jesus von Nazareth, den das Neue Testament als den menschgewordenen Gott verkündet und an den wir glauben" (Vorwort).

Zwei Dinge scheinen bedauerlich: die deutsche Übersetzung des neutestamentlichen Textes, auf die sich der paraphrasierende Kommentar bezieht, existiert nur im Kopf – oder Manuskript – des Verfassers. Man wünschte sie beigegeben. Doch hätte das, so wird uns gesagt, die Bände noch weiter verteuert, deren Kostspieligkeit – unser zweites Bedauern – vermutlich und leider manchen abhalten wird, sich dieses biblisch-christliche Bildungsbuch anzuschaffen. *H. Wutz SJ*

MAERTENS, Thierry: *Handbuch zur Schriftlesung.* Bd. 1–3. Freiburg: Herder 1966/67. 252, 271, 272 S. Kart. je 17,80.

Maertens, bekannt geworden durch seinen fünfbändigen und in fünf Sprachen übersetzten „Kommentar zum Meßbuch", erschließt in diesem Handbuch Priestern und Laien den Reichtum der Bibel in Durchblicken durch das Alte und Neue Testament. Er ordnet die Stichworte in sechs Themenkreise: Gott-Christus (Bd. 1). Kirche-Hl. Geist im liturgischen Leben (Bd. 2), sittliches Leben - irdische Wirklichkeit (Bd. 3). Auf wenigen Seiten umreißt er in markanten Strichen biblische Zentralthemen. Nach einer knappen, allgemeinen Grundorientierung werden die wichtigsten Belegstellen aus dem Alten und Neuen Testament übersichtlich und sinngemäß zusammengestellt, nach dem Stand der modernen Bibelwissenschaft kurz kommentiert und ihr Vorkommen in der Liturgie aufgewiesen. Dadurch sollen Lesung, Studium und Meditation der Bibel nicht abgenommen oder mundgerecht gemacht, sondern angeregt, inspiriert und auf Grundlinien gelenkt werden. Diesem Anliegen dient auch die klare, verständliche und schriftnahe Sprache.

Der Verf. bietet Priestern und Laien eine willkommene und inspirierende Hilfe, den Reichtum der Offenbarung für ihre persön-

liche religiös-sittliche Lebensgestaltung fruchtbar zu machen. Überdies finden Seelsorger und Religionslehrer wertvolle und zeitsparende Anregungen für die Verkündigung in Predigt, Unterricht und Bibelkreis. Viele Stichworte eignen sich geradezu als Kurzskizzen für Einzelansprachen, Predigtzyklen und Unterrichtsstunden. Ein alphabetisches und bibelliturgisches Register nach den Perikopen des Kirchenjahres am Schluß des 3. Bandes erleichtert die praktische Handhabung des Werkes. Es wäre wünschenswert, daß bei einer Neuauflage dieses Doppelregister jedem Einzelband beigegeben würde. *A. Stump SJ*

Frör, Kurt: *Wege zur Schriftauslegung.* Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt. Düsseldorf: Patmos 1966. 408 S. Lw. 26,–.

Heute besteht die Gefahr, daß die exegetischen Erkenntnisse nicht mehr ins Volk gelangen. Dies ist um so bedauerlicher, als die Bibel immer noch das aktuellste Buch der Christenheit ist. Leider fehlte es bisher an Überblicken und Zusammenfassungen für Katechese und Predigt; diese Lücke will K. Frör, Professor für evangelische Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Erlangen, schließen.

Im 1. Teil des Buches wird die allgemeine Frage beantwortet, was theologische Schriftauslegung sei. F. durchschreitet zunächst die Geschichte der Schriftauslegung von der alten Kirche bis zu Rudolf Bultmann; H. Halbfas, der katholische Bearbeiter des Buches, erläutert die Schriftauslegung in der katholischen Kirche. Kirche (und Überlieferung) und Heilige Schrift bedingen sich gegenseitig. Frör erörtert dann Fragen der biblischen Hermeneutik wie die der historischen Methode, des Vorverständnisses und des Kanons als Kontext. Anschließend geht er auf die Rolle ein, die Mythos, Apokalyptik, Sage und Legende und Typologie in der Schriftauslegung spielen. Abgeschlossen wird der erste Teil durch ein Kapitel über Heilsgeschichte. Im 2. Teil behandelt F. die Auslegung des Alten Testaments. Er berichtet über die Auslegungsgeschichte dieser Bücher und beantwortet Grundfragen: bezeugte Geschichte und kerygmatische Anrede, das heilsgeschichtliche Credo Israels, das Neue Testament als Kontext, trinitarische Interpretation, Verheißung, Naherwartung und Enderwartung, eschatologische Erfüllung, die Arbeit am Text. Es folgt die Besprechung einzelner Textgruppen: der Urgeschichte, der Vätergeschichten, der Zeit vom Auszug bis zur Landnahme, der Königszeit, der Propheten und der Psalmen. Auch im 3. Teil über das Neue Testament stellt Frör zunächst hermeneutische Grundfragen. Die Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft für die hörende Gemeinde ist „heute nicht möglich ohne die formgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Arbeit, ihre Methoden und ihre Ergebnisse". Auch muß sich der Ausleger der unlösbaren Einheit von historischem Ereignis und Credo im Neuen (und Alten) Testament bewußt sein. Diese Einheit gilt im besonderen für die Person Jesu. Zuletzt untersucht Frör die Verkündbarkeit einzelner literarischer Gruppen: der Kindheitsgeschichte, der Gottesherrschaft-Worte, der Gleichnisse, der Bergpredigt, der Wunder Jesu, der Passion, der Auferstehungsgeschichten und der eschatologischen Texte.

Frörs Buch ist für jeden wertvoll, der über den Stand der Auslegung und Verkündbarkeit der Hl. Schrift, besonders auf protestantischer Seite, einen sachkundigen, sachlichen und bündigen Bescheid haben will. Auch für den interessierten Katholiken ist es von großem Nutzen. Wenngleich Frör eine gemäßigte und vernünftige Stellung einnimmt, ist dem Buch doch die protestantische Problematik anzumerken und sind seine Lösungsversuche an manchen Stellen mit Vorsicht zu nehmen. Von einer eigentlichen katholischen Bearbeitung kann nicht die Rede sein, da durch Halbfas lediglich ein Kapitel ausgetauscht und dem Werk ein Vorwort vorangesetzt wurde. Trotzdem kann Frörs Werk empfohlen werden, ist es doch „ein nicht unbedeutendes Zeichen konfessioneller Annäherung".

L. Kirschenhofer SJ

Zeitgeschichte

Ross, Dieter: *Hitler und Dollfuß.* Die deutsche Österreich-Politik 1933–1934. Hamburg: Leibniz 1966. 376 S. Lw. 25,–.

In dem Putsch österreichischer Nationalsozialisten, der am 25. Juli 1934 Bundeskanzler Dollfuß das Leben kostete, sahen die Zeitbetrachter den konsequenten Schlußpunkt der Einschüchterungspolitik, die Hitler nach seinem Machtantritt in Deutschland Österreich gegenüber eingeleitet hatte. Dem reichsdeutschen Leiter der österreichischen NSDAP, Landesinspekteur Habicht, fiel es in der Siegesstimmung des Frühjahrs 1933 nicht schwer, Hitler für einen harten Kurs zu gewinnen. Die Erwartung, durch wirtschaftspolitischen Druck von außen und terroristische Zwischenfälle im Innern die Regierung Dollfuß in die Knie zu zwingen, erfüllte sich jedoch nicht und zerrann schließlich völlig mit dem Wachwerden der an Österreichs Unabhängigkeit interessierten europäischen Großmächte.

Die dynamische Phase von Hitlers Außenpolitik dem deutschsprachigen Nachbarland gegenüber untersucht Band III der Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte. Die Akten des Auswärtigen Amtes, aus denen die Studie vorwiegend schöpft, gewähren Einblick in die Uneinheitlichkeit der deutschen Österreich-Politik, in deren Gestaltung sich der Reichsaußenminister mit Parteifunktionären wie Habicht zu teilen hatte. Dabei erstaunt die Nachgiebigkeit, mit der sich v. Neurath in die weitgehende Ausschaltung seiner Behörde schickte, möglicherweise in der Voraussicht, daß das Versagen der Parteitaktik die Autorität seines Ressorts am Ende stärken werde. Nach einer Zwischenperiode der Verhandlungen und nachdem sich die österreichische Regierung unerwartet standfest gezeigt hatte, war zu Jahresanfang 1934 auch Hitler geneigt, den revolutionären Weg zugunsten des evolutionären zu verlassen. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß der bewaffnete Handstreich auf das Bundeskanzleramt von der Landesleitung der NSDAP geplant und ins Werk gesetzt wurde, um die für sie verfahrene Lage zu ihren Gunsten zu wenden. Das Durcheinander der Tendenzen und Kompetenzen der nationalsozialistischen Österreich-Politik verträgt sich schlecht, wie der Autor überzeugend nachweist, mit der Zielstrebigkeit und Planmäßigkeit, die ihr gemeinhin unterstellt wird. Inwieweit Hitler selbst vom Losschlagen seiner Unterführer tatsächlich überrascht wurde, dürfte bei der schmalen Quellenbasis für diese Einzelfrage noch nicht eindeutig geklärt sein.

L. Volk SJ

Reimann, Viktor: *Innitzer – Kardinal zwischen Hitler und Rom.* Wien-München: Molden 1967. 380 S. Lw. 25,–.

Nach fünf Jahren Kirchenkampf in Deutschland wurde die vorbehaltlose Zustimmung des österreichischen Episkopats zum Anschluß unter Hitler für viele Katholiken zum Ärgernis. Der Schritt war wesentlich bestimmt von der Haltung Kardinal Innitzers, der Anfang April 1938 vor Pius XI. darüber Rede und Antwort zu stehen hatte. Allenfalls auf diese kurze Zeitspanne ist der um Dramatik bemühte Titel des vorliegenden Buches im Grunde anwendbar. Reimann ergänzt und vertieft das Bild der turbulenten kirchenpolitischen Ereignisse während des Anschlußjahres in Österreich, wie es schon gedrängter und nüchterner in einer Aufsatzreihe von E. Weinzierl-Fischer vorgezeichnet war. Unverständlicherweise wird nur eine der drei Abhandlungen angeführt. Die auf die Gestalt des Wiener Erzbischofs begrenzte Untersuchung erlaubt eine breitere Darbietung der Quellen, mehrere, von allerdings unterschiedlicher Aussagekraft, sind vollständig im Anhang abgedruckt.

Das Verdienst des Autors liegt weniger im Aufdecken neuer Einzelheiten und Zusammenhänge als in seiner Gabe, die zeitgenössische Atmosphäre und den Gefühlsuntergrund wiederzuerwecken, aus denen die alles überspülende Anschlußbegeisterung hervorbrach, die dann Innitzer über Nacht und wider Willen in den Konflikt zwischen völkischem Einigungsstreben und kirchlicher Betätigungsfreiheit hineinriß. Reimann ist freimütig genug, den ekstatischen Jubel auf dem Heldenplatz nicht zu

verkleinern und die Behauptung, „daß der größere Teil der Österreicher, verbittert und Zornestränen vergießend, hinter verschlossenen Türen saß, während sich die Minderheit auf den Straßen herumtrieb", in das „Gebiet des patriotischen Märchens und der Geschichtslüge" zu verweisen. Ergiebiger als für das Hauptthema ist die Schilderung für Innitzers Haltung im „christlichen Ständestaat" unter Dollfuß und Schuschnigg, mehr noch aber für die rastlose Sorge des Wiener Erzbischofs in der Zeit der Judendeportationen. Es ist nicht ohne Überzeugungskraft, wenn der Autor als Wurzel von Innitzers vielgetadelter politischer Arglosigkeit seine unbefangene, spontane Hilfsbereitschaft jedermann gegenüber freizulegen sucht. Obzwar flüssig geschrieben und auf Dokumente gestützt, wird das Buch im Schwanken zwischen Tatsachenbericht und Geschichtsdarstellung den Historikern keine reine Freude sein. Staatliche, teils schon gedruckte Akten sind nur lückenhaft herangezogen, Quellen nur insoweit belegt, als es der Einleitung zufolge die Übersichtlichkeit nicht beeinträchtigt. Das Ergebnis ist ein Baustein, auf die Würdigung Kardinal Innitzers wird man noch warten müssen. *L. Volk SJ*

Zahn, Gordon C.: *Er folgte seinem Gewissen.* Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter. Graz-Köln: Styria 1967. 316 S. 5 Abb. Lw. 17,80.

Am 9. August 1943 wurde in Brandenburg ein österreichischer Kleinbauer aus dem Innviertel enthauptet, weil er sich weigerte, seine Wehrpflicht zu erfüllen. Franz Jägerstätter war nicht grundsätzlich Pazifist, der jeden Kriegsdienst mit der Waffe abgelehnt hätte. Ungewöhnlich wird sein Fall durch die tiefreligiöse Fundierung, der seine totale und tödliche Absage an das Dritte Reich entsprang. Für ihn war der Nationalsozialismus dadurch gerichtet, daß er die Kirche unterdrückte. Über die Beweggründe zu seiner Auflehnung gegen den konkreten Staat hat Jägerstätter sich selbst in persönlichen Niederschriften Rechenschaft abgelegt. Alles andere als kunstvoll, ergreifen die geistlichen Aufzeichnungen dieses Mannes vom Lande durch den Willen, es mit Konsequenz den Heiligen nachzutun und jederzeit dem klaren und strengen Spruch des eigenen Gewissens zu folgen. Ein Pilger des Absoluten, verschmähte er Kompromiß und Kasuistik, um in radikal vereinfachter Sicht für sich selber nur die Alternative zwischen dem Dienst für das Reich Gottes und das Reich Adolf Hitlers gelten zu lassen. Noch mehr als die nicht schmerzlos errungene Todesverachtung beeindruckt an Jägerstätter der Mut, aus der Gemeinschaft der Landsleute und Glaubensgenossen herauszutreten und das für fast alle übrigen Unverständliche zu wagen. Herangereift war seine Entscheidungskraft nach einer auffallenden Wende zur Innerlichkeit, die er Jahre zuvor durchgemacht hatte. Über die anderen wollte der auf einen individuellen Weg Verwiesene nicht den Stab brechen. Empfand er doch die eigene Einsicht, die so Schreckliches forderte, als eine Gnade, die nicht jedermann gegeben sei, auch nicht den geistlichen Führern der Kirche.

G. Zahn ist dafür zu danken, dieses unter der Hülle des Alltäglichen außergewöhnliche Leben und Sterben vor dem Vergessenwerden bewahrt zu haben. Den kostbaren Kern des Buches bilden die umfangreicheren Aufzeichnungen Jägerstätters, die vollständig wiedergegeben sind, während die Gefangenschaftsbriefe in die Darstellung eingearbeitet wurden. Nicht wenige Leser dürfte es stören, daß aus der Geschichte Franz Jägerstätters fast ebensosehr eine Geschichte der Nachforschungen G. Zahns geworden ist, wie überhaupt die soziologische Ausrichtung des Verfassers dem Aufbau und der Fragestellung der Arbeit nicht durchweg zum Vorteil gereicht.

L. Volk SJ

Pädagogik

VERMEHREN, I. - SMITH, E.: *Mutter Barat.* Gestalt und Sendung der Stifterin des Sacré-Coeur. Berlin: Morus-Verlag 1966. 220 S. Lw. 14,80.

Die Schulen und Internate des Sacré-Coeur zählen zu den bekanntesten und geachtetsten Instituten für die Heranbildung der weiblichen Jugend. Im vorliegenden Werk unternehmen es zwei deutsche Ordensfrauen vom Heiligsten Herzen die Lebensgeschichte der Stifterin, der heiligen Magdalena Sophie Barat (1779–1865), darzustellen und in zwei ausführlichen Studien die Spiritualität und die Pädagogik des Sacré-Coeur zu umreißen. Ein Buch von geistigem und theologischem Niveau, das an den Leser Anforderungen stellt und nicht zuletzt dadurch sympathisch berührt, daß es Spannungen zum heutigen Empfinden und zur Theologie der Gegenwart offen zugibt. Eindrucksvoll wirkt die geistige Geschlossenheit des Entwurfs und das hohe und herbe Ethos, das aus ihm spricht. Besonders sei auf die theologisch tiefe, sich auf Stierli-Rahner berufende Darstellung der Herz-Jesu-Verehrung hingewiesen, die das eigentliche geistige Erbe des Sacré-Coeur und seiner Stifterin ausmacht. *F. Hillig SJ*

BOLLNOW, Otto Friedrich: *Krise und neuer Anfang.* Beiträge zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg: Quelle & Meyer 1966. 150 S. (Anthropologie und Erziehung. 18.) Kart. 14,–.

Der Vorteil einer derartigen Sammlung von Reden und Aufsätzen liegt darin, daß das Fragmentarische des Gedankens und das Mosaikartige einer denkerischen Bemühung, auch in ihrer historischen Bedingtheit, aufleuchtet und daher leichter zum Nachdenken einlädt als ein systematisches Werk. Doch ist dabei vonnöten, daß der Rahmen des Ganzen immer durchscheint.

Der Rahmen des Ganzen ist für Bollnow die Idee einer pädagogischen Anthropologie. Wenn er diese Anthropologie nun formal als „das Ganze des Menschen" (11, 35) versteht, genügt das nicht. Denn was ist das Ganze? Bollnow bleibt die Antwort schuldig. Er muß die Antwort auch schuldig bleiben, wenn er die Autonomie der Pädagogik allzusehr strapaziert. Er geht dabei soweit, die Pädagogik zur Normenwissenschaft zu erklären, die sich nicht nur die Methode, sondern sogar das Ziel der Erziehung (111) gibt. Sagt man aber, das Ziel der Erziehung sei „das Kind" (110), dann wird die Antwort nur verschoben; denn das Kind wird ja jeweils unter einem bestimmten Blickwinkel gesehen. Bei diesem Ansatzpunkt ist es allerdings nur folgerichtig, wenn auch falsch, jeder Weltanschauung, jeder Religion das Mitspracherecht in Erziehungsfragen streitig zu machen, wobei die Begründung nur Verwunderung erregen kann: weil sie die Erziehung des ganzen Menschen nicht kennen (116). Dieses Ungenügen wird nicht dadurch aufgewogen, daß die Pädagogik in einer mystifizierenden „Lebensphilosophie" (118) angesiedelt wird.

Bestechend sind die phänomenologischen Analysen der Krise, der Kritik, des Alters, der Verjüngung, des Todes des anderen Menschen. Hierin liegt der Wert des Buches.

R. Bleistein SJ

KERSCHENSTEINER, Georg - SPRANGER, Eduard: *Briefwechsel 1912–1931.* Hrsg. u. eingel. v. Ludwig Englert. München: Oldenbourg, Stuttgart: Teubner 1966. 372 S. Lw. 24,80.

Wir haben in dem vorliegenden Briefwechsel ein einzigartiges Dokument einer Freundschaft zwischen zwei großen Pädagogen vor uns. Dabei waren die Unterschiede in Alter, Herkunft und Temperament der beiden Freunde beträchtlich. Der in München geborene Kerschensteiner war 28 Jahre älter als Spranger, der aus einem Vorort von Berlin stammte. Schon im Stil der Briefe zeigt sich der Unterschied zwischen der praktischen und oft humorvollen Art des bayerischen Schulreformers und der kultivierten und mehr theoretischen Schreibweise des Berliner Professors. Trotzdem wäre es eine unzulässige Vereinfachung, diese Freundschaft auf den simplen Nenner Theorie-Praxis bringen zu

wollen; denn der „Theoretiker" Spranger erwies sich in seinem ganzen Leben als der Typ des „geborenen Erziehers", über den er eines seiner letzten und schönsten Bücher geschrieben hat. Der „Praktiker" Kerschensteiner widmete sich dagegen in den letzten zehn Jahren seines Lebens der „Theorie der Bildung" und der „Theorie der Bildungsorganisation". Die Ausgangspunkte der beiden Pädagogen waren sehr verschieden. Für Spranger war es die Philosophie des deutschen Idealismus, für Kerschensteiner die praktischen Fragen der Schulorganisation. Sie trafen sich jedoch bei dem gemeinsamen Bemühen um die Bewältigung der einen pädagogischen Wirklichkeit.

Die Einleitung sowie die gesamte Bearbeitung stammen aus der Hand eines Kenners der beiden Pädagogen. Die ausführlichen Anmerkungen und ein Personenregister mit kurzen biographischen Angaben schlüsseln das wertvolle Werk auf. *N. Havers SJ*

Bildung als Wagnis und Bewährung. Eine Darstellung des Lebenswerkes von Kurt Hahn. Hrsg. v. Hermann RÖHRS. Stuttgart: Quelle & Meyer 1966. 344 S. mit Abb. Lw. 36,–.

Kurt Hahn, der Gründer von Salem, feierte am 5. Juni 1966 seinen 80. Geburtstag. Zu diesem Anlaß zeichnet ein internationaler Stab von Freunden und Mitarbeitern die Grundlinien seiner Pädagogik und berichtet über seine verschiedenen pädagogischen Unternehmungen: Salem, Gordonstoun, das Atlantic-College, das Herzog von Edinburgh-Leistungsabzeichen, die Outward-Bound-Schule, die Kurzschulen.

Jede Festschrift läuft Gefahr, den Blick für die gerechte Einordnung des Gefeierten zu verlieren. Dies ist hier nicht der Fall. Hahns Lebenswerk wird auf seine Ursprünge zurückgeführt: auf Plato, die englische Public-school, Hermann Lietz und William James (71, 91), und seine pädagogische Konzeption wird – vor allem im Beitrag von Hartmut von Hentig (41 ff.) – einer aufrechten Kritik unterzogen, die vor allem einen gewissen Pharisäismus als Gefahr des Systems heraushebt (57, 100, 217). Wenngleich Hahn selbst als Ziel seiner Erziehungsbemühungen eine „Aristokratie des Dienens" (Brief Hahns vom September 1965 an Adam S. Arnold-Brown) im Auge hat, so mag, einmal abgesehen von dem Risiko einer Schule für reicher Leute Kinder (180), dieses anspruchsvolle Erziehungsziel nur durch den Kontrapunkt einer echten christlichen Demut in jener Spannung gehalten werden, die aufbaut und nicht zerstört. (Hierin liegt auch die Antwort auf Hartmut von Hentigs vager Kritik am Jesuitenorden, S. 57.) – Das Buch gibt Zeugnis davon, wie sehr die Wirksamkeit eines Erziehers immer aus der Tiefe und Lauterkeit seiner Persönlichkeit und aus seinem Optimismus entspringt. *R. Bleistein SJ*

POLEMANN, Otto - RÖSSNER, Lutz: *Wege zum Eros.* Ein Lese- und Diskussionsbuch. Frankfurt: Diesterweg 1966. Lehrerband 106 S. Geb. 7,20. Textheft 80 S. Brosch. 4,20.

Da die sexuelle Erziehung heute zunehmend an Bedeutung gewinnt, muß eine rechte Antwort auf alle Fragen aus diesem Bereich die rein medizinische Instruktion ebenso überwinden wie eine weltferne Romantik und ein wertfreies Verhalten. In dieser Sammlung von Diskussionstexten, ausgewählt aus den Werken der Dichter und Philosophen und nachdenklich kommentiert, werden in der Tat „Wege zum Eros" gewiesen, Wege zur Agape, zu einer ins Christliche hineingenommenen Liebe, leider nicht. C. S. Lewis hat darüber in seinem Buch „Vier Arten der Liebe" (Einsiedeln: Benziger 1961) Besseres gesagt, als diese Textsammlung – trotz ihrer vielen positiven Anregungen – zu bieten vermag. *R. Bleistein SJ*

Bildung und Bildungspolitik

Aspekte der Bildung. Hrsg. von Fritz Stippel. Unter Mitarbeit von F. Kopp, H. Tschamler, H. Zöpfl. Donauwörth: Auer Cassianeum 1966. 124 S. Kart. 8,80.

Dieses Büchlein ist zum 60. Geburtstag des Münchner Philosophen Max Müller geschrieben worden. Von da her versteht sich auch der durchgängig philosophische Ansatz zur Frage nach der „Bildung". Stippel geht gedrängt und meditierend den „Urtatsachen personaler Existenz" (14) nach, wobei unter „personal" Dynamisches und Ordnungsstiftendes verstanden wird. „Alle Bildung" (18) ist nach ihm Sinnerfüllung des menschlichen Lebens durch den „ordo amoris", ergriffen im Gewissen als „Grund des Herzens" (16) und „entscheidendes Erkenntnisorgan des menschlichen Geistes" (15). So gibt es, zum Unterschied von Erziehung, im Grunde nur Selbstbildung und nicht Fremdbildung. Das „Fremde", Wissen, Umwelt, Kultur, psychische Mechanismen, harrt immer erst der selbsttätigen Aneignung. In dieser Richtung liegen auch die Ausführungen des Didaktikers F. Kopp, der bedenkenswerte Wege der „Verinnerlichung als didaktische Aufgabe" (96 ff.) aufzeigt.

Schade, daß wir auf ein längst erwartetes, ausführlicheres Konzept einer pädagogischen Anthropologie von Stippel immer noch warten müssen. *F. Schlederer SJ*

Strzelewicz, Willy - Raapke, Hans-Dietrich - Schulenburg, Wolfgang: *Bildung und gesellschaftliches Bewußtsein.* Stuttgart: Ferdinand Enke 1966. XVI, 616 S. Kart. 48,–, geb. 54,–.

Da der Bildungsnotstand in aller Mund ist, verdient eine mehrstufige soziologische Untersuchung in Westdeutschland (1958–1963) über Zusammenhang und Abhängigkeit von Bildung und gesellschaftlichem Bewußtsein besondere Beachtung.

In Umfrage, Gruppendiskussion und Einzelinterview versuchten die Verf. an die Bildungsvorstellungen, die Bedeutung der Erwachsenenbildung usw. heranzukommen. Wenngleich nicht jede der drei Methoden zu gleichwertig signifikanten Ergebnissen führte, was vor allem bei der Gruppendiskussion spürbar wird, sollten die Forschungsergebnisse studiert werden. Es wurde festgestellt, daß es zwei Syndrome von Bildungsvorstellungen gibt: das eine sozial-differenzierend, das andere personal-differenzierend. Beachtlich dabei ist, daß diese beiden Syndrome weniger den demographischen Gruppen als vielmehr einer bestimmten Schulbildung zuzuordnen sind. Daraus wird wieder einmal klar, wie zutreffend der Satz ist: Die Schule verteilt Sozial- und Lebenschancen (vgl. 588).

In der Umfrage tauchen kirchliche Institutionen leider dort nicht auf, wo nach Institutionen der Erwachsenenbildung gefragt wird – ein deutlicher Hinweis darauf, in welch esoterischen Zirkeln sich religiös-kirchliche Fortbildung vollzieht. In einem scheint uns das Umfrageergebnis überinterpretiert zu sein, nämlich dort, wo religiöse Bildung als Mitte jeglicher Bildung geleugnet wird. Hatten nicht gerade zu dieser Assoziation die „Anreize" gefehlt? Oder war dies nicht in der „Herzensbildung" mitenthalten?

Im ganzen bietet das Buch eine wertvolle Studie, die in ihren sozialhistorischen Darlegungen in das Verständnis der heutigen Bildungssituation einführt, die die Methode der empirischen Bildungsforschung nahebringt und die – ob ihrer Ergebnisse – bei neuer Planung im Bildungssektor von Staat und Kirche beachtet werden sollte. *R. Bleistein SJ*

Zwischenbilanz der Bildungspolitik. Schule und Universität in der Bundesrepublik. Hrsg. v. M. Brauneiser und A. Schardt. München: Ehrenwirth 1967. 320 S. („thema". 11.) Ppb. 14,80.

Ausgehend von einer Sendereihe des Bayerischen Rundfunks wird in dieser Publikation eine „Zwischenbilanz der Bildungspolitik" in der Bundesrepublik gezogen. Besonders werden berücksichtigt die Dorfschule, das Gymnasium, die Universitätsreform und die Neugründungen von Universitäten. Ziele, die be-

reits erreicht wurden, werden benannt, Bedenken angemeldet – etwa daß trotz des erhöhten finanziellen Aufwandes des Bundes und der Länder die große Reform der Universitäten noch nicht stattfand (120 ff.). Die umfangreiche Dokumentation, die auch Texte der deutschen Bischofskonferenz und der Delegiertenversammlung der Kath. Verbände Deutschlands enthält, bietet die authentischen Grundlagen zu sachlicher Information für alle, die an einer weiteren Verbesserung dieser „Bilanz" interessiert sind.

In demselben Verlag veröffentlichten Schardt und Brauneiser einen ähnlichen Band über die „Kulturpolitik in Europa": Bildungswesen und Schulreformen in Frankreich, England, Italien, Skandinavien und den Niederlanden. *R. Bleistein SJ*

Die Zukunft der Universität. Lehre und Forschung oder Lehre und Verwaltung. Hrsg. von Eckart HEIMENDAHL. München: Nymphenburger Verl. 1966. 145 S. (Sammlung Dialog. 13.) Paperback 9,80.

Radiovorträge (die den Beiträgen von 17 Verfassern zugrundeliegen und im Durchschnitt weniger als 10 Seiten umfassen) können der Problematik „Universität" nur aus individueller Sicht und das nur unvollständig und auf populäre Weise beikommen. Anderes läßt sich nicht erwarten. Gleichwohl bieten sie eben deswegen einen interessanten Einblick in den Bau und die Bauschäden, das gesunde Leben und die Krankheiten dieser für das Geistesleben einer Gesellschaft und ihre wirtschaftlich - politische Funktionsfähigkeit entscheidenden Institution.

K. Erlinghagen SJ

MIKAT, Paul - SCHELSKY, Helmut: *Grundzüge einer neuen Universität.* Zur Planung einer Hochschulgründung in Ostwestfalen. Gütersloh: Bertelsmann 1966. 94 S. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaftspolitik. Wissenschaftsgeschichte. 1.) Kart. 9,80.

Die Schrift, die aus dem an Schelsky 1965 ergangenen Planungsauftrag für eine neue Universität in Ostwestfalen entstanden ist, umfaßt einen Vortrag Mikats, von Schelsky neben einem Vortrag zwei Denkschriften und eine Empfehlung des Gründungsausschusses, womit Schelsky die unerläßliche Kooperation zwischen politischer Macht (Kultusminister) und geistiger Planung augenfällig dokumentieren wollte (9). Die Planung der Ostwestfalenuniversität wird zwar nicht als Ziel, wohl aber im Zusammenhang mit den „Neugründungen von Bochum, Dortmund ..., Düsseldorf und Aachen als Gesamtkomplex und als Ausdruck einer weit in die Zukunft weisenden Universitätsplanung gesehen werden" (15). Die knapp drei Seiten umfassenden „Strukturmerkmale der neuen Universität in Ostwestfalen" (90–92) enthalten die wesentlichen, bewußt nicht detaillierten Kernprobleme und -vorschläge. Drei Fakultäten sind vorgesehen: eine Rechts- und Staatswissenschaftliche, eine Philosophische und eine Mathematisch-Naturwissenschaftliche, was nicht ausschließen soll, daß nicht auch andere Lehrstühle vorübergehend oder dauernd vertreten sein können. Die Fakultäten sind in Institute (mit etwa 10–14 Lehrstühlen bei kooperativer Leitung) als den Orten von Forschung und Lehre gegliedert. Zur Forschung (Amtspflicht aller Professoren) bestimmen die Lehrstuhlinhaber gemeinsam die Schwerpunkte im Institut (während das Gesamt der Institute Schwerpunkte innerhalb der Universität bilden und diese sich mit anderen Hochschulen abstimmen soll). Zur Lehre stellen die Institute Lehr- und Studienpläne auf (!!), ein Vorschlag, der in der Fachöffentlichkeit gleicherweise auf Zustimmung und Ablehnung stößt. Je 30 Studenten sollen von einem ordentlichen Professor betreut werden. Die Studierenden sind verpflichtet, frei zu wählen. Das bedeutet: „Die Zahl der Studenten darf also das Dreißigfache der Zahl der Lehrstühle nicht überschreiten: numerus clausus" (92).

Bereits diese nicht vollständig wiedergegebenen Vorschläge setzen ein hohes Maß menschlicher Bereitschaft bei allen Beteiligten voraus. Eben dies legt neben dem Wunsch für das Gelingen dieser ausgezeichneten Idee den Gedanken nahe, daß gute Pläne noch nicht eine gute Verwirklichung sind.

K. Erlinghagen SJ

Religionsunterricht

HALBFAS, Hubertus: *Der Religionsunterricht.* Didaktische und psychologische Konturen. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos 1966. 264 S. Lw. 18,60.

Halbfas' Buch will kein perfektes Lehrbuch für Religionslehrer sein, vielmehr die neuen Gedanken der Religionspädagogik, Bibelwissenschaft und Liturgie für eine katechetische Didaktik umrißhaft auswerten.

Zuerst arbeitet H. den Bezug zwischen Kind und Religion heraus. Den religiösen Akt versteht er als etwas Ganzheitliches, Personales und Ursprüngliches. Deshalb ist Religion bereits in der Kindheit möglich. Parallel zur psychologischen Entwicklung der Kinder und Jugendlichen gibt es auch Phasen religiöser Entwicklung. Den zweiten Abschnitt überschreibt Halbfas: „Kind und christlicher Glaube". In dessen 1. Teil behandelt er den Bibelunterricht und im 2. Teil den Katechismusunterricht. Dabei muß die Zweigleisigkeit von Katechismus und Bibel, wie sie in den Schulen mancher Bundesländer üblich ist, überwunden der Katechismus von der Bibel her erschlossen und umgekehrt die Bibel durch den Katechismus zum vollen Verstehen geführt werden. Außer Theologie und Unterrichtsmethodik muß auch die jeweilige Altersphase berücksichtigt werden. „Nicht alles Religiöse ist in jeder Lebensphase fällig." H. versucht die Zuordnung von Glaubenswahrheiten zu den einzelnen Phasen. Anschließend behandelt Halbfas den Liturgieunterricht. Im Bibel- und Katechismusunterricht geht es um Textauslegung, im Liturgieunterricht um Einübung in das liturgische Handeln der Kirche. Er sprengt also den Rahmen des Schulunterrichts und ist nur möglich im Dialog mit der Gemeinde und in Zusammenarbeit mit ihren Seelsorgern. H. verlangt eine gestufte Sakramentenkatechese, „die den Kindern nur jene wesentliche Sicht des Ganzen zu vermitteln sucht, die ihrer altersgemäßen Aufnahmefähigkeit wie religiösen Realisationsmöglichkeit entspricht". Im letzten Abschnitt geht Halbfaß auf die Methode des Religionsunterrichts ein. Bei aller Wichtigkeit der Methode darf nicht übersehen werden, daß guten Unterricht nur halten wird, wer selbst zur Selbständigkeit und Persönlichkeit gereift ist, wer Fragen und Argumentieren gelernt hat.

Das bereits viel diskutierte Buch will an die Ergebnisse der modernen Katechetik erinnern und zum Nachdenken wie zur Stellungnahme anreizen. Wertvoll ist die Einführung in den Liturgieunterricht und die Verarbeitung der protestantischen religionspädagogischen Literatur. Freilich hat man den Eindruck, daß sich der Verf. vor allem von protestantischen Gedanken inspirieren läßt. Damit mag es zusammenhängen, daß er alles Heil für den Religionsunterricht von der Bibel erwartet. Dabei sind es gerade philosophische Probleme, die den Menschen heute bewegen und zum Religiösen führen können. Der Verf. hat offensichtlich nicht für den Religionsunterricht der Mittel- und Oberstufe der höheren Schule geschrieben. Von daher ist es verständlich, daß er nicht auf Kirchengeschichte und vergleichende Religionsgeschichte eingeht. Alles in allem ist aber dieses klare und mitreißende Buch durchaus nicht bloß für den Religionslehrer von Interesse, sondern für jeden, der mit der Verkündigung zu tun hat und sich um die Kirche sorgt.

L. Kirschenhofer SJ

HELMREICH, Ernst C.: *Religionsunterricht in Deutschland.* Von den Klosterschulen bis heute. Düsseldorf: Patmos 1966. 422 S., 54 Bilddokumente. Lw. 35,–.

Diese erste Geschichte des Religionsunterrichts in Deutschland schrieb ein Amerikaner. Wenn er selbst sein Buch bescheiden einen „historischen Versuch" nennt, so muß man ihm bestätigen: dieser Versuch ist geglückt. Er führt ein in das geschichtliche Werden der heutigen Situation, indem er von den Klosterschulen an die religiöse Unterweisung, die Schulgesetzgebung, die Methoden des Unterrichts und den Aufbau der Schulbücher verfolgt; er verarbeitet nach ausgedehnten Quellenstudien eine Fülle von Materialien; er schreibt als Protestant im Geist ökumenischer Brüderlichkeit; er sieht als Außenstehender

manches unvoreingenommen, was wir mit starrem Blick so und nicht anders zu sehen gewohnt sind; er setzt demnach neue Akzente. Das Buch enthält Kapitel – so jene über die jüdische Schule –, die man als Deutscher nur mit Beschämung lesen kann.

Wenn Ergänzungen wünschenswert wären, dann diese: Wegen der Kontinuität zur „alten Kirche" wären die Klosterschulen geschichtlich besser einzuordnen. Es ist (116) nicht zu begreifen, wie die Zentrumspartei sich 1870 nach dem Codex iuris canonici richten konnte, wenn er erst am 19. Mai 1918 seine Gültigkeit erhielt. Die 1956 in Westberlin eingeführten „religionsphilosophischen Wochen" (347) haben ihr Vorbild und ihren Vorläufer in den „Religiösen Schülerwochen", die, 1947 von P. Clemente Pereira SJ inauguriert, mit Erfolg an den Höheren Schulen Westdeutschlands gehalten werden.

Im Schlußkapitel stellt der Verf. fest, daß die Schule seit dem Mittelalter zunehmend säkularisiert wurde und daß diese Säkularisierung in Mitteldeutschland zum ersten Mal in der deutschen Geschichte voll verwirklicht ist. In Westdeutschland erkennt er einen Trend zur Gemeinschaftsschule und empfiehlt in der Frage des Religionsunterrichts und der Schulform die Lösung Westberlins. Grundsätzlich geht es bei jeder Lösung dieser heiklen Frage darum, dem Elternrecht, dem modernen Staat, dem Verkündigungsanspruch der Kirche und nicht zuletzt dem wohlverstandenen Heil des jungen Christen selbst gerecht zu werden.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Beitrag von WALTER KASPER, o. Professor für Dogmatik an der Universität Münster, gibt einen Vortrag wieder, den der Verfasser am 9. 4. 1967 im Rahmen der Tagung „Dogma und Glaube" vor der Katholischen Akademie in Bayern gehalten hat. Im 1. und 3. Teil wurden Teile aus einem Vortrag übernommen, der in Kürze im Echter-Verlag erscheinen wird. Die Ausführungen von Prof. Kasper wurden in der Presse zum Teil sehr entstellt wiedergegeben.

WOLFGANG HOFFMANN ist Mitarbeiter der Zeitschrift „Die katholischen Missionen".

ALOIS SCHARDT arbeitete von 1957 bis 1961 als Kulturreferent im Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Er ist jetzt Hauptabteilungsleiter Kultur im Studienprogramm des Bayerischen Rundfunks und Leiter des Telekollegs.

HORST DENZER ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Politische Wissenschaft der Universität München (Prof. Hans Maier).

JOSEF BIELMEIER gehört der Redaktion Kirchenfunk im Bayerischen Rundfunk an.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Hrsg. v. Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt v. Hanfried Krüger. Stuttgart; Berlin: Kreuz-Verl. 1967. 289 S. Kart. 14,80.

Bengtson, Hermann: Grundrisse der römischen Geschichte mit Quellenkunde. Bd. 1: Republik und Kaiserzeit bis 284 n. Chr. München: Beck 1967. XII, 455 S. (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 3, Teil 5.) Lw. 48,–.

Bernhard, Thomas: Verstörung. Roman. Frankfurt: Insel 1967. 234 S. Lw. 16,80.

Dienelt, Karl: Von Freud zu Frankl. Die Entwicklung der Tiefenpsychologie und deren Anwendung in der Pädagogik. Wien, München: Österreichischer Bundesverl. 1967. 143 S. Br. 12,–.

Dru, Alexander: Erneuerung und Reaktion. Die Restauration in Frankreich 1800–1830. München: Kösel 1967. 299 S. Lw. 35,–.

Eichendorff, Joseph von: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 16: Übersetzungen II: Unvollendete Übersetzungen aus dem Spanischen. Hrsg. v. Klaus Dahme. Regensburg: Habbel 1966. VII, 358 S. Lw. 42,–.

Eichler, Willi: Weltanschauung und Politik. Reden und Aufsätze. Hrsg. u. eingel. v. Gerhard Weisser. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1967. 442 S. (Sammlung „res novae". 55.) Kart. 16,80.

Erziehung zum produktiven Denken. Festgabe für Artur Kern zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. Horst Ruprecht. Freiburg: Herder 1967. XI, 153 S., 12 Abb. Kart. 19,80.

Fabian, Rainer: Idole in unserer Zeit. Das Geschäft mit unerfüllten Wünschen. Freiburg: Herder 1967. 124 S. (Herder-Bücherei. 280.) 2,80.

Frei, Daniel: Neutralität – Idee oder Kalkül? Zweihundert Jahre außenpolitisches Denken in der Schweiz. Frauenfeld, Stuttgart: Huber 1967. 131 S. Lw. 13,50.

Grahmann, Rudolf - Müller-Beck, Hansjürgen: Urgeschichte der Menschheit. 3., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1967. XVI, 379 S. Lw. 29,–.

Graphik zur Bibel. Zeitgenössische Darstellungen zu biblischen Themen. Hrsg. v. Hans-Martin Rotermund unter Mitarbeit v. Gerhard Gollwitzer. Freiburg: Christophorus-Verl. 1966. 303 S. mit 96 Abb. Lw. 85,–.

Guder, Gotthard: Else Lasker-Schüler. Deutung ihrer Lyrik. Siegen: Vorländer 1966. 72 S. Kart. 5,80.

Haag, Herbert: Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre. 2. Aufl. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1966. 75 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 10.) Kart. 4,80.

Haag, Herbert: Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda. 2. Aufl. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1966. 73 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 6.) Kart. 5,80.

Hackel, Sergij: Die größere Liebe. Der Weg der Maria Skobcova (1891–1945). Düsseldorf: Patmos 1967. 162 S. Lw. 12,80.

Hahn, Friedrich: Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen. 2. Aufl. Stuttgart: Quell-Verl. 1967. 341 S. Lw. 24,80.

Hanauer, Joseph: Gottes Werk oder Menschen-Machwerk? Therese Neumann von Konnersreuth. Regensburg: Selbstverl. 1967. 110 S. Br. 9,–.

Hausenstein, Wilhelm: Licht unter dem Horizont. Tagebücher von 1942 bis 1946. Hrsg. u. eingel. von W. E. Süskind. München: Bruckmann 1967. 455 S., 1 Abb. Lw. 28,–.

Heinzmann, Richard: Die „Institutiones in sacram paginam" des Simon von Tournai. Einleitung und Quästionenverzeichnis. Paderborn: Schöningh 1967. 93 S. (Münchener Universitäts-Schriften. NF. 1.) Kart. 12,–.

Jouvenel, Bertrand de: Die Kunst der Vorausschau. Neuwied: Luchterhand 1967. 337 S. (Politica. 34.) Lw. 34,–.

Kielholz, Paul: Angst. Psychische und somatische Aspekte. Stuttgart: Huber 1967. 179 S. Lw. 24,–.

König, Hanns: Das organische Denken Augustins. Aufgewiesen an seiner Lehre von den natürlichen menschlichen Gemeinschaften und an seiner Geschichtsbetrachtung. Paderborn: Schöningh 1966. XIX, 164 S. (Abh. zur Philosophie, Psychologie u. Soziologie der Religion. NF. 13/14.) Kart. 20,–.

Kornemann, Ernst: Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed. Hrsg. v. Hermann Bengtson. München: Beck 1967. XVI, 1069 S. mit 22 Ktn. Lw. 35,–.

Kosik, Karel: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt: Suhrkamp 1967. 246 S. (Theorie. 2.) Kart. 10,–.

Kraus, Karl: Dramen. Hrsg. von Heinrich Fischer. München: Langen-Müller 1967. 496 S. (Werke. 14.) Lw. 26,50.

Kuhn, Oskar: Die vorzeitlichen Wirbellosen. System und Evolution. Krailling: Oeben 1966. 123 S. mit 65 Abb. Kart. 12,50.

Kurz, Hans Rudolf: Bewaffnete Neutralität. Die militärische Bedeutung der dauernden schweizerischen Neutralität. Frauenfeld, Stuttgart: Huber 1967. 150 S. Lw. 16,80.

Lenin – Unbekannte Briefe 1912–1914. Hrsg. von Leonhard Haas. Einsiedeln, Köln: Benziger 1967. 156 S. Lw. 18,80.

Lenz, Friedrich: Friedrich List's Staats- und Gesellschaftslehre. Eine Studie zur politischen Soziologie. Neuwied: Luchterhand 1967. 111 S. (Soziologische Essays.) Kart. 6, 80.

Lerner, Dieter Waldemar: Das Problem der Objektivität von rechtlichen Grundwerten. Zürich: Polygraphischer Verl. 1967. XI, 333 S. (Veröffentlichungen der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. 4.) Brosch. 27,50.

Mac Eoin, Gary: Lateinamerika – Stunde der Entscheidung. Bilanz und Perspektiven. Paderborn: Schöningh 1965. 269 S. Lw. 14,80.

Mac Eoin, Gary: Was geschah in Rom? Das Konzil und seine Bedeutung für die Welt von heute. Paderborn: Schöningh 1967. 205 S. Lw. 9,80.

Maier, Hans: Die NPD. Struktur und Ideologie einer „nationalen Rechtspartei". München: Piper 1967. 47 S.

Hans Mayer zum 60. Geburtstag. Eine Festschrift. Hrsg. von Walter Jens und Fritz J. Raddatz. Reinbek: Rowohlt 1967. 143 S.

Mayer, Hans: Zur deutschen Literatur der Zeit. Zusammenhänge, Schriftsteller, Bücher. Reinbek: Rowohlt 1967. 416 S. Lw. 24,–.

Modlmayr, Jörg: Die Menschen sind gleich den Gestirnen. Buxheim: Martin o. J. 34 S., 1 Abb. Lw. 6,80.

Modlmayr, Jörg: Tore zum Licht. 40 Sonette mit Original-Linolschnitten von Fritz Möser. 3. Aufl. Buxheim: Martin 1965. 87 S. mit Abb. Lw. 14,80.

Modlmayr, Jörg: Zwischen Himmel, Fluß und Auen. Gedichte. 2. Aufl. München: Bergstadtverl. 1957. 61 S. Lw. 3,–.

Mourin, Maxime: Der Vatikan und die Sowjetunion. München: Nymphenburger 1967. 379 S. Kart. 24,–.

Nebel, Gerhard: Die Geburt der Philosophie. Stuttgart: Klett 1967. 327 S. Lw. 28,–.

Nettesheim, Josefine: Die geistige Welt der Dichterin Annette Droste zu Hülshoff. Münster: Regensberg 1967. 211 S. Lw. 29,–.

Niezing, Johan: Aufgaben und Funktionen der Soziologie. Betrachtungen über ihre Bedeutung für Wissenschaft und Gesellschaft. Köln: Westdeutscher Verl. 1967. 159 S. Kart. 25,–.

Ortkemper, Franz-Josef: Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus. Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967. 109 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 24.) Brosch. 6,80.

Pesch, Rudolf: Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848. Mainz: Grünewald 1966. XXIX, 368 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. 2.) Lw. 62,–.

Pfannmüller, Hans: Abschied von der Kathedrale. Kunst zwischen Religion und Technik. Wien, München: Cura 1966. 112 S., 8 Abb. Lw. 13,80.

Picht, Georg: Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt. Stuttgart: Klett 1967. 62 S. Br. 4,80.

Richardson, James L.: Deutschland und die Nato. Strategie und Politik im Spannungsfeld zwischen Ost und West. Köln: Westdeutscher Verl. 1967. 363 S. Kart. 29,50.

Rühmkorf, Peter: Über das Volksvermögen. Exkurse in den literarischen Untergrund. Reinbek: Rowohlt 1967. 290 S. Lw. 19,80.

Schaezler, Karl - Rau, Carl August: Musikgeschichte in Umrissen. Von der Antike bis zur Gegenwart. München: Kösel 1967. 266 S. Lw. 19,80.

Schäfer, Friedrich: Der Bundestag. Eine Darstellung seiner Aufgaben und seiner Arbeitsweise, verbunden mit Vorschlägen zur Parlamentsreform. Köln: Westdeutscher Verl. 1967. 377 S. (Demokratie und Frieden. 4.) Kart. 28,–.

Schillebeeckx, Edward: Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung. Düsseldorf: Patmos 1967. 100 S. (Theologische Perspektiven.) Paperback 8,80.

Schillebeeckx, Edward: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz. Düsseldorf: Patmos 1967. 107 S. (Theologische Perspektiven.) Paperback 8,80.

Schreuder, Osmund: Gestaltwandel der Kirche. Vorschläge zur Erneuerung. Olten, Freiburg: Walter 1967. 145 S. (theologia publica. 5.) Kart. 12,–.

Schulz, Anselm: Unter dem Anspruch Gottes. Das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung. München: Kösel 1967. 105 S. Kart. 7,80.

Spaemann, Heinrich: Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18, 3. Düsseldorf: Patmos 1967. 143 S. Lw. 9,80.

Streit um den Frieden. Hrsg. v. Werner Beck u. Reinhard Schmid. Mainz: Grünewald; München: Kaiser 1967. 106 S. Kart. 6,80.

Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Jahrbuch 1966. Bd . 1. Hrsg. v. Ferdinand A. Hermens. Köln: Westdeutscher Verl. 1966. 322 S. Lw. 36,–.

BEILAGENHINWEIS

Der heutigen Ausgabe liegt ein Prospekt der Verlagsbuchhandlung Ferdinand Schöningh 4790 Paderborn bei.

Z 67/89 sk

22. 1. 70
01. Juni 1971

20. FEB. 1973
12. MAI 1976
6. OKT. 1978
28. JAN. 1980
14. 7. 80

12,65