

N12<522846614 021



UBTÜBINGEN



WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÜSCHINGEN

88 B 25 267 / 333 2

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 7
Juli 1967

A. Kardinal Bea

Ökumenische Bilanz
S. Lyonnet

Die Erbsünde im Neuen Testament

O. v. Nell-Breuning
„Populorum progressio“
L. Volk

Opposition gegen Hitler
B. Schneider

Der Vatikan und Polen im 2. Weltkrieg

Gh 2449

U-P FOR
- 6. JULI 1967

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Augustinus Kardinal Bea	Ökumenische Bilanz. Papst Paul VI. an das Einheitssekretariat	1
Oswald v. Nell-Breuning SJ	„Populorum progressio“. Paul VI. zur Entwicklungshilfe	8
Burkhart Schneider SJ	Der Heilige Stuhl und Polen während der Kriegsjahre .	18
Stanislas Lyonnet SJ	Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament . .	33
Tage Lindbom	Schweden – ein Vorbild?	40
Peter Hebblethwaite SJ	Gespräch mit Marxisten. Die Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad	48

UMSCHAU

Ludwig Volk SJ	Opposition gegen Hitler	55
Roman Bleistein SJ	Sexualität und Liebesfähigkeit	60

BESPRECHUNGEN

Literatur	63
Sozialwissenschaften	66
Frömmigkeit	70

ZU DIESEM HEFT	72
--------------------------	----

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Augustinus Kardinal Bea, Via Aurelia 527, Roma (631) – Oswald v. Nell-Breuning, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224 – Burkhart Schneider, Piazza della Pilotta 4, Roma (204) – Stanislas Lyonnet, Via della Pilotta 25, Roma (2) – fil. dr. Tage Lindbom, Askrikegatan 17, Stockholm NO – Peter Hebblethwaite, 31 Farm Street, London W. 1 – Ludwig Volk, 7822 St. Blasien, Postfach 101

STIMMEN DER ZEIT · 180. BAND · 92. JAHRGANG · HEFT 7

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 vierteljährlich 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

180. BAND

1967

VERLAG HERDER FREIBURG

STIMMEN
DER ZEIT



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 vierteljährlich 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 180. BANDES

<i>Abat, Peter</i> : Krise der spanischen Universität	120
<i>Bea, Augustinus</i> : Ökumenische Bilanz. Papst Paul VI. an das Einheitssekretariat	1
<i>Binkowski, Johannes</i> : Das portugiesische Experiment in Afrika	191
<i>Bleistein, Roman</i> : Kirche und Tourismus	154
– Sexualität und Liebesfähigkeit*	60
<i>Böckle, Franz</i> : Sexualität und sittliche Norm	249
<i>Brubin, Josef</i> : Jesuitenfrage und Bundesverfassungsreform in der Schweiz*	419
<i>Büchel, Wolfgang</i> : Christen, Kommunisten, Naturwissenschaftler*	130
<i>Götze, Willibald</i> : Neue Bücher über Musik*	277
<i>Hebblethwaite, Peter</i> : Gespräch mit Marxisten. Die Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad	48
<i>Hillig, Franz</i> : Dialog mit Paul VI. Zu dem Buch von Jean Guitton*	422
<i>Hirschmann, Johannes B.</i> : Laienapostolat nach dem Konzil. Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats in Deutschland	289
<i>Köhler, Oskar</i> : Die Kirchengeschichte sucht ihren Gegenstand*	206
<i>Kramer, Johannes</i> : Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland	145
<i>Kurz, Paul Konrad</i> : Vom Erhabenen zum Anti-Ikarus. Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen in der deutschen Lyrik nach 1945	326, 375
– Windhühner ausgefragt. Zur Lyrik von Günter Grass	167
<i>Lepsius, M. Rainer</i> : Unruhe als Studentenpflicht? Bemerkungen zu deutschen Verlegenheiten	299
<i>Lilje, Hanns</i> : Reformation heute	217
<i>Lindbom, Tage</i> : Schweden – ein Vorbild?	40
<i>Listl, Joseph</i> : Die Auseinandersetzung um das neue Strafgesetzbuch. Zum Alternativ-Entwurf der 14 Strafrechtslehrer	393
<i>Lyonnet, Stanislas</i> : Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament	33
<i>Magnus, Johannes</i> : 300 Bände „Herder-Bücherei“*	281
<i>Maierhöfer, Fränzi</i> : Becketts forcierte Negation	105
<i>Marré, Heiner</i> : Die Kirchensteuer. Entstehung, Problematik und Reform	311
<i>Meyer, Hans Bernhard</i> : Una Voce – Nunc et semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil	73

<i>Nell-Breuning, Oswald v.:</i> Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik	365
– „Populorum progressio“. Paul VI. zur Entwicklungshilfe	8
– Zum Godesberger Programm der SPD*	351
<i>Pol, W. H. van de:</i> Auf dem Weg zu einem verantworteten Gottesglauben	236
<i>Rahner, Karl:</i> Anmerkungen zur Reformation	228
– Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland	145
<i>Schade, Herbert:</i> Ästhetische Perspektiven der technologischen Gesellschaft	338
– Marc Chagall und der Krieg	268
– Die Menschwerdung des Wortes. Zur Symbolik des Lorscher Evangeliars	361
<i>Schiwy, Günther:</i> Strukturalismus in Paris. Mode, Methode und Ideologie	91
<i>Schneider, Burkhard:</i> Der Heilige Stuhl und Polen während der Kriegsjahre	18
<i>Seibel, Wolfgang:</i> Die Bischofssynode*	200
– Der Kirchentag in Hannover*	132
<i>Selzle, Alfons A.:</i> Friedenspreis für einen streitbaren Marxisten*	348
<i>Splett, Jörg:</i> Glaube und Dogma	182
<i>Vogt, Ernst:</i> Neue Forschungen über Jerusalem und den Tempel	411
<i>Volk, Ludwig:</i> Opposition gegen Hitler*	55
<i>Vorgrimler, Herbert:</i> Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland	145
<i>Weich, Karl:</i> Studentagung des Internationalen Katholischen Filmbüros (OCIC)*	203

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

<i>Roman Bleistein</i> : Kirche und Tourismus	154
<i>Franz Hillig</i> : Dialog mit Paul VI. Zu dem Buch von Jean Guilton*	422
<i>Johannes B. Hirschmann</i> : Laienapostolat nach dem Konzil. Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats in Deutschland	289
<i>Oskar Köhler</i> : Die Kirchengeschichte sucht ihren Gegenstand*	206
<i>Heiner Marré</i> : Die Kirchensteuer. Entstehung, Problematik und Reform	311
<i>Hans Bernhard Meyer</i> : Una Vove – Nunc et semper? Konservative Bewegungen nach dem Konzil	73
<i>Oswald v. Nell-Breuning</i> : „Populorum progressio“. Paul VI. zur Entwicklungshilfe	8
<i>Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Johannes Kramer</i> : Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland	145
<i>Wolfgang Seibel</i> : Die Bischofssynode*	200

II. THEOLOGIE

<i>W. H. van de Pol</i> : Auf dem Weg zu einem verantworteten Gottesglauben.	236
<i>Jörg Splett</i> : Glaube und Dogma	182

III. MORALTHEOLOGIE

<i>Franz Böckle</i> : Sexualität und sittliche Norm	249
---	-----

IV. BIBEL

<i>Stanislas Lyonnet</i> : Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament	33
<i>Ernst Vogt</i> : Neue Forschungen über Jerusalem und den Tempel	411

V. ÖKUMENE

<i>Augustinus Kard. Bea</i> : Ökumenische Bilanz. Papst Paul VI. an das Einheitssekretariat	1
<i>Hanns Lilje</i> : Reformation heute	217
<i>Karl Rahner</i> : Anmerkungen zur Reformation	228
<i>Wolfgang Seibel</i> : Der Kirchentag in Hannover*	132

VI. LITERATUR

<i>Paul Konrad Kurz</i> : Vom Erhabenen zum Anti-Ikarus. Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen in der deutschen Lyrik nach 1945	326, 375
– Windhühner ausgefragt. Zur Lyrik von Günter Grass	167
<i>Fränzi Maierhöfer</i> : Becketts forcierte Negation	105
<i>Günter Schiwy</i> : Strukturalismus in Paris. Mode, Methode und Ideologie	91

VII. STAAT UND GESELLSCHAFT

<i>M. Rainer Lepsius</i> : Unruhe als Studentenpflicht? Bemerkungen zu deutschen Verlegenheiten	299
<i>Joseph Listl</i> : Die Auseinandersetzung um das neue Strafgesetzbuch. Zum Alternativ-Entwurf der 14 Strafrechtslehrer	393
<i>Oswald v. Nell-Breuning</i> : Zum Godesberger Programm der SPD*	351

VIII. ZEITGESCHICHTE

<i>Peter Abat</i> : Krise der spanischen Universität	120
<i>Johannes Binkowski</i> : Das portugiesische Experiment in Afrika	191
<i>Josef Bruhin</i> : Jesuitenfrage und Bundesverfassungsreform in der Schweiz*	419
<i>Tage Lindbom</i> : Schweden – ein Vorbild?	40
<i>Burkhardt Schneider</i> : Der Heilige Stuhl und Polen während der Kriegsjahre	18
<i>Ludwig Volk</i> : Opposition gegen Hitler*	55

IX. MARXISMUS

<i>Wolfgang Büchel</i> : Christen, Kommunisten, Naturwissenschaftler*	130
<i>Peter Hebblethwaite</i> : Gespräch mit Marxisten. Die Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad	48
<i>Oswald v. Nell-Brenning</i> : Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik	365
<i>Alfons A. Selzle</i> : Friedenspreis für einen streitbaren Marxisten*	348

X. KUNST

<i>Herbert Schade</i> : Ästhetische Perspektiven der technologischen Gesellschaft	338
– Marc Chagall und der Krieg	268
– Die Menschwerdung des Wortes. Zur Symbolik des Lorscher Evangeliars	361

XI. MUSIK

<i>Willibald Götze</i> : Neue Bücher über Musik*	277
--	-----

XII. TAGUNGSBERICHTE

<i>Roman Bleistein</i> : Sexualität und Liebesfähigkeit*	60
<i>Karl Weich</i> : Studententagung des Internationalen Katholischen Filmbüros (OCIC)*	203

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Arbeiter und Kirche 359

Frömmigkeit 70

Geschichte 141

Kirchengeschichte 428

Kommunismus 211

Konzil 425

Kunst 284

Lexika 143

Literatur 63, 282, 430

Neues Testament 357

Ökumene 135

Philosophie 139

Psychologie und Pädagogik 215

Religiöse Erziehung des Kindes 358

Sozialwissenschaften 66, 286

Theologie 209, 355

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Appell an die Kirchen der Welt.* Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen 137
- Die Autorität der Freiheit.* Hrsg. v. Johann Christoph Hampe 425
- Barth-Brevier.* Hrsg. v. Richard Grunow 138
- Bernhard, Thomas:* Prosa 431
- Bernhard, Thomas:* Verstörung. Roman 431
- Bethge, Eberhard:* Dietrich Bonhoeffer 58
- Blankenburg, Friedrich von:* Versuch über den Roman 65
- Bönner, Karl H.:* Deutschlands Jugend und das Erbe ihrer Väter 216
- Burghardt, Anton:* Lehrbuch der Allgemeinen Sozialpolitik 68
- Cary, Max Warmington, Eric H.:* Die Entdeckungen der Antike 142
- Civitas.* Bd. 5 69
- Cornelis, Étienne:* Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen 209
- Dibelius, Ulrich:* Moderne Musik 1945–1965 279
- Dienelt, Karl:* Von Freud zu Frankl 215
- Dijk, Joseph van:* Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths 138
- Dru, Alexander:* Erneuerung und Reaktion 430
- Du Bourguet, P.-M.:* Kunst der Welt. Die Kopten 285
- Eichendorff heute.* Hrsg. v. Paul Stöcklein. 2. ergänzte Aufl. 430
- Eichendorff, Joseph von:* Sämtliche Werke. Hrsg. von Hermann Kunisch. Bd. 8 431
- Eichendorff, Joseph von:* Sämtliche Werke. Bd. 16 431
- Eichler, Willi:* Weltanschauung und Politik 68
- Fetscher, Iring:* Karl Marx und der Marxismus 212
- Fries, Heinrich:* Wir und die andern 136
- Geschichte der Kirche.* Bd. 4 428
- Geschichte der Musik.* Hrsg. von Alec Robertson und Denis Stevens 279
- Das Gilgamesch-Epos.* Von Hartmut Schmökel 142
- Glinz, Hans:* Grundbegriffe und Methoden inhaltsbezogener Text- und Sprachanalyse 65
- Goldmann, Lucien:* Dialektische Untersuchungen 212
- Graphik zur Bibel.* Hrsg. v. Hans-Martin Rotermund 284
- Grass, Günter:* Ausgefragt 167
- Guitton, Jean:* Dialog mit Paul VI. 422
- Heislbetz, Josef:* Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen 209
- Herder-Dorneich, Philipp:* Sozialökonomischer Grundriß der Gesetzlichen Krankenversicherung 287

- Herder Handatlas.* Hrsg. v. Carl Troll 143
- Hildebrand, Wigbert:* Der Mensch im Godesberger Programm der SPD 351
- Hübner, Jürgen:* Theologie und biologische Entwicklungslehre 356
- Iserloh, Erwin:* Luthers Thesenanschlag Tatsache oder Legende? 218
- Izard, Raymond:* Ordensberufung in heutiger Zeit 70
- Jung, C. G.:* Die Dynamik des Unbewußten 215
- Jung, Peter:* Variationen über den Glauben 71
- Jüres, Ernst August:* Erfahrungen mit Arbeitern 360
- Kamen, Henry:* Die spanische Inquisition 428
- Kehrer, Günter:* Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters 359
- Kosik, Karel:* Die Dialektik des Konkreten 213
- Kramarz, Joachim:* Claus Graf Stauffenberg 59
- Kurz, Paul Konrad:* Über moderne Literatur 64
- Laissez-Faire-Pluralismus.* Hrsg. von Götz Briefs 67
- Lefebvre, Xavier - Perin, Louis:* Das Kind vor Gott 359
- Leist, Marielene:* Neue Wege der religiösen Erziehung 358
- Lenin - Unbekannte Briefe 1912-1914.* Hrsg. v. Leonhard Haas 211
- Das Lorscher Evangeliar.* Hrsg. v. Wolfgang Braunfels 361
- Löwith, Karl:* Vorträge und Abhandlungen 140
- Meiler, Willibald:* Grundformen und Fehlformen der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes 358
- Meinhold, Peter:* Geschichte der kirchlichen Historiographie 206
- Minder, Robert:* Dichter in der Gesellschaft 63
- Mission nach dem Konzil.* Hrsg. v. Johannes Schütte 427
- Moscatti, Sabatino:* Die Phöniker 142
- Mourin, Maxime:* Der Vatikan und die Sowjetunion 214
- Mühlen, Heribert:* Una Mystica Persona 355
- Musikinstrumente.* Hrsg. v. Anthony Baines 279
- Naphtali, Fritz:* Wirtschaftsdemokratie 66
- Nebel, Gerhard:* Die Geburt der Philosophie 139
- Der Neue Herder.* Bd. 1-3 143
- Nobel, Alphons:* Lösung unbekannt 143
- Odin, Karl-Alfred:* Die Denkschriften der EKD 137
- Oecumenica.* Jahrbuch für ökumenische Forschung 1966 136
- Ökumenisches Direktorium.* Teil 1 427
- Ordo.* Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft. Bd. 18 286
- Ott, Alfons:* Tausend Jahre Musikleben (800-1800) 279
- Pahlen, Kurt:* Musik 277
- Panikkar, Raymond:* Offenbarung und Verkündigung 210
- Peyriguère, Albert:* Herr, weise mir den Weg 71
- Polzer, Gertrude:* Kritik des Lebens 139
- Pongs, Hermann:* Dichtung im gespaltenen Deutschland 63
- Primanerlyrik, Primanerprosa.* Hrsg. v. Armin Schmid 176
- Renner, Hans:* Geschichte der Musik 278

- Roon, Ger van:* Neuordnung im Widerstand
55
- Rosenkranz, Gerhard:* Der christliche Glaube
angesichts der Weltreligionen 210
- Rühmkorf, Peter:* Über das Volksvermögen
283
- Rynne, Xavier:* Die Erneuerung der Kirche
425
- Saggs, Henry William Frederick:* Mesopota-
mien 141
- Salin, Edgar:* Politische Ökonomie. 5. erw.
Auf. 66
- Schaezler, Karl - Rau, Carl August:* Musik-
geschichte in Umrissen 278
- Schoell, Konrad:* Das Theater Samuel Becketts
283
- Schulz, Anselm:* Unter dem Anspruch Gottes
355
- Schütte, Heinz:* Protestantismus 135
- Schweizer, Eduard:* Das Evangelium nach
Markus. 11. Aufl. 357
- Six, Jean-François:* Das Leben von Charles
de Foucauld 70
- Skalweit, Stephan:* Reich und Reformation
429
- Sorge, Reinhard Johannes:* Werke. Bd. 3.
Hrsg. v. Hans Gerd Rötzer 282
- Spectaculum IX.* 64
- Splett, Jörg:* Zeugnis der Freude 71
- Sturm und Drang, Klassik, Romantik.* Hrsg.
v. Hans-Egon Hass 282
- Volk, Hermann:* Der Priester und sein Dienst
im Lichte des Konzils 70
- Wandlungen des Lutherbildes* 135
- Wir sind gefragt ...* Hrsg. v. Friedrich Wil-
helm Kantzenbach u. Vilmos Vajta 426
- Wust, Peter:* Weisheit und Heiligkeit 140
- Zimmermann, Heinrich:* Neutestamentliche
Methodenlehre 357

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Afrika 191
Angola 191

B

Barthes, Roland 98
Beckett, Samuel 105
Bergengruen, Werner 330
Bischofssynode 200
Bloch, Ernst 348
Böckle, Franz 61
Bonhoeffer, Eberhard 58
Boor, Wolfgang de 408
Brecht, Bertolt 335

C

Chagall, Marc 268

D

Däumling, Adolf 62
Delp, Alfred 57
Diakonat 145
Dogma und Glaube 182

E

Ehemoral 264
Eich, Günter 334
Emde Boas, Conrad van 61
Entwicklungshilfe 8
Enzensberger, Hans Magnus 377
Enzyklika „Populorum progressio“ 8
Erbsünde 33

F

Fischer, Ernst 347
Frank, Helmar 340
Freud, Sigmund 60
Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1967
348

G

Glaube und Dogma 182
Godesberger Programm der SPD 351
Gottesglauben 236
Grass, Günter 167
Gruppe 47 375

H

Hagelstange, Rudolf 331
Haushofer, Albrecht 332
Herder-Bücherei 281
Hofmann, Werner 338
Homosexualität 262

I

Internationales Katholisches Filmbüro (OCIC)
203

J

Jerusalem, neue Forschungen 411
Jesuitenfrage in der Schweiz 419

K

Kapitalismus, Kritik 365
Katholikenausschüsse 291

Kaufmann, Arthur 396
Kirchengeschichte 206
Kirchensteuer 311
Kirchentag Hannover 132
Klassengesellschaft 367
Kofler, Leo 341
Kreisauer Kreis 55
Krolow, Karl 333
Kunert, Günter 389
Kunst und Gesellschaft 338

L

Laienapostolat 289
Leo XIII. 365
Lévi-Strauss, Claude 92
Liebesfähigkeit 60
Lorscher Evangeliar 361
Luther, Martin 219
Lyrik, deutsche (nach 1945) 326, 375

M

Marcuse, Herbert 338
Marx, Karl 365
Marxisten u. Christen 48
Moltke, Helmuth v. 55
Musik 277

O

OCIC (Internationales Katholisches Film-
büro) 203
Ökumenismus 1

P

Paul VI. 1, 8, 145, 297, 422
Paulusgesellschaft, Tagung in Marienbad 48,
130
Pius XI. 365
Pius XII. 18
Polen und Hl. Stuhl 18
Portugals Überseepolitik 191

R

Read, Herbert 346
Reformation 217, 228
Richter, Hans Werner 376
Riemann, Fritz 60
Roxin, Claus 397
Rühmkorf, Peter 384

S

Sachs, Nelly 391
Salzburger Humanismusgespräch 338
Saussure, Ferdinand de 93
Schutz, Friedrich 60
Schultz, Hans 397
Schweden 40
Schweiz, Jesuitenfrage 419
Sexualität 60, 249
Spaniens Universitätskrise 120
SPD – Godesberger Programm 351
Stauffenberg, Claus Graf 59
Strafrechtsreform, Alternativ-Entwurf 393
Strukturalismus in Paris 91
Studenten 299

T

Tourismus 154

U

Una-Voce-Bewegung 73
Universitätskrise in Spanien 120

W

Weidlé, Wladimir 342
Weyrauch, Wolfgang 333
Widerstand gegen Hitler 55

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken 294
Zulliger, Hans 62

Augustinus Kardinal Bea

Ökumenische Bilanz

Papst Paul VI. an das Einheitssekretariat

Am 28. April dieses Jahres empfing Papst Paul VI. in feierlicher Audienz die Mitglieder, Konsultoren und Offizialen des Sekretariats für die Einheit der Christen. Unmittelbarer Anlaß der Audienz war der Abschluß der Arbeiten der jährlichen Vollversammlung des Sekretariats vom 20.–28. April. Der Empfang kam besonders erwünscht – wie ich in meiner Grußadresse hervorhob –, weil mehrere Mitglieder des Sekretariats infolge einer vom Papst bereits approbierten Reorganisation ersetzt werden müssen. Ihnen bot sich hier die letzte Möglichkeit einer feierlichen Audienz im Rahmen des Sekretariats. Einen anderen, vielleicht noch bedeutsameren Umstand erwähnte der Papst: Das erste Mal seit seiner Gründung stellte sich hier das Sekretariat mit allen seinen Mitgliedern und in der offiziellen Form einer Audienz dem Papst vor. Wohl aus diesem Grund benutzte Paul VI. die Gelegenheit, um einen Überblick über die ökumenische Situation zu geben. Er zog eine Bilanz der Konzilsfrüchte und der ökumenisch bedeutsamen Ereignisse der nachkonziliaren Zeit¹.

Naturgemäß befaßte sich der Papst an erster Stelle mit dem Sekretariat selbst. Worte des Dankes, des Wohlwollens und der Ermutigung an die Mitarbeiter waren dabei weniger wichtig als das, was er über die gerade erst sieben Jahre alte Institution zu sagen hatte. Paul VI. nannte sich einen „aufmerksamen Beobachter“ der Arbeit des Sekretariats, „ihrer Breite, ihrer Vielseitigkeit, ihrer Schwierigkeit wie auch ihrer verheißungsvollen Früchte“. Auf einzelne Seiten dieser „außerordentlich großen und vielfältigen“ Tätigkeit konnte der Papst nicht eingehen. Er beschränkte sich auf wenige Hinweise. Dieses neue Organ der Römischen Kurie – „das wir der Weitsicht und der Liebe unseres unvergeßlichen und verehrten Vorgängers Johannes' XXIII. verdanken“ – könne große Erfolge verzeichnen: die Arbeit im Konzil, die Teilnahme nichtkatholischer christlicher Beobachter am Konzil, Begegnungen und Kontakte mit bedeutenden Persönlichkeiten der Ökumene und die Errichtung gemischter Arbeitsgruppen. Schon diese Tatsachen zeigen die Notwendigkeit, ja Dringlichkeit dieser Insti-

¹ Eine erste Bilanz findet sich bereits in der Abschiedsansprache Pauls VI. an die nichtkatholischen Beobachter-Delegierten und Gäste im Wortgottesdienst in der Basilika St. Paul am Nachmittag des 4. Dezember 1965. Diese Rede wurde nicht so, wie sie es verdiente, beachtet. Ähnliches scheint der Ansprache an das Einheitssekretariat zu widerfahren. Sie soll deswegen hier in ihren wichtigsten Punkten kommentiert werden. Der (französische) Originaltext steht im „Osservatore Romano“ Nr. 101 vom 30. 4. 1967.

tution, zeigen auch, welcher Segen auf ihrer Arbeit ruhte und wie unerläßlich sie auch für die Zukunft sein wird.

Den Hauptteil seiner Rede widmete der Papst den Themen, die in der ökumenischen Arbeit heute besonders wichtig scheinen.

Die Haltung Roms gegenüber dem Ökumenismus

Zunächst skizziert er in außerordentlich klaren und bestimmten Worten die Haltung Roms und der ganzen katholischen Kirche gegenüber dem Ökumenismus: „Rom hat sich die ökumenische Frage gestellt in ihrer ganzen Schwere, ihrer Weite, ihren zahllosen, Lehre und Praxis betreffenden Implikationen. Es hat diese Frage nicht als etwas Zufälliges und Vorübergehendes betrachtet, sondern sie zum Gegenstand ständiger Anteilnahme, eines systematischen Studiums und unablässiger Liebe gemacht.“ Nicht allein das. Auch für die Zukunft bleibt das Problem gegenwärtig, weil es „jetzt zum *Programm unseres apostolischen Amtes* gehört“. Das entscheidende Motiv: „Das Konzil verpflichtet uns dazu und weist uns den Weg.“ Näherhin heißt es: „Wo die Konzilsdokumente – ausführlich oder beiläufig – von der Wiederherstellung der Einheit der einzigen Kirche durch alle, die den Namen eines Christen tragen, sprechen, sind sie so autoritativ und so ausdrücklich, haben eine so richtungweisende und verpflichtende Kraft, daß sie dem katholischen Ökumenismus in Lehre und Pastoral eine Grundlage geben, wie er sie bislang nicht hatte.“

Diese ausdrücklichen Erklärungen bestätigen, was der Papst am Tag nach seiner Wahl und in der Eröffnungsansprache der zweiten Sitzungsperiode des Konzils² ankündigte und was er dann oftmals während des Konzils und danach selbst praktizierte. Die Rede vor dem Einheitssekretariat zeichnet sich gegenüber vorhergehenden Äußerungen jedoch dadurch aus, daß hinter dem ökumenischen Willen des Papstes nicht nur eine persönliche Entscheidung und ein persönliches Programm stehen, sondern das autoritative Gewicht des Konzils: „Das Konzil verpflichtet uns dazu.“ Das ist ein umfassendes Motiv, gültig nicht nur für den Papst, sondern für die ganze katholische Kirche: Der Ökumenismus ist anerkannt als wesentlicher Teil ihrer pastoralen Sendung, noch mehr, er ist *Gehorsam gegen den Heiligen Geist*. Im Blick auf die ökumenischen Taten des Konzils bekennt der Papst: „Wir müssen zugeben, das heißt, wir müssen uns der Evidenz der Tatsache beugen, daß hier der Hl. Geist, der Führer und die Seele der Kirche, eine wesentliche und bestimmende Rolle spielt.“ Der Papst folgert in knapper Einfachheit: „Wir werden gehorsam und treu sein.“³

² Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 55 (1963) 573 ff. und 852 ff.

³ Wie allgemein bekannt, erarbeitete das Einheitssekretariat ein „Direktorium“, das die Aussagen des Konzils über den Ökumenismus verdeutlichen und erklären soll. Durch ein glückliches Zusammentreffen konnte der Papst in seiner Rede die unmittelbar bevorstehende Veröffentlichung des „Ökumenischen Direktoriums“ ankündigen.

„Ein ökumenischer Geist wurde geschaffen und wächst“

Zahlreiche Initiativen, vor allem die Gebetswoche für die Einheit, hätten unter den Christen eine ökumenische Gesinnung entstehen lassen, die ständig wachse, fährt Paul VI. weiter. Dieser ökumenische Geist umfasse vor allem eine Reihe von *Grundüberzeugungen*: „Die Überzeugung, daß die Einheit von Christus gewollt ist und daß sie nicht nur für die Christenheit, sondern für das geistliche Wohl der Welt eine wichtige und drängende Frage ist“; ferner: „die Überzeugung, daß es sich nicht mehr darum handelt, sich in Diskussionen über die historischen Ursachen der gegenwärtigen Spaltungen aufzuhalten, sondern daß man immer die ökumenischen Ziele vor Augen haben und freundschaftliche und loyale Beziehungen anknüpfen muß zwischen der katholischen Kirche und *allen* anderen christlichen Gemeinschaften“; schließlich eine letzte, wesentliche Überzeugung: „daß eine fundamentale Einheit aller getauften Christen im Glauben an Christus und in der Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit *bereits besteht*. Diese Überzeugung lebt und wirkt heute in jedem lebendigen Christen, und das scheint uns bedeutsam“.

Diese mehr erkenntnistmäßige Seite ökumenischer Gesinnung genügt aber nicht. Die Liebe muß hinzukommen. „Die Liebe beseelt diese Entwicklung und will sich auch Ausdruck verschaffen. Die Ehrfurcht, die Loyalität, die Hochachtung, das Vertrauen, das alles gibt den freundschaftlichen Beziehungen, die sich auf einigen Gebieten zwischen Katholiken und Christen anderer Konfessionen anbahnten, eine christliche Prägung.“ Und die Frucht all dieser Anstrengung? Diese Verbindungen „bereiten, so Gott will, Einvernehmen vor, die vielleicht noch äußerst schwierig erscheinen, von denen sich jedoch schon ahnen läßt, daß sie an der Wahrheit und Freude des Herrn teilhaben werden“.

Brüderliche Begegnung

Gleichsam als Illustration dessen, was er über die ökumenische Gesinnung sagte, erinnert Paul VI. an die „bedeutungsvollen und bewegenden Begegnungen, zu denen nicht nur wir, sondern auch Mitglieder eures Sekretariats das Glück und die Ehre hatten, Begegnungen mit repräsentativen Vertretern von Kirchen, Gemeinschaften und Bewegungen, die durch den gemeinsamen Namen Christi uns nahe und doch auf diese oder jene Weise von uns getrennt sind“. Der Papst erwähnte dies nicht aus rein historischen Gründen oder um irgend jemand Komplimente zu machen. Er will vielmehr im Geist des Glaubens die „Zeichen der Zeit“ deuten, von denen im Konzil wiederholt die Rede war. Er will bewundernd und dankbar dem Wirken Christi in unserer Zeit folgen, und es kommt ihm auf die Mitarbeit aller an. Diesen *Geist des Glaubens* hebt der Papst von Anfang an hervor: „Man muß die Begegnungen, die wir erwähnten, dem geheimnisvollen Wirken des Heiligen Geistes zuschreiben.“ Wer diese Ereignisse aus der Nähe erlebt hat und erlebt, kann mit Händen greifen, daß hier der Geist Jesu Christi am Werk ist. Das muß betont werden, weil man sonst nur sensationelle

Neuigkeiten sehen könnte, wo es in Wirklichkeit um ein Geschehen in ganz anderen Dimensionen geht.

Unter den Begegnungen des Papstes nimmt jene mit dem *Ökumenischen Patriarchen Athenagoras* die erste Stelle ein: „In die Annalen unserer Kirche können wir wohl kein so glückliches und verheißungsvolles Ereignis einschreiben wie die unvergeßliche Begegnung mit dem großen Patriarchen Athenagoras in Jerusalem. Hier begann eine Freundschaft in Verehrung, Bewunderung und Herzlichkeit.“⁴ Aus diesem Treffen und den ihm folgenden Entwicklungen sei zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche bereits „eine Art beginnender Gemeinschaft“ entstanden. „Ist es etwa nur eine Täuschung“, so formuliert Paul VI. als rhetorische Frage, „und nicht vielmehr eine auf bezeichnenden Tatsachen gegründete Hoffnung, daß wir meinen, zwischen der Ehrwürdigen Orthodoxen Kirche und unserer Katholischen Kirche bestehe bereits eine Art beginnender Gemeinschaft, gleichsam ein Vorzeichen der Gemeinschaft, die wir an dem strahlenden und gesegneten Tag unserer vollkommenen Versöhnung erwarten?“

Anschließend erwähnt der Papst die Begegnung mit dem *Primas der Anglikanischen Gemeinschaft*: „Ähnliche Freude und Hoffnung müssen wir zum Ausdruck bringen über den durch soviel Höflichkeit und Entgegenkommen gekennzeichneten Besuch des Anglikanischen Erzbischofs von Canterbury, den hochverehrten Dr. Ramsey. In jenem Augenblick schien die Uhr der Geschichte eine neue, wundervolle Stunde anzuzeigen, eine Stunde Christi.“ Um die tiefe Wahrheit dieser Worte zu verstehen, muß man die Stationen des Besuchs vor Augen haben, vor allem die am Ende des Wortgottesdienstes in der Basilika St. Paul vor den Mauern verlesene „Gemeinsame Erklärung“. Die römische und die anglikanische Kirche erklärten, sie wollten die Vergangenheit „im Schoß der göttlichen Barmherzigkeit“ begraben und sich neu kennenlernen, gegenseitig achten, lieben und, wo immer möglich, auch gemeinsam handeln.

Eine Reihe *weiterer Besuche* würdigte der Papst zusammenfassend: „So viele haben stattgefunden, alle würdig unseres dankbaren Gedenkens und unserer christlichen Hoffnung. Besuche von Konzilsbeobachtern, von Metropolitane der Orthodoxen Kirchen wie des russischen Metropoliten Nikodemus, von hochstehenden Vertretern der Kirchen und Gemeinschaften der protestantischen Reformation wie des methodistischen Bischofs Corson, der Besuch von Pastor Marc Boegner, Mitglied der französischen Akademie, der Brüder von Taizé und von Professor Oskar Cullmann, schließlich der bedeutungsvolle Besuch Karl Barths⁵, der für die nächsten Tage erwartete des armenischen Katholikos von Cilizien, und noch viele andere.“⁶

⁴ Der Ökumenische Patriarch sprach von seiner Begegnung mit Paul VI. in ähnlichen Worten. Dies sind sicher keine Höflichkeitsfloskeln, sondern Ausdruck wahrer Liebe und christlicher Demut.

⁵ Karl Barth beschreibt den Besuch in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel: „Ad limina Apostolorum“ (Zürich 1967).

⁶ Der Besuch des Katholikos Khoren I. am 8.–11. Mai war deswegen bedeutsam, weil es der erste Besuch des Oberhauptes einer Ostkirche beim Papst war. Bezeichnend für die Atmosphäre sind die Worte des Gastes bei der Begrüßung. „Bei diesem Treffen“, sagte er, „befinden wir uns mit der tiefsten Freude

Diese „sind nicht, wie einige meinten, Zeichen eines Alterns des Christentums, sondern Beweise seiner immer neuen Jugend“. „Die Besuche, Unterhaltungen und Versprechen sind unserem Gedächtnis eingeschrieben als strahlende Zeichen und als geheimnisvolle Vorzeichen der künftigen Erscheinung Christi unter uns. Sie kündeten seinen unaussprechlichen Frieden an und offenbarten seine ständige Gegenwart, wo immer wir wahrhaft in seinem Namen geeint sind.“ Diese Begegnungen sind also als Vorboten der Stunde Christi gedeutet, da er im Wunder der vollen Einheit den Seinen den Frieden verkünden (Eph 2, 17) und sich in ihrer Mitte gegenwärtig erweisen wird, gemäß seiner Verheißung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen vereint sind, bin ich unter ihnen“ (Mt 18, 20).

Wer diese Erinnerungen und Deutungen des Papstes liest, könnte vielleicht meinen, man wiege sich in Illusionen und verberge sich schwerwiegende Unterschiede in Lehre und Praxis. Wer aber die Reden und Dokumente des Papstes über diese Fragen kennt, weiß, daß es nicht so ist. Deswegen betont er: „Diese Kontakte gründen nicht auf einem zweideutigen Irenismus, der die Schwierigkeiten in Lehre und Recht verschwinden lassen möchte.“ Das Mühen um Verständigung in solchen Begegnungen sei vielmehr gerichtet „auf die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens und der konkreten Erfordernisse der kirchlichen Liebe, die einzigen Grundlagen einer echten und vollkommenen Einheit“.

In den Begegnungen vertuscht man die Unterschiede nicht. Man sucht sie aber dadurch zu überwinden, wie es im Konzilsdekret über den Ökumenismus heißt, daß durch den ökumenischen Dialog „alle zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unausforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden“ (Nr. 11)⁷. Deshalb kann der Papst den Dialog als ein Vorzeichen vollkommener Einheit in der Kirche bezeichnen: „Die Symphonie des Dialogs breitet sich langsam aus unter vielfältigen Formen und in verschiedenen Gruppen, und er scheint die endgültige Harmonie der Kirche einzuleiten, die an ihrem Anfang – man darf es nicht vergessen – ‚ein Herz und eine Seele‘ war (Apg 4, 32)“.

Der Weg der Ökumene ist nicht ohne Schwierigkeiten

Wer die ökumenische Situation kennt, weiß, wie sehr vor Illusionen gewarnt werden muß. Man muß die Situation nüchtern sehen und realistisch vorgehen. Nur dieser Weg führt zum Ziel. Um zu einer realistischen Einschätzung der Lage zu kommen,

im Herzen unserer brüderlichen Gemeinschaft und unserer geistlichen Verbundenheit im einzigen Sohn Gottes, dem fleischgewordenen Wort“ (Oss. Rom. vom 10. 5. 1967, S. 1). Er nahm hier auf seine Weise den Gedanken des hl. Irenäus von Lyon auf, daß die Kirche von Rom „in der Gemeinschaft der Liebe den Vorsitz führt“.

⁷ Ein neueres Beispiel eines solchen echten Dialogs ist die Art, wie der Papst in Fatima zu nichtkatholischen Christen über die Marienverehrung sprach. Ohne die Lehrunterschiede vertuschen zu wollen, lud er alle ein, die Worte des Neuen Testaments darüber zu betrachten und zu leben. Das ist der Weg für eine weitere Annäherung (Oss. Rom., 14. 5. 1967, S. 20).

braucht man sich nur in Erinnerung zu rufen, daß die Trennung mit dem christlichen Osten schon neun Jahrhunderte, und die mit den reformatorischen Christen vier Jahrhunderte andauert. „Jahrhundertealte Mißverständnisse und Gegensätze können nicht in wenigen Jahren überwunden werden. Die Geduld ist eine ökumenische Tugend.“

Zur Erklärung der Schwierigkeiten und des langsamen Weges der Annäherung benutzt Paul VI. den Begriff eines „*psychologischen Reifungsprozesses*“. Lange Zeit hindurch dachte man hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, an die theologischen Schwierigkeiten. In den letzten Jahrzehnten wurde man sich bewußt, daß „der psychologische Reifungsprozeß nicht schneller und nicht leichter ist als die theologische Diskussion“. Der Papst führte einige bezeichnende Beispiele an. Ein erstes: Oft *haben psychologische Schwierigkeiten die Tendenz, sich als Grundsatzbehauptungen darzustellen*. „Allein die Möglichkeit, daß man vielleicht alte, durch bittere Erinnerungen verfestigte Positionen aufgeben muß, die noch mit Prestigefragen und Polemiken vermengt sind, weckt Reaktionen, die sich gern als unüberwindlich scheinende Grundsatzbehauptungen darstellen.“ Hielte man sich an dieses Prinzip, so ließen sich viele Schwierigkeiten, die nur scheinbar dem Gebiet der Lehre angehören, leichter überwinden.

Ein anderes Problem kommt daher, daß man sich „resigniert an eine zerrissene Christenheit“ *gewöhnt* hat. „Man fürchtet sich vor der Möglichkeit einer Wiedervereinigung, die dem Christentum seine ursprüngliche, gemeinschaftliche und hierarchische Gestalt wiedergäbe und das uns so gewohnte Bild unverständlicher partikulärer Ausschließlichkeitsansprüche und ungehöriger Pluralismen in wesentlichen Fragen verschwinden ließe. Wenn dann jeder sich nur auf sich selbst besinnt, widersteht und sich auflehnt, kommt der Ökumenismus zum Stehen.“ Sicher muß man die Einheit in der Vielfalt aufrechterhalten und auf ihr bestehen. Ebenso wichtig aber ist, daß man die Extreme zu vermeiden weiß, sowohl partikuläre Ausschließlichkeitsansprüche wie auch den Pluralismus in Fragen, in denen notwendig Einheit herrschen muß.

Von den zahlreichen Einzelproblemen erwähnt Paul VI. vor allem den *Proselytismus*. Man müsse immer einen „Proselytismus übler Art“ von der Missionstätigkeit im eigentlichen Sinn unterscheiden. Auch das Konzil stellt dies fest. Es spricht vom Recht der Verkündigung und von der Unzulässigkeit jeder Form von Zwang oder Überredung: „Die religiösen Gemeinschaften haben das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren. Man muß sich jedoch bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Gebräuchen jeder Art Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte und ungehörige Überredung, besonders wenn es Ungebildete oder Arme betrifft. Das müßte als Mißbrauch des eigenen Rechtes und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden“ (Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 4). Ist ein solcher Mißbrauch des Rechtes auf Lehre und Bekenntnis des eigenen Glaubens ausgeschlossen, kann man gegen den rechten Gebrauch nichts einwenden. „Sofern sich die Missionstätigkeit in ihrem wahren Licht darstellt und sich nicht von Konkurrenzdenken, sondern von vernünftigen und brüder-

lichen Kriterien leiten läßt . . ., dürfte sie niemand erschrecken, sondern eher als friedliche, rechtmäßige und gerechte Ausübung der Religionsfreiheit erscheinen.“

Es scheint paradox, daß dem echten Ökumenismus nicht nur Hindernisse auf seinem Weg schaden, sondern auch Menschen, die „*seinen Gang überstürzen* und die von der theologischen Wirklichkeit und vom Recht gezogenen Grenzen hinter sich lassen möchten, wie es gelegentlich bei der ‚Communicatio in sacris‘ der Fall ist. Solche Übertreibungen können den freien und rechten Gang des wahren Ökumenismus beeinträchtigen“. Eine ähnliche Mahnung glaubte auch das Konzil im letzten Abschnitt des Dekrets über den Ökumenismus geben zu müssen (Nr. 24).

Feinfühlig und mit Takt spricht Paul VI. vom *Primat des Römischen Papstes*, dem wohl größten Hindernis aller ökumenischen Arbeit. „Was sollen wir sagen von der Schwierigkeit, der gegenüber unsere getrennten Brüder so empfindlich sind, der Schwierigkeit, die auf dem Amt beruht, das Christus uns in der Kirche Gottes übertragen hat und das unsere Überlieferung mit so großer Autorität bestätigt? Wir wissen wohl, daß der Papst ohne Zweifel das schwerste Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus ist.“ Es ist dennoch tröstlich, im Kontakt mit den getrennten Brüdern immer wieder feststellen zu können, wie hier in den letzten Jahren durch das Konzil Mißverständnisse ausgeräumt wurden, vor allem durch die Lehre von der Kollegialität des Episkopats und ihren verschiedenen praktischen Konsequenzen, wie etwa die Bischofskonferenzen oder die Bischofssynode. Desungeachtet dauern die Schwierigkeiten an. Daher sucht der Papst von neuem die wahre Bedeutung des Primats darzulegen: Er sei „unverzichtbares Prinzip der Wahrheit, der Liebe, der Einheit, eine Sendung der seelsorglichen Leitung, des Dienstes und der Brüderlichkeit. Niemandem, der in der Kirche Gottes eine rechtmäßige Stellung innehat, beschneidet er Freiheit und Ehre. Er schützt vielmehr die Rechte aller und verlangt keinen anderen Gehorsam als den, der von den Kindern einer Familie gefordert ist“. Paul VI. fügt hinzu: „Was uns betrifft, so ziehen wir jetzt vor, zuversichtlich und gelassen zu schweigen und zu beten.“

Wer ökumenisch arbeitet, muß ökumenisch beten. „Wenn sich irgendwo unsere menschliche Kraft als unzulänglich und ganz vom geheimnisvollen, mächtigen Wirken des Heiligen Geistes abhängig erweist, dann in der ökumenischen Arbeit.“ Mit ähnlichen Worten schließt das Konzilsdekret über den Ökumenismus. Das Konzil ist überzeugt, „daß dieses heilige Anliegen der Wiedervereinigung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt“ (Nr. 24). Der Papst formuliert noch stärker: „Dieses Bewußtsein unserer Schwäche und des Mißverhältnisses unserer Kräfte mit dem angestrebten Ziel macht uns demütig. Es kann uns in die Versuchung führen zu meinen, unsere Pläne seien naiv, unsere Initiativen vergeblich, es seien Träume derer, die von den Gesetzen der Geschichte und der Psychologie der Menschen nichts wissen. Aber die Sicherheit, daß uns die göttliche Hilfe nicht fehlen wird, daß der Vater uns wirklich ein Vater, daß Christus mit uns ist, daß der Heilige Geist noch Wunder wirkt, dies Bewußtsein stärkt, befreit und treibt uns an, auf dem eingeschlagenen Weg weiter zu gehen.“

Oswald von Nell-Breuning SJ
„*Populorum progressio*“

Paul VI. zur Entwicklungshilfe

Wie keine andere zuvor richtet diese Enzyklika sich ganz auf ein praktisches Ziel. Es geht um die „Entwicklungshilfe“. Allerdings versteht der Papst sie in einem viel weiteren und umfassenderen Sinn als das, woran wir denken, wenn wir von Entwicklungshilfe sprechen. Diese „Entwicklungshilfe“, wie namentlich die Politiker sie verstehen und betreiben, will Paul VI. zu einem weltumspannenden Werk umfassender materieller, zivilisatorischer und kultureller Förderung aller Völker ausgebaut und als vordringlichste Aufgabe unter Einsatz aller Kräfte vorangetrieben sehen, um die gesamte Menschheit zur Einheit einer großen Familie zusammenzuführen, in der es keine Gegensätze von reichen und armen Geschwistern, keine sozialen oder kulturellen Spannungen, keine national oder rassisch begründeten Feindseligkeiten und daher auch keinen Streit mehr gibt und der Friede nicht mehr gefährdet ist. Unsere Sprache verfügt über keinen Ausdruck, der dieses Ziel in seiner ganzen Weite umfaßt. *Populorum progressio* legt die Verdeutschung „Fortschritt“ nahe; dagegen spricht jedoch, daß der mit diesen Worten beginnende erste Satz der Enzyklika mit geradezu pathetischen Worten die Lage der in der Entwicklung zurückgebliebenen und Not leidenden Völker beschreibt, für die sich bei uns, da unsere Sprache den Ausdruck „Entwicklungsvölker“ nicht kennt, die Bezeichnung „Entwicklungsländer“ eingebürgert hat. Daher ziehen einige es vor, *Populorum progressio* sowohl im Titel der Enzyklika als auch im Text mit „Entwicklung der Völker“ zu übersetzen¹. Weder die eine noch die andere Übersetzung befriedigt. Ein zügiges Schlagwort, in dem das ganze Anliegen, um das es dem Papst geht, sich zusammenfassen ließe, käme der Wirkung der Enzyklika bestimmt sehr zustatten. Bezeichnen wir sie als Fortschritts-Enzyklika, so kann das leicht im Sinn der Fortschrittsgläubigkeit des

¹ Die erste im deutschen Sprachgebiet verbreitete Übersetzung der Enzyklika ist erstellt auf Grund der französischen Vorlage, aus der auch die – allein amtliche – lateinische Fassung der Enzyklika erarbeitet worden ist. Zwischen dieser lateinischen Fassung und der französischen Vorlage sowie den gleichzeitig mit der Veröffentlichung des lateinischen Wortlauts im „*Osservatore Romano*“ von der Vatikanischen Druckerei herausgegebenen und vom Vatikanischen Staatssekretariat den diplomatischen Vertretern beim Hl. Stuhl zugestellten modernsprachlichen Ausgaben bestehen mancherlei Abweichungen teils belangloser, teils gewichtigerer Art. Neuere deutsche Ausgaben versuchen, sich mehr oder weniger dem lateinischen Wortlaut anzupassen. Solche Halbheiten können leicht Verwirrung stiften. Man sollte sich klar entscheiden: entweder eine Übersetzung der französischen Vorlage, aus der man ersieht, was die Entwurfsverfasser dem Papst in den Mund legen wollten, oder eine Übersetzung des lateinischen Wortlauts, der – mindestens im Rechtssinn – allein durch die Autorität des Papstes gedeckt ist.

19. Jahrhunderts oder dessen, was man heute als „progressistisch“ versteht, mißdeutet werden; nennen wir sie „Enzyklika über Entwicklungshilfe“, so verlieren wir leicht die gesamt menschliche Entfaltung, den Aufstieg zur kulturellen, sittlichen und religiösen Vollreife, deren alle Menschen ohne Ausnahme teilhaftig werden sollen, aus dem Blickfeld und verengen unsern Blick auf die Maßnahmen wirtschaftlicher Hilfeleistung. Mit „development“ (engl.), „développement“ (franz.), „sviluppo“ (ital.), „desarollo“ (span.) verfügen andere Sprachen über Wörter, die schon eher den ganzen Bedeutungsgehalt der vom Papst gemeinten „Entwicklung“ einschließen oder wenigstens andeuten. Schon gar nicht vermögen wir in unserer Sprache den Leitgedanken der Enzyklika in einem Slogan zusammenzufassen, wie es die französischen Entwurfsverfasser in Ziffer 87 und in der daraus entwickelten Zwischenüberschrift vor Ziffer 76 der modernsprachlichen Textausgaben getan haben: „Le développement est le nouveau nom de la paix – Entwicklung, der neue Name für den Frieden“. Verstehen wir an dieser Stelle „Entwicklung“ im landläufigen Sinn unserer „Entwicklungshilfe“, dann laufen wir Gefahr, den Sinn zu verfälschen. Gewiß sieht der Papst und weiß zu schätzen, was diese Entwicklungshilfe im Dienst der Erhaltung des Weltfriedens leisten kann, nämlich die Gefahr zu verringern, daß es zum dritten Weltkrieg kommt. Aber „Friede“ besagt für den Papst mehr als nur Nicht-Krieg (76). Darum besteht auch „Entwicklung“ nicht nur in wirtschaftlichem Wachstum, sondern in gerechter Gestaltung aller Daseinsbedingungen, in geistigem und sittlichem Fortschritt, in der Verwirklichung einer Ordnung, die dem göttlichen Willen entspricht und die Beziehungen der Menschen im Sinn vollkommener Gerechtigkeit regelt (ebd.). Vielleicht wäre „Aufstieg“ das am wenigsten mißverständliche oder mißdeutbare Wort, mit dem sich das, was mit „progressio“ gemeint ist, verdeutschen ließe.

Gegen die Enzyklika hat man eingewendet, sie huldige einem utopischen Optimismus, der die Verstrickung der Menschheit in Sünde und Schuld, der auch die erlöste Menschheit noch unterworfen ist, nicht ernst nehme. Wo der Papst im Sinn seines Vorgängers Johannes' XXIII. in „*Pacem in terris*“ von einer Weltobrigkeit spricht (78/79), macht er sich selbst den Einwand des Optimismus und weist ihn zurück mit dem Hinweis auf die unerläßliche Notwendigkeit, unterläßt es aber dennoch nicht, eigens hervorzuheben, daß es sich um ein nur in langsamer Annäherung zu erreichendes Ziel handelt. Was er dagegen über den ökonomischen, sozialen, kulturellen, moralischen, religiösen Fortschritt der einzelnen und der gesamten Menschheit bis zum Endziel einer gewiß national und regional reich differenzierten, im wesentlichen aber doch allen gemeinsamen Menschheitskultur ausführt, läßt keine Spur eines Zweifels oder einer Unsicherheit erkennen. Wer noch den kurialen Stil der Zeit Leos XIII. mit seinen ermüdenden Lamentationen über die Schlechtigkeit der Welt im Ohr hat, kann über diesen durch Johannes XXIII. eingeleiteten und durch das 2. Vatikanische Konzil weiter vorangetriebenen Umschwung nicht genug staunen. Aber wie die Lamentationen von dazumal das viele Gute, das es in der Welt gibt, und insbesondere die Früchte des Erlösungswerkes Jesu Christi nicht leugnen wollten, so darf der typisch

französische Enthusiasmus dieser optimistischen Sprache nicht dahin mißverstanden werden, als seien die Glaubenswahrheiten vom Sündenfall und von der Erbschuld vergessen; sie sind es bestimmt nicht, sondern, wie eine hohe vatikanische Stelle auf ihr unterbreitete Einwendungen geantwortet hat: man kann nicht in jedem Dokument alles wiederholen, sondern muß vieles als bekannt voraussetzen.

Thematik

Wir sind natürlich geneigt, die Enzyklika von der Höhe, zu der ihre Gedankenführung sich erhebt, auf die Ebene herabzuziehen, in der unsere Gedanken über Entwicklungshilfe sich bewegen und notwendigerweise sich bewegen müssen. Auch wenn wir uns zum Ideal einer voll versittlichten und verchristlichten Welt bekennen, in der die Gerechtigkeit durch die Liebe bekrönt wird, müssen wir – und darin geht der Papst mit uns völlig einig und spricht es zu wiederholten Malen in der Enzyklika aus – *von unten her* beginnen. Zunächst müssen die Menschen überhaupt einmal leben können; wir müssen uns also darum kümmern, daß sie das unbedingt Lebensnotwendige (das „physische Existenzminimum“) haben. Sodann müssen sie einigermaßen „menschwürdig“ leben können. Uns ist bewußt, daß dies kein absoluter, sondern ein ausgesprochenermaßen relativer Maßstab ist, indem die „Menschenwürdigkeit“ einer Lebenslage wesentlich darin besteht, nicht ausgeschlossen zu sein, sondern gleichberechtigt, wenn auch nicht notwendig in gleichem Ausmaß teilzuhaben an den das Leben bereichernden und verschönernden Gütern, über die eine Gemeinschaft verfügt. Ob der Standard höher oder tiefer liegt, darauf kommt es an sich nicht an. In dem Maß aber, wie die in der Entwicklung zurückgebliebenen Völker mit all dem bekannt werden, was die fortgeschrittenen und hochentwickelten Völker ihnen voraushaben, verschiebt sich für sie der Vergleichsmaßstab. Wenn wir mit ihnen in Beziehung treten, dann haben wir sie auch teilnehmen zu lassen an all dem wahrhaft Wertvollen, das wir bereits errungen haben, das hinfort aber nicht mehr unser Sondergut bleiben darf. Menschenunwürdig ist die Disqualifikation. Ist der Mensch ebenso wesentlich *ens sociale* wie *ens individuale*, dann ist seine rechte Eingliederung in die Gemeinschaft, hier also in die sich bildende gesamtgesellschaftliche Gemeinschaft, ein ausgewogenes Verhältnis seiner Lebenslage zu derjenigen anderer, trotz der Relativität dieses Maßstabs von absoluter Bedeutung. Gern sähen wir in der Enzyklika grundsätzliche Ausführungen hierzu wie auch über die theologischen Probleme ihrer Vorstellung vom einzelmenschlichen und gesamtgesellschaftlichen Fortschritt, aber sie passen nicht hinein. Die Enzyklika will weder Sozialphilosophie noch Sozialtheologie dozieren; sie will überhaupt nicht lehrhaft und schon gar nicht „doktrinär“ sein; sie will einen Anstoß geben und verzichtet darum auf alles, was dessen Stoßkraft schwächen könnte, und nimmt eben darum alles in ihren Dienst, was dazu beitragen kann, die Menschen wachzurütteln und sie zu tatkräftigem Handeln zu bewegen.

Der Umstand, daß der Papst nicht nur in der Anrede, sondern erst recht in seinen drängenden Schlußworten (81–87) sich nicht nur an Katholiken, auch nicht nur an alle, die sich zum christlichen Glauben oder überhaupt zum Gottesglauben bekennen, sondern ausdrücklich an alle wendet, bei denen er ein Mindestmaß guten Willens voraussetzen darf, berechtigt uns, als sein zwar durchaus nicht alleiniges, aber doch elementares Anliegen in dieser Enzyklika das zu verstehen, wozu *alle* diese überzeugt *mitwirken* können. Das ist faktisch eben doch die Entwicklungshilfe, wie sie international im besten Sinn verstanden, wenn auch leider nur höchst unzulänglich praktiziert wird. Dieser Beschränkung entspricht es, daß der Papst auf Erörterung der einschlägigen praktischen Probleme pastoraler (pastoraltheologischer) Art völlig verzichtet und überall da, wo er ins Konkrete geht, sich zu Fragen äußert, die in der allgemeinen politischen und technischen Diskussion über Entwicklungshilfe gleichfalls erörtert werden. Die Enzyklika enthält keine Ausführungen darüber, was die Kirche als solche durch ihre Verkündigung und durch die von Christus ihr anvertrauten Gnadenmittel zum Fortschritt glaubt beitragen zu können. So ist auch von der Wirksamkeit der Missionare nur in dem Rückblick (12) die Rede; ihre sozial-karitativen und kulturellen Leistungen werden rühmend erwähnt; ihre spezifische Wirksamkeit als Missionare kommt nur zur Sprache im Zusammenhang mit dem ihnen unterlaufenen Mißgriff, die Botschaft von Jesus Christus „europäisiert“ und das christliche Sittengesetz mehr oder weniger mit europäischer Lebensweise in eins gesetzt zu haben.

So sind die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge gewissermaßen zwar der leuchtende Hintergrund, vor den der Papst seine Enzyklika gestellt hat; wir werden jedoch ihr und der Absicht des Papstes vollkommen gerecht, wenn wir sie als *Entwicklungshilfe-Enzyklika* lesen, interpretieren und – vor allem – nach besten Kräften in die Tat umsetzen – Entwicklungshilfe selbstverständlich verstanden im Vollsinn des Wortes: Hilfe zu einem Aufstieg, dessen Ziel nicht allein Freisein von Not im Sinne der „basic needs“ ist, sondern Zusammenwachsen und Zusammenleben der einen Menschheitsfamilie in voller Entfaltung aller menschlichen Anlagen in *Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden*.

Adressaten

Obwohl die Enzyklika in ihrer Anrede sich an „alle Menschen guten Willens“ wendet, ist doch die Frage angebracht, wer die eigentlichen „Adressaten“ sind. Dem Thema der Enzyklika zufolge müssen es wohl die an der Entwicklungshilfe Beteiligten sein, einmal diejenigen, die Entwicklungshilfe leisten sollen, zum andernmal die aktuellen oder potentiellen Empfänger von Entwicklungshilfe. Es liegt nahe, vor allem die ersteren als die Adressaten anzusehen, da es offenbar mehr not tut, denen, die Entwicklungshilfe zu leisten imstande sind, ins Gewissen zu reden, sie davon zu überzeugen, daß sie zu dieser Hilfeleistung verpflichtet sind, und sie zu bewegen, dieser

ihrer Verpflichtung nachzukommen, als den Hilfebedürftigen zuzureden, sich die Hilfeleistung gefallen zu lassen, allerdings auch sich so zu verhalten, wie es erforderlich ist, damit sie zum Erfolg führt, und erst gar, um die angebotene Hilfe nicht zu verscherzen. Dort, wo der Papst sich jeweils ausdrücklich den einen oder den anderen zuwendet, ist eben dadurch die Frage nach dem Adressaten beantwortet; anders, wenn der Angesprochene nicht ausdrücklich genannt ist; das Verständnis solcher Ausführungen, namentlich dann, wenn es kritische Ausführungen sind, erschließt sich manchmal nur, wenn es gelingt, sich zu vergewissern, wohin diese Ausführungen bzw. diese Kritik zielen.

Daß die Enzyklika gerade bei der scharfen Kritik dessen, was sie Liberalismus oder liberalen Kapitalismus nennt (26), mindestens auf den ersten Blick nicht mit der wünschenswerten Eindeutigkeit erkennen läßt, wohin diese Kritik zielt und wem sie gilt, hat zweifellos ihrer Durchschlagskraft schweren Abtrag getan. Der Sache nach ganz die gleiche Kritik findet sich bereits 1931 in der Enzyklika „Quadragesimo anno“; dort wird der Liberalismus ausdrücklich als Manchester-Liberalismus gekennzeichnet und damit – mindestens für die fortgeschrittenen Länder – in die heute schon um weitere 36 Jahre zurückliegende Vergangenheit zurückverlegt. Unterstellt man, Paul VI. sei klug genug, die fortgeschrittenen Länder, die er mit beschwörenden Worten um Entwicklungshilfe angeht, nicht völlig unnötigerweise vor den Kopf stoßen zu wollen, dann wird man annehmen, daß nicht sie die „Adressaten“ dieser Kritik sind. Die Enzyklika selbst bestätigt diese Annahme, indem sie an anderer Stelle ausdrücklich feststellt, die fortgeschrittenen Länder hätten für ihren Hausgebrauch diese Verirrungen bereits überwunden (60), woran die Aufforderung geknüpft wird, doch ja im Verkehr mit den unterentwickelten Ländern nicht darin zurückzufallen. Was der Papst speziell in bezug auf den Wettbewerb ausführt (58/59), wird jeder *neoliberale* Nationalökonom vorbehaltlos unterschreiben. Der wütende Aufschrei eines Teils der Wirtschaftspresse, namentlich der romanischen Länder, läßt allerdings erkennen, daß dort (und in geringerem Maß leider auch noch bei uns) zum mindesten in Kreisen der Wirtschaftsjournalisten noch mehr manchester- oder paläo-liberale Restbestände ihr Unwesen treiben, als man angesichts dessen, was heute von allen Universitätskathedern gelehrt wird, noch für möglich halten sollte und als offenbar auch der Papst sich vorgestellt hat. In den Entwicklungsländern dagegen, die heute diejenige Phase des Industrialisierungsprozesses durchlaufen, die für die fortgeschrittenen Länder um ein Jahrhundert oder doch um Jahrzehnte zurückliegt, tobt sich dieser manchesterliche Liberalismus heute erst so richtig aus. Die vom Papst gerügten drei Irrlehren dieses manchester-liberalen Kapitalismus:

1. Der Profit sei die hauptsächliche Antriebskraft des wirtschaftlichen Fortschritts (in Wirklichkeit ist die in der Wirtschaft mancher dieser Länder herrschende Profitgier das schlimmste *Hindernis* des Fortschritts!),

2. der Wettbewerb sei das oberste Gesetz der Wirtschaft (in Wirklichkeit *hebt* der sich selbst überlassene Wettbewerb *sich selbst auf!*),

3. das Eigentum an den Produktionsmitteln sei ein absolutes und schrankenloses Recht (in Wirklichkeit kommt bei keinem anderen Eigentum dessen *Sozialgebundenheit* so stark zum Tragen wie gerade beim Eigentum an Produktionsmitteln!), holen also in den Entwicklungsländern nur das nach, was die fortgeschrittenen Länder im großen und ganzen doch schon längst überwunden haben.

Den herrschenden Schichten dieser Länder, namentlich der sich selbst für tiefgläubig und musterhaft kirchentreu haltenden Oberschicht gewisser katholischer Länder ihre Schande auf den Kopf zuzusagen, hätte dem Papst wohl angestanden. Die auf sie zielende Forderung des 2. Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes* 71, § 6), ihren schlecht genutzten Großgrundbesitz („Latifundien“) notfalls im Weg der Enteignung aufzulösen und besserer Nutzung zuzuführen, wird denn auch von ihm aufgegriffen und mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das Konzil wiederholt (24). Im übrigen aber hat er sich offenbar zum Vorsatz gemacht, den Entwicklungsländern und ihrer Empfindlichkeit gegenüber ein Höchstmaß schonender Rücksicht zu üben.

Daß die in diesen Ländern zur Mitwirkung an der Entwicklung Berufenen, daß insbesondere ihre Beamtenschaft und ihre begüterten Kreise oft in schändlicher und schamloser Weise versagt haben bis zur Unterschlagung der für die Entwicklungshilfe bestimmten Gelder, daß überdies die im Lande selbst aufkommenden und für die Entwicklung dringend benötigten Kapitalien eigennützig ins Ausland verschoben wurden und werden, findet sich zwar zwischen den Zeilen der Enzyklika angedeutet, aber auch nicht mehr. Zweifellos weiß der Papst, warum er die Entwicklungsländer so viel zarter anfaßt als die fortgeschrittenen und hochentwickelten, denen er zwar keine Vorwürfe macht, an die er aber sehr energische Forderungen richtet. Sehr zu beklagen wäre es natürlich, wenn diese seine von den fortgeschrittenen Ländern nicht verstandene und als unbillig empfundene Haltung dazu beitrüge, die bei ihnen ohnehin herrschende Mißstimmung und Verdrossenheit über die Mißstände und den Mißbrauch der Entwicklungshilfe in den Entwicklungsländern noch weiter anwachsen zu lassen und die Bereitschaft zu weiterer Entwicklungshilfe herabzusetzen. Ohne die Gründe zu kennen, die den Papst zu dieser auffälligen Schonung der Entwicklungsländer bestimmen, ist es schwer, sie zutreffend zu würdigen.

Zwei oder drei Welten?

Ohne weiteres dagegen versteht ein jeder, warum der Papst das brennendste aller Probleme im Bereich der Entwicklungshilfe nicht anspricht: die Spaltung der fortgeschrittenen Länder in zwei miteinander im Kampf liegende Machtblöcke und die Rolle, die gerade die Entwicklungshilfe in diesem Kampf um die Beherrschung der sog. „dritten Welt“ und damit im Kampf um die Weltherrschaft spielt. Unausgesprochen steht dieses Problem hinter der ganzen Enzyklika, aber aussprechen durfte der Papst es nicht, wenn er nicht gerade das, worum es ihm entscheidend geht, aufs Spiel setzen wollte. – Von oben, d. i. von den fortgeschrittenen, zur Entwicklungshilfe

fähigen und berufenen Ländern her gesehen ist die Welt *dreigeteilt*: die beiden Machtblöcke und die sog. „dritte Welt“; von unten her, d. i. von den unterentwickelten, auf Entwicklungshilfe angewiesenen Ländern her gesehen stellt die Welt sich *zweigeteilt* dar: arme und reiche Länder. Für seine Enzyklika macht der Papst sich diese letztere Sicht zu eigen. Selbstverständlich weiß er um die Dreiteilung; ohne mit Namen genannt zu werden spielt sie in seinen Überlegungen sogar eine beherrschende Rolle.

Weltfonds

In der Enzyklika wiederholt der Papst seinen bereits in Bombay gemachten und vom Generalsekretär der Vereinten Nationen sofort mit Eifer und Geschick aufgegriffenen Vorschlag eines „Weltfonds“ für Entwicklungshilfe, der speziell aus eingesparten Rüstungsausgaben – selbstverständlich *beider* Seiten! – gespeist werden soll. So wie er in Bombay und wiederum in der Enzyklika ausgesprochen ist, erscheint der Vorschlag schlechterdings *utopisch*; ich zweifle nicht, daß Paul VI. und U Thant sich darüber völlig im klaren sind. Aber eben diese Utopie ist die diplomatische Einkleidung, in der sowohl der Papst als auch der Generalsekretär der Vereinten Nationen das Thema, von dem letzten Endes die Erhaltung des Weltfriedens abhängt, den Supermächten nahebringen können. Aus einem Instrument des Kampfes zwischen der sog. „freien“ und der kommunistischen Welt um die von ihnen aus gesehen „dritte Welt“ und mittelbar um die Weltherrschaft soll die Entwicklungshilfe zu einem Instrument der Sicherung des Weltfriedens umgeschmiedet werden. Zu den politischen Motiven, die uns – beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland – veranlassen, Entwicklungshilfe zu treiben, zählt gewiß mit an erster Stelle die Erhaltung des Weltfriedens. Aber wie? Wir wollen die Entwicklungsländer durch die Hilfe, die wir ihnen leisten, von Verzweiflungstaten abhalten, durch die ein dritter Weltkrieg ausgelöst werden könnte, wollen sie insbesondere davon abhalten, sich dem kommunistischen Block in die Arme zu werfen, der sich vielleicht durch diesen Zuwachs an Land und Leuten ermutigt fühlen könnte, den dritten Weltkrieg vom Zaun zu brechen; auf kommunistischer Seite mag man allerdings der Meinung sein, in diesem Fall erübrige sich ein Krieg, weil ihr dann die Weltherrschaft ohne Kampf einfach als reife Frucht in den Schoß falle. Gleichviel welche dieser Meinungen zutrifft, auf jeden Fall spielt neben dem humanitär-ethischen und dem wirtschaftspolitischen Motiv die Erhaltung des Friedens oder – was im Ergebnis auf dasselbe hinausläuft – das Überleben eine entscheidende Rolle als Motiv für die Entwicklungshilfe. Daß auch die kommunistische Seite die Entwicklungshilfe, obwohl sie unvergleichlich geringere materielle Mittel dafür einsetzt, als Instrument des weltpolitischen Machtkampfes versteht und handhabt, wie auch daß viele Entwicklungsländer ihre Option für die „freie“ Welt oder den kommunistischen Block von der ihnen in Aussicht gestellten Entwicklungshilfe abhängig machen, ist bekannt.

So ist die Entwicklungshilfe denaturiert; sie wieder zu dem, was ihr Name besagt

und was sie von Hause aus ist und sein will, zurückzuführen, wäre ein Segen für die Menschheit. Das ist es, was der Papst sich zum Ziel gesetzt hat. Selbstverständlich ist auch bei ihm die humanitäre Ethik – zur christlichen Nächstenliebe erhoben – das erste Motiv, das auch im Text der Enzyklika so oft und so stark durchschlägt, daß Entwicklungshilfe immer wieder wie ein aus Barmherzigkeit von den reichen an die armen Länder gereichtes „Almosen“ erscheint. Wie jedoch schon eingangs dieses Aufsatzes ausgeführt, stellt die Entwicklung, zu der den zurückgebliebenen Ländern geholfen werden soll, in den Augen des Papstes sich dar als Teilhabe an der gesamt-menschheitlichen Entwicklung zur einen Menschheitsfamilie in *Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden*. Zur Zeit aber ist dieser Friede aufs äußerste gefährdet; nichts beweist das schlagender als das fieberhafte Wettrüsten. *Entwicklungshilfe statt Wettrüsten*; wäre das nicht die befreiende Lösung? Was ist einfacher als das: USA und UdSSR kürzen ihre Wehrhaushalte um gleich viele Milliarden Dollar und zahlen die so eingesparten Beträge in einen „Weltfonds“ ein? Dieser Fonds verwendet die eingezahlten Mittel für Entwicklungshilfe, die nun nicht mehr von der einen oder der anderen Seite dargeboten und – offen oder versteckt – mit politischen Bindungen verknüpft wird: nicht mehr bilaterale, nicht einmal mehr multilaterale, nein *universale* Entwicklungshilfe!

Die Entwicklungshilfe Schritt um Schritt aus ihrer Verstrickung nicht nur in den Machtkampf der beiden Übermächte, sondern in das ganze Getriebe politischer Eifersucht zu lösen, das ist ein zwar gewiß nicht leicht zu verwirklichendes, aber keineswegs utopisches, sondern durchaus realistisches Programm. Nach dem bekannten scholastischen Axiom „*primum in intentione est ultimum in executione*“ wird es jedoch genau den entgegengesetzten Verlauf nehmen müssen. Der Absicht, dem Willen nach, als *Ziel* steht die Beschränkung der Rüstungsausgaben, ja die möglichst vollständige Abrüstung am *Anfang*; in der Ausführung wird sie am *Ende* stehen. Die Entwicklungshilfe muß immer mehr auf die Schultern der heute schon maßgeblich daran beteiligten internationalen Institutionen übernommen werden, und an diesen Institutionen müssen die industriell fortgeschrittenen Staaten des Ostblocks sich mehr und mehr beteiligen (bis jetzt tun sie es nur in ganz und gar unzulänglichem Ausmaß). Die Entwicklungshilfe muß einen immer größeren Teil des wirtschaftlichen Potentials der fortgeschrittenen Länder in West und Ost an sich ziehen und sie so der Rüstung entziehen. Das bedeutet nicht bloß, wie man sich das so einfach vorzustellen pflegt, eine Auswechslung von Haushaltspositionen und Umleitung von Geldströmen; es bedeutet vielmehr einen tiefgreifenden Umbau der Wirtschaft der diese Hilfe leistenden, nicht minder aber auch der die Hilfe empfangenden Länder, ein Sich-aufeinander-zu-Bewegen der beiderseitigen wirtschaftlichen Strukturen zu wechselseitiger Ergänzung.

Entwicklungshilfe und Abrüstung gehören zusammen. Der Idee nach soll das Wett-rüsten abgestellt werden, um Mittel und Kräfte für die Entwicklungshilfe frei zu machen; in der Praxis wird die richtig verstandene und richtig betriebene Entwicklungshilfe das Wett-rüsten mehr und mehr entbehrlich und damit die heute dafür verwendeten Mittel und Kräfte *für sich verfügbar machen*.

Wen geht es an?

Stellen wir noch einmal die Frage nach den „Adressaten“. Sind es die Staaten einschließlich der internationalen Institutionen bis hinauf zu der noch nicht bestehenden, aber anzustrebenden Weltobrigkeit (78), oder sind es die einzelnen Menschen, *alle* Menschen ohne Ausnahme? Es kann kein Zweifel sein, daß diese Enzyklika sich vorzugsweise an die Staaten und ihre Regierungen wendet. Von den einzelnen wird verlangt, bereitwillig die Steuern zu zahlen, die der Staat erhebt, um seine Entwicklungshilfe zu finanzieren, und bereit zu sein, für Importgüter aus Entwicklungsländern ausreichende Preise zu zahlen (die vielfach, wie z. B. bei Kaffee, Tee, Tabak u. a. m., zum Leidwesen der Entwicklungsländer ansehnliche Anteile an Zoll und Verbrauchssteuern enthalten, die von den Entwicklungsländern als *ihnen* auferlegte Belastung empfunden werden). – Den in den Entwicklungsländern tätigen Unternehmern oder Repräsentanten von Unternehmen aus den fortgeschrittenen Ländern wird eingeschärft, sich nicht weniger ehrbar zu verhalten, als sie es in ihren Heimatländern zu tun pflegen oder es dort von ihnen erwartet wird. – Namentlich junge Menschen werden aufgerufen zu dem, was international „technical assistance“ (71 ff.) genannt wird; sie reicht von der Tätigkeit als „Berater“ von Regierungsstellen der Entwicklungsländer bis zu den „Entwicklungshelfern“ unseres Sprachgebrauchs, die als Meister, Vorarbeiter oder Facharbeiter praktische Anleitung zu Verrichtungen und Fertigkeiten geben, die im Entwicklungsland noch unbekannt sind (74). – An die einzelnen richtet sich auch die Aufforderung zu „gastlichem“ Verhalten gegenüber den bei uns weilenden Studenten aus Entwicklungsländern (67/68) wie auch gegenüber den bei uns „zu Gast“ weilenden Fremdarbeitern (69). – Unerwähnt bleiben die für den wirtschaftlichen Aufbau der Entwicklungsländer so wichtigen „Direktinvestitionen“: Unternehmen der fortgeschrittenen Länder errichten Zweigbetriebe oder Tochterunternehmen im Entwicklungsland; diese arbeiten meist erfolgreicher als Unternehmen, die vom Entwicklungsland selbst oder von dessen Staatsangehörigen ins Leben gerufen werden, denen es aber an der nötigen Erfahrung und an qualifizierten Kräften gebricht. – Ohne allzu stark zu verallgemeinern kann man wohl sagen: in den konkreten Vorschlägen und Anregungen der Enzyklika kommt die private Initiative zu kurz; in allgemeinen Wendungen wird natürlich zu ihr ermuntert.

Programmierung

Der die ganze Enzyklika beherrschende Gedanke einer Entwicklung auf das Ziel einer solidarischen Menschheit hin legt es nahe, die Entwicklungshilfe zu *programmieren* (33 ff., 50); schon damit allein ergibt sich ein starker, ja überwiegender Anteil des Staates an der Entwicklungshilfe. In sozialdemokratischen Kreisen herrscht helle Begeisterung über diese Programmierungsfreudigkeit der Enzyklika; m. E. sollte man

diese aber nicht überschätzen. Soweit man überhaupt von einer der Enzyklika zugrunde liegenden wirtschaftspolitischen Konzeption sprechen kann, ist diese gewiß weder paläo- noch neo-liberal, am allerwenigsten in dem Sinn, wie die Wirtschaftspolitik der letzten Jahre bei uns das *laisser-faire* neoliberal aufzuwerten versucht hat. Auf keinen Fall aber hat die Enzyklika eine Schlagseite zu technokratischer Programmierung; eine solche wird sogar ausdrücklich abgelehnt (33/34). Immerhin aber spielen Programme und Programmierung in der Enzyklika eine uns ungewohnte Rolle. Den Entwurfsverfassern schweben offenbar Vorstellungen der französischen „*planification*“ vor Augen einschließlich der starken, bestimmt nicht unproblematischen Beteiligung der „*corps intermédiaires*“ an ihr; auch ein Teil des Vokabulars ist von dort entlehnt. Genauere Angaben darüber, *was* nun programmiert werden und *wem* dies obliegen soll, werden nicht gemacht. Zweifellos werden die Entwicklungshilfe leistenden Staaten und Institutionen diese *ihre* Hilfe zu programmieren haben, was übrigens ohnehin geschieht. Darüber hinaus aber sollten sie sich untereinander über ihre Absichten verständigen. Aber auch die Entwicklungsländer sollten jeweils ihre eigene Entwicklung programmieren und ihre Programme aufeinander abstimmen. Im Sinn dessen, was die Enzyklika erstrebt, liegt es aber wohl, daß Geber *und* Empfänger von Entwicklungshilfe *gemeinsam* planen, wie die einen helfen und die anderen die Hilfe nutzen wollen. Immer aber werden die Programme flexibel zu halten sein, um sie ständig den sich wandelnden Gegebenheiten und Bedürfnissen anzupassen. – Es hieße bestimmt die Enzyklika mißverstehen, wollte man aus ihr eine Rezeptur der Entwicklungshilfe herauslesen. Man wird ihr sehr viel mehr gerecht, wenn man ihre ins Konkrete gehenden Ausführungen als Veranschaulichung dafür nimmt, wie man es wohl machen *könnte*, aber nicht als Modell, wie man es machen *soll*.

Sehr zu bedauern ist, daß einige Mißverständlichkeiten der Enzyklika die öffentliche Aufmerksamkeit in so hohem Grad auf sich gezogen haben; es ist dringend notwendig, sie wieder auf das zurückzulenken, um dessentwillen die Enzyklika ergangen ist: den Mißmut, die Verdrossenheit und die Enttäuschung, die sich eingeschlichen haben und die Bereitschaft zur Entwicklungshilfe ernstlich gefährden, um jeden Preis zu überwinden, die Entwicklungshilfe nicht abzubauen, sondern zu verstärken und – darauf kommt es entscheidend an – sie im Geist dieses päpstlichen Dokumentes zu betreiben auf das gesamtgesellschaftliche *Ziel* hin, das der Papst uns vor Augen stellt.

Der Heilige Stuhl und Polen während der Kriegsjahre

Nach den Briefen Pius' XII. an die deutschen Bischöfe aus den Kriegsjahren 1939–1945¹ erscheint jetzt in der Reihe der Akten des Päpstlichen Staatssekretariats zur Geschichte des zweiten Weltkriegs ein umfangreicher Band mit Dokumenten, die die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der polnischen Kirche sowie den Diözesen der baltischen Länder betreffen². Er enthält über 600 Stücke, die jeweils in der Originalsprache – zumeist lateinisch oder italienisch, seltener deutsch oder französisch – wiedergegeben werden, während der übrige Text (Einleitung, Anmerkungen, Register) entsprechend der Anlage der ganzen Reihe in französischer Sprache geschrieben ist. Vier Kartenbeilagen und mehrere Faksimiliewiedergaben gewichtiger Dokumente helfen dem Leser.

Verantwortung und Schuld der Deutschen

Der Band geht uns Deutsche kaum weniger an als die Angehörigen der im Titel genannten Völker, ja, man wird ihn als Deutscher mit tiefer Beschämung zur Hand nehmen. Diese Texte zeigen Stationen des fast sechs Jahre dauernden Kreuzwegs der polnischen Kirche. Die Ereignisse, für die Deutschland verantwortlich ist, liegen noch keine drei Jahrzehnte zurück. Der Bischof von Włocławek, Radoński, der sich damals in England aufhielt, schrieb im September 1942 an Kardinalstaatssekretär Maglione: „Jetzt aber haben ein abgrundtiefer See unschuldig vergossenen Blutes und unerhörte Verbrechen, die tagtäglich begangen werden, Polen und Deutsche auf Jahrhunderte hinaus voneinander getrennt“ (Nr. 410, S. 634). Mit dieser Feststellung hat sich der Bischof keiner Übertreibung schuldig gemacht, und man möchte hoffen, daß seine Voraussage auch schon nach Ablauf nur eines Vierteljahrhunderts nicht mehr zuträfe.

Die Vernichtungspolitik der deutschen Verwaltungsstellen läßt sich mit dem Hinweis auf polnischen Nationalismus und Spannungen zwischen den Völkern jenes Raumes nicht entschuldigen. Daß es solche Spannungen gab, und zwar in mehrfachen Überkreuzungen, wird auch aus dieser Dokumentensammlung ersichtlich, obgleich sie ausschließlich das religiöse Leben berücksichtigt. So hören wir von Schwierigkeiten

¹ Vgl. B. Schneider, Pius XII. an die deutschen Bischöfe, in dieser Zschr. 177 (1966) 252–266.

² Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. 3: Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939–1945 (Città del Vaticano 1967) 1^{re} partie: 1939–1941; 2^{me} partie: 1942–1945. XXXII, 963 S. (durchlaufende Seitenzählung) mit 4 Karten u. 14 Faksimiles.

und einseitigen Lösungen in gemischtsprachigen Pfarreien wegen der Sprache im Gottesdienst³. Dann herrschten nicht minder starke Spannungen zwischen den Polen des lateinischen Ritus und den unierten Ukrainern oder Ruthenen des slawischen Ritus, Spannungen, bei denen es auch nicht an ungerechtfertigten und übertriebenen Maßnahmen fehlte.

Schließlich kommt noch der polnisch-litauische Streit mit dem Zankapfel Wilna hinzu, der mit der Angliederung Wilnas an Litauen nach dem Polenfeldzug und mit der Ernennung des litauischen Weihbischofs Reiny's zum Koadjutor des polnischen Erzbischofs Jalbrzykowski seinen Höhepunkt erreicht⁴. Beide Parteien sind darauf bedacht, beim Heiligen Stuhl möglichst oft wegen nationalistischer Exzesse der Gegenpartei zu protestieren⁵. Das ganze Leid einer gemischtsprachigen Bevölkerung wird hier deutlich, wenn sich Politik und nationalistische Propaganda einmal der Situation bemächtigt haben. Man wird sich nicht des Eindrucks erwehren können, daß sich hierbei die polnische Bevölkerung und auch der polnische Klerus mehr exponierten. Wenn Ende 1939 in einer Kirche Wilnas die polnische Nationalhymne gesungen wird, wenn der Erzbischof von Wilna das in Litauen vorgeschriebene Gebet für die Republik und ihren Präsidenten verhindert (Nr. 72, S. 157), oder wenn man am Gebet für Polen und an der Anrufung „Regina Poloniae“ in der Lauretanischen Litanei festhalten möchte⁶, dann sind das an sich nebensächliche, aber doch bezeichnende Einzelfälle für eine ausgeprägt nationalistische Mentalität.

Indessen lassen sich Spannungen dieser Art mit der vom deutschen Regime geplanten Vernichtung überhaupt nicht vergleichen. Auch als Deutscher wird man dem Krakauer Erzbischof Sapieha zustimmen, wenn dieser einmal den Versuch einer Rechtfertigung deutscher Maßnahmen mit scheinbaren Parallelfällen aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg entschieden und entrüstet zurückweist⁷. Damals handelte es sich nur um (wenn auch häufige) Einzelfälle; jetzt ging es um ein systematisches Vernichtungsprogramm.

Bolschewistisches und nationalsozialistisches Regime

Gewiß trägt an den Leiden des polnischen Volkes nicht ausschließlich die deutsche Verwaltung die Schuld. In nicht geringem Ausmaß sind sie dem stalinistischen Bolschewismus zur Last zu legen, wie auch die hier vorgelegten Dokumente zeigen. Man darf aber nicht vergessen, daß die Russen nur dank der Initiative der deutschen Re-

³ Vgl. hierzu Actes et Documents I 186, 204 f., 212 f.

⁴ Vgl. die Proteste des polnischen Botschafters beim Hl. Stuhl: Nr. 185 (S. 282) und Nr. 189 (S. 285 f.).

⁵ Z. B. von seiten Litauens Nr. 61 (S. 142), Nr. 72 (S. 157).

⁶ Siehe Nr. 78 (S. 167). Später werden von den Polen dem litauischen Koadjutor Behinderungen des Gottesdienstes vorgeworfen; vgl. Nr. 515 (805 f.); Nr. 543 (S. 837–843); hier findet sich (S. 842) die etwas spitze Bemerkung des Litauers Reiny's: „Märtyrer der Nation sind nicht auch damit schon Märtyrer Christi“ (martyres nationales non eo ipso martyres Christi sunt); Nr. 556 (S. 856–859).

⁷ Siehe den Bericht des Berliner Nuntius vom 2. Sept. 1941: Nr. 300 (S. 446 f.).

gierung 1939 so weit nach Westen vorstoßen konnten, wodurch die Verantwortung auf Deutschland zurückfällt. Das nationalsozialistische Regime erscheint bei einem Vergleich mit dem bolschewistischen in einem fast noch ungünstigeren Licht. Ostpolen, das auf Grund des deutsch-russischen Vertrags vom August 1939 nach dem Polenfeldzug Rußland zugeteilt war, wurde zu Beginn des Rußlandkrieges 1941 von den Deutschen besetzt. Die Bevölkerung lernte dort nacheinander beide Formen der Diktatur kennen.

Der ruthenische Erzbischof von Lemberg, Szeptycky, aus altem polnischen Adel stammend und damals schon über vierzig Jahre Bischof in der Westukraine, dessen Seeleneifer und Bekennermut höchste Bewunderung verdienen, ist ein unverdächtig und glaubwürdiger Zeuge. Seine in vollendetem Französisch geschriebenen Berichte nach Rom, die er zuerst durch die Vermittlung deutscher Offiziere, dann aber auf abenteuerlichen Wegen durch einen Boten über die Karpathen nach Ungarn und von dort in den Vatikan gelangen lassen konnte, geben ein erschütterndes Bild der Lage unter beiden Herrschaftsformen. Ende 1939, nach den ersten Wochen russischer Besetzung, schreibt er:

„Wenn man dieses Regime in Friedenszeiten beobachtet – die Russen kamen ja auf friedlichem Weg hierher –, kann man verstehen, wie es in Spanien zur Zeit des Bürgerkriegs gewesen sein mag. Ein System, von dem einfachhin alles, was Nächstenliebe oder auch nur Wohlwollen für die Armen wäre, absolut ausgeschlossen ist. Alles, was von den Behörden kommt, scheint nur das eine Ziel zu haben: zu quälen, zu vernichten, zu zerstören . . . Man kann dieses Regime nicht anders erklären als durch eine satanische Massenbesessenheit.“⁸

Seitenweise werden dann Einzelheiten über Unrecht und Grausamkeit der Bolschewisten berichtet, unter anderem auch über die Anwendung von Drogen in bolschewistischen Gefängnissen (S. 171). Zum Schluß unterbreitet der Erzbischof den überraschenden Vorschlag, der Papst solle die kirchlichen Orden auffordern, über Rußland den Exorzismus auszusprechen. „Der Exorzismus der Kirche ist nicht an den Raum gebunden und kann auch aus der Ferne ausgesprochen werden.“ Gerade dieser Vorschlag zeigt, wie sehr der Schreiber des Briefes von jener „Massenbesessenheit“ überzeugt war (S. 173).

Derselbe Erzbischof Szeptycky schreibt dann Ende August 1942, nachdem er also ein Jahr lang die deutsche Verwaltung in den Ostgebieten hatte beobachten können:

„Durch das deutsche Heer vom bolschewistischen Joch befreit, hatten wir eine gewisse Erleichterung verspürt, die allerdings nur einen oder zwei Monate andauerte. Allmählich hat dann die Verwaltung ein Regime des Schreckens und einer unglaublichen Kor-

⁸ Nr. 79 (S. 169, 172). Ähnlich schreibt Bischof Chomyszyn von Stanislawów im August 1941: „Was der Bolschewismus wirklich ist, läßt sich nicht mit Worten sagen. Nur in persönlicher Erfahrung kann man dieses grausame System kennenlernen. Die Bolschewisten sind wie wilde Tiere und wie vom Teufel besessen“ (Nr. 289, S. 424).

ruption aufgebaut, das von Tag zu Tag lastender und direkt unerträglich wird. Heute ist das ganze Land übereinstimmend der Meinung, daß das deutsche Regime schlecht ist, geradezu diabolisch, vielleicht um einen Grad kultivierter als das bolschewistische Regime. Seit wenigstens einem Jahr vergeht kein Tag, an dem nicht die schrecklichsten Verbrechen begangen werden: Mord, Raub, Plünderung, Enteignung, Unterschlagung. Die Juden sind dabei die ersten Opfer. Die Zahl der umgebrachten Juden hat in unserem kleinen Land sicher 200 000 überschritten . . . Um es kurz zu sagen: es ist, wie wenn eine Bande Wahnsinniger oder ein Rudel Wölfe sich auf dieses arme Volk gestürzt hätte . . . Es ist vorauszusehen, daß die Schreckensherrschaft noch zunehmen wird und daß sie sich mit noch viel größerer Heftigkeit gegen die ukrainischen und polnischen Christen wendet. Denn die Henker, die sich an den Mord der Juden und tausender unschuldiger Menschen gewöhnt haben, sind nun gewohnt, Blut fließen zu sehen und sind selber blutrünstig geworden“ (Nr. 406, S. 625, 626, 628).

Der Bericht umfaßt fast fünf Druckseiten. Die Gleichsetzung zwischen bolschewistischem und nationalsozialistischem Regime – beide werden als diabolisch oder nur durch Besessenheit zu erklären bezeichnet – ist für beide ein vernichtendes Urteil. Erzbischof Szeptyckyj selbst mußte zwei Jahre später wiederum die bolschewistische Verfolgung erfahren, und sein Amtsnachfolger, der heute in Rom lebende Kardinal Slipyi, hatte dann jahrelang russische Haft zu erdulden.

Während Ostpolen nach dem Polenfeldzug 1939 unter russische Herrschaft kam, wurde der weitaus größere Teil des unglücklichen Landes deutscher Verwaltung unterstellt. Dabei wurden die an Deutschland angrenzenden Gebiete dem Reich angegliedert (Reichsgau Danzig-Westpreußen; Regierungsbezirk Zichenau, der an Ostpreußen angeschlossen wurde; ehemals oberschlesische Gebiete kamen zum Gau Oberschlesien; Reichsgau Wartheland), wobei jedoch der Reichsgau Wartheland unter Gauleiter Greiser, der über besondere Vollmachten verfügte, eine administrative Sonderstellung einnahm. Die übrigen Teile Polens wurden unter der Bezeichnung „Generalgouvernement“ zusammengefaßt und behielten eine gewisse Selbständigkeit, natürlich unter deutscher Leitung.

Ungeachtet der verschiedenen Zuständigkeiten begann überall der Kampf gegen die katholische Kirche und vor allem gegen den Klerus. Nirgendwo in den deutschen Besatzungsgebieten wurde dieser Kampf so unbarmherzig und rücksichtslos durchgeführt wie in Polen. Während der Primas von Polen, Kardinal Hlond, und einige andere Bischöfe am Ende des Polenkrieges mit der Regierung außer Landes gegangen waren, wurden die meisten im Land verbliebenen Bischöfe entweder verhaftet (zwei starben im Konzentrationslager⁹) oder interniert. Ein großer Teil des Diözesan- und Ordensklerus wurde ausgewiesen oder verhaftet, wobei die Zahlen ohne ersichtlichen Grund nach den einzelnen Landesteilen variieren. Die Zahl der erschossenen oder in Konzentrationslagern ums Leben gekommenen Priester ist auf ungefähr 3000 anzusetzen.

⁹ Michael Kozal, Weihbischof von Wloclawek, gest. 26. Januar 1943 in Dachau, und Ladislaus Goral, Weihbischof von Lublin, gest. Ende Dezember 1944 oder Anfang Januar 1945 in Oranienburg-Sachsenhausen; vgl. S. 898 Anm. 3.

Schwierigkeiten der Nachrichtenbeschaffung

Nur unter besonderen Schwierigkeiten vermochte der Heilige Stuhl zuverlässige Nachrichten aus dem besetzten Land zu erhalten. Nach dem Ausweis des Dokumentenbandes wachsen die Schwierigkeiten mit dem Fortgang des Krieges, bis etwa Ende 1943 / Anfang 1944 praktisch alle Verbindungen abbrechen. Auch wurden die Schwierigkeiten um so größer, je weiter östlich die einzelnen Gebiete lagen.

Die unter russischer Herrschaft stehenden Gebiete konnten sich nur durch Boten, die unter Einsatz ihres Lebens Briefe beförderten, mit Rom verständigen, es sei denn, daß in einzelnen Fällen deutsche Dienststellen die Weiterleitung übernahmen, soweit sie sich anfangs noch in diesen Grenzgebieten aufhielten¹⁰. Für die unter deutscher Verwaltung stehenden Gebiete war zunächst die Berliner Nuntiatur die Sammelstelle für Nachrichten. 1940 gab es noch eine offizielle Möglichkeit, die Verbindung aufzunehmen, als Nuntiaterrat Carlo Colli, selber zuvor sieben Jahre an der polnischen Nuntiatur tätig, zweimal nach Warschau reisen konnte, um das Archiv der dortigen Nuntiatur, seiner ehemaligen Dienststelle, zu übernehmen. Dabei gelang es ihm, eine Reihe wertvoller Informationen einzuholen¹¹. Er mußte allerdings auf die bereits vorgesehene Ernennung zum Nuntius in Litauen verzichten, da der Berliner Nuntiatur seine persönliche Kenntnis Polens allzu wichtig erschien (Nr. 88, S. 186). Er starb als Nuntiaterrat kurz nach dem Krieg in Deutschland. Daneben gab es eine ganze Reihe geheimer Verbindungswege zwischen Polen und der Nuntiatur. Allerdings wurden diese Möglichkeiten im Lauf der Zeit mehr und mehr eingeschränkt, und es konnte auch nicht vermieden werden, daß einige Schriftstücke in unrechte Hände kamen (S. 496, Anm. 1). So zeigen gerade die Dokumente über Polen und die baltischen Staaten, wie unersetzbar die Berliner Nuntiatur als Postverteilungsstelle für ganz Mitteleuropa war.

Eine weitere Möglichkeit der Information und des sicheren Postverkehrs bot sich durch Italiener, die dienstlich in dem von den Deutschen besetzten Polen zu tun hatten. Es waren Diplomaten, Industrielle oder – nach dem Beginn des Rußlandfeldzugs – Feldgeistliche, vor allem Kapläne, die als Begleiter italienischer Lazarettzüge zum Rücktransport italienischer Verwundeter in den Osten fuhren. Das vielleicht wichtigste Beispiel für die Information durch Diplomaten ist die Privataudienz des ehemaligen italienischen Generalkonsuls in Warschau bei Pius XII. am 11. Mai 1940. Der Papst selbst schrieb anschließend einen kurzen Bericht über das Gehörte: „Er (der Generalkonsul) betonte – und hierin stimmte seine Gattin völlig überein –, daß es unmöglich ist, sich eine Vorstellung von der Grausamkeit und von dem Sadismus zu machen, mit denen die Deutschen – oder besser gesagt: die Gestapo, kommandiert von Himmler, dem eigentlichen Verbrecher, und aus verkommenen Subjekten zu-

¹⁰ Z. B. Nr. 79 (vgl. Postscriptum S. 173); Nr. 217 (S. 318), Nr. 219 (S. 321) wird jeweils die Antwort über die deutsche Gesandtschaft in Estland erbeten.

¹¹ Erste Reise Collis nach Warschau Mitte Oktober 1939, vgl. Nr. 33 (S. 103–109); zweite Reise im Februar 1940; vgl. Nr. 123 (S. 226 f.).

sammengesetzt¹² – das polnische Volk zu Tode quälen und es völlig auszurotten versuchen“ (Nr. 137, S. 240 f.). Die eigenhändige Aufzeichnung des Papstes, die die Namen des Generalkonsuls, seiner Frau sowie anderer Gewährsleute enthielt, wurde besonders aufbewahrt. Als bei der Besetzung Roms durch die deutschen Truppen im September 1943 die Gefahr bestand, daß die Grenzen des Vatikans nicht respektiert würden, wurden die Namen aus dem Blatt herausgeschnitten. Nach dem Abzug der Deutschen ersetzte Msgr. Tardini auf dem Schriftstück die fehlenden Namen: ein Hinweis, wie diese Information durch vier Jahre beachtet wurde.

Zwei Tage nach jener Audienz empfing Pius XII. den italienischen Botschafter beim Hl. Stuhl, Alfieri, der nach Berlin versetzt war, in Abschiedsaudienz. In der dramatischen Unterredung warf der Papst der italienischen Regierung vor, sie sei mitschuldig an den Greueln in Polen, weil sie Deutschland einfachhin gewähren lasse, und er fügte bei, der Heilige Stuhl selbst würde protestieren, wenn nicht durch einen solchen Protest das Schicksal jener unglücklichen Menschen nur noch mehr verschlimmert würde¹³. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Information durch den Generalkonsul und der Vorwurf des Papstes in innerem Zusammenhang stehen.

Der andere Beförderungsweg – durch italienische Feldgeistliche – sei am Beispiel eines Briefes des Krakauer Erzbischofs Sapieha illustriert. Ende Februar 1942 hatte der Erzbischof einen ausführlichen, offenen Bericht über die Lage der Kirche in Polen geschrieben. Dort heißt es:

„Unsere Lage ist fürwahr äußerst tragisch; wir sind fast aller elementarsten Rechte beraubt und der Willkür von Menschen, die zum größten Teil jeglichen menschlichen Mitgefühls bar sind, ausgesetzt. Wir leben unter einem beständigen, entsetzlichen Terror und in der Gefahr, im Fall einer Deportation oder einer Haft in einem der sogenannten Konzentrationslager, aus denen nur wenige lebend zurückkommen, alles zu verlieren. In diesen Lagern werden Tausende und Abertausende unserer besten Landsleute gefangengehalten, und zwar ohne Prozeß und ohne irgendwelche Schuld. Unter ihnen sind sehr viele aus dem Welt- und Ordensklerus. Auf Grund der geltenden Verordnungen fehlt es am Lebensnotwendigen; was an Nahrungsmitteln zugewiesen wird, ist völlig unzureichend. Dazu kommt jetzt noch die Typhusepidemie, die sich wegen des Mangels an Medikamenten immer stärker ausbreitet“ (Nr. 357, S. 539).

Erzbischof Sapieha hatte diesen Brief dem Kaplan eines Lazarettzugs des Malteserordens zur Beförderung nach Rom übergeben. Aber am darauffolgenden Tag ließ Sapieha den Geistlichen durch einen Vertrauensmann auffordern, er solle sofort den Brief verbrennen; fiel der Brief in die Hände der Deutschen, würden alle Bischöfe und viele andere Polen erschossen. Der Feldgeistliche kam dem Auftrag nach, schrieb aber zuvor den Brief ab und überbrachte die Abschrift mit einem genauen Bericht über den Vorfall dem Vatikan. Kurz vorher hatte der Erzbischof hilflos mitansehen müs-

¹² Auch sonst wird nicht selten der Unterschied zwischen der Wehrmacht und der SS betont; vgl. z. B. Nr. 96 (S. 195), Nr. 355 (S. 533).

¹³ Siehe den Bericht über diese Audienz in: Actes et Documents I 454 f.

sen, wie die Gestapo seine beiden Sekretäre verhaftete und ins Konzentrationslager brachte. So läßt sich seine Besorgnis wegen des in ungemein scharfen Worten formulierten Briefes durchaus verstehen.

Gerüchte und Falschmeldungen

Die Informations- und Kommunikationsschwierigkeiten wurden noch durch Gerüchte und durch bewußte Falschmeldungen vermehrt. Keine Stellung und kein Amt bot dagegen wirksamen Schutz. So gab Kardinalprimas Hlond während des Polenfeldzugs in allem Ernst die Information weiter, die in Polen abgeschossenen Flugzeuge seien meist von Hitlerjungen und Mädchen des BDM besetzt gewesen; „wenn sie mit dem Leben davorkamen, erschienen sie wie alkoholisiert; zuerst dachte man an Alkoholmißbrauch. Dann stellte sich heraus, daß die jungen Leute Heroininjektionen erhalten hatten“ (Nr. 13, S. 79). Im Mai 1940 wurde dem Vatikan berichtet: „Das schlimmste Unrecht, das die Deutschen den jungen Polen antun, die zu Zwangsarbeit nach Deutschland gebracht werden, ist die Sterilisierung der Mädchen und der jungen Männer, die sich nicht als volksdeutsch erklären. Dagegen kehren die Mädchen, die sich als volksdeutsch gemeldet haben, schwanger aus Deutschland zurück. Es ist ihnen in Deutschland weder erlaubt sich gegen einen Deutschen zur Wehr zu setzen, noch dürfen sie einen Eingriff vornehmen lassen“ (Nr. 142, S. 246). Ein anderes Mal wird ein Bischof fälschlich als tot gemeldet (S. 898, Anm. 3). Im September 1942 gibt der damals in England lebende Bischof Radoński neben vielen sachlich richtigen Informationen auch die Nachricht weiter, Klosterfrauen würden vergewaltigt (Nr. 410, S. 635). Öfter läßt sich aus den Dokumenten nachweisen, wie Einzelfälle verallgemeinert oder völlig unrichtige Informationen verbreitet wurden.

Besonders berühmt gewordene Beispiele beabsichtigter Fehlmeldungen sind der angebliche Brief Stalins an den Papst, in dem der russische Diktator Religionsfreiheit versprochen haben soll, und die im Sommer 1941 „entdeckten“ dreißig Punkte des Programms für eine deutsche Nationalkirche. Der „Stalinbrief“ wurde im Frühjahr 1942 von einer italienischen Nachrichtenagentur verbreitet, vermutlich um den Papst zu kompromittieren. Die Alliierten nahmen indessen die Nachricht ernst und suchten damit die veränderte Einstellung Stalins zur Kirche zu beweisen (Nr. 375, S. 566 Anm. 2). Auch das Nationalkirchenprogramm wurde so ernst genommen, daß Präsident Roosevelt am 28. Oktober 1941 in einer Rundfunkrede ausführlich davon sprach. In Wirklichkeit handelte es sich um eine erstmals 1930 kolportierte Idee eines völlig unbedeutenden Phantasten, die in den Kriegsjahren bewußt hervorgezogen wurde (S. 34 f.). Die deutsche Propaganda fand denn auch den gewünschten Erfolg, da die Alliierten das Gerücht als bare Wahrheit aufgenommen hatten. Mit solchen Tricks der Propagandakriegsführung mußte man damals rechnen. In der Fülle der unkontrollierbaren Informationen das Richtige und Stichhaltige zu finden, war bei der Schwierigkeit der Nachrichtenbeschaffung keine leichte Aufgabe.

Schon während des Krieges wurde behauptet – die Behauptung wurde nach dem Krieg öfters wiederholt, zuletzt noch in einem in der DDR erschienenen Werk, das sich als wissenschaftliche Untersuchung darbietet¹⁴ –, Hitler habe vor Beginn des Rußlandfeldzugs dem Vatikan zugesichert, er werde die seelsorgliche Tätigkeit der Kirche in Rußland voll unterstützen, wenn der Heilige Stuhl den Feldzug als einen Kreuzzug billige. Die Wirklichkeit war ganz anders. Wie sich die deutschen Verwaltungsstellen gegenüber den Katholiken in den Ostgebieten verhielten, geht aus den Dokumenten deutlich hervor. Schon im März 1942 hatte der Kardinalstaatssekretär erklärt: „Zu dieser Frage möchte ich betonen, daß weder vor noch nach dem Beginn des deutsch-russischen Krieges irgendeine Absprache zwischen dem Reichskanzler und dem Heiligen Stuhl erfolgt ist über die seelsorgliche Betreuung der Gläubigen in den eventuell von den Russen zu räumenden Gebieten“ (S. 27 f.).

Der Vorwurf des Schweigens

Die Dokumentensammlung ruft die zum guten Teil bereits vergessene Tatsache in Erinnerung, daß die nach dem Tod Pius' XII. erhobenen Vorwürfe – er habe passiv geschwiegen, sei untätig geblieben oder habe gar mit dem nationalsozialistischen Regime sympathisiert – nur die Vorwürfe wiederholten, die interessierte Kreise während des Krieges gegen die Haltung des Heiligen Stuhls in der Polenfrage immer wieder vorbrachten. Von Kriegsbeginn an forderten vor allem exilpolnische Wortführer oftmals eine öffentliche Verurteilung und einen lautstarken Protest des Papstes gegen das Vorgehen der Deutschen, und man vertrat die Ansicht, daß sich damit die Situation zum Besseren ändern würde. Nicht nur Politiker, auch im Exil lebende Bischöfe machten sich zu Sprechern dieser Auffassung. Bischof Radoński zum Beispiel warf dem Vatikan vor, er habe sich von Deutschland gleichsam kaufen lassen:

„Es schmerzt mich zu sehen, wie sich die Herzen der Gläubigen mehr und mehr vom Stellvertreter Christi abwenden. Man sagt: die Kirchen werden entweiht oder geschlossen, die Gläubigen werden dezimiert, der Gottesdienst hat weithin aufgehört, Bischöfe werden vertrieben, Hunderte von Priestern werden umgebracht oder eingekerkert, Klosterfrauen werden vergewaltigt [ein Beispiel einer Fehlinformation], fast täglich werden unschuldige Geiseln vor den Augen von Kindern getötet, die Bevölkerung, alles Lebensnotwendigen beraubt, stirbt vor Hunger – und der Papst schweigt, als ob er sich nicht um seine Herde kümmern würde“ (Nr. 410, S. 634 f.).

Dieser Vorwurf des Schweigens kehrt in den Dokumenten in vielfach abgewandelter, aber inhaltlich gleicher Form häufig wieder¹⁵.

¹⁴ H. Mohr, *Katholische Orden und deutscher Imperialismus* (Berlin 1965) 164.

¹⁵ Vgl. z. B. Nr. 253 (S. 373) und Nr. 287 (S. 420). Kardinal Hlond schreibt: „Und ich bin doch in Angst und Zweifel, ob es wirklich der Wille Gottes ist, daß man diese Ungeheuerlichkeiten weiterhin mit dem Schleier eines tiefen Stillschweigens bedeckt“ (Nr. 264, S. 387).

Drohende Vergeltungsmaßnahmen

Aber gleichzeitig erreichten den Heiligen Stuhl sichere Nachrichten über Vergeltungsmaßnahmen, die durch Proteste ausgelöst waren. Im Gegensatz zu den Vorwürfen stammten diese Informationen aus dem Land selbst, waren also wirklichkeitsnäher und konnten deshalb nicht übergangen werden. Schon im Januar 1940 kam eine erste Warnung. In einem Bericht über die erste Terrorwelle nach dem Polenfeldzug schreibt der Bischof von Danzig, der auch die Nachbardiözese Kulm (Chelmno) zu verwalten hatte:

„Dieses Wüten dauerte in der Hauptsache von Ende Oktober bis Ende November [1939]. Die Gestapo hat mir auf eine Anfrage hin gesagt, Kardinal Hlond [der sich damals in Rom aufhielt] hätte in einer Rede im Vatikanischen Sender die polnische Bevölkerung zum Widerstand aufgerufen und dem hätte sie, die Gestapo, vorbeugen müssen. Es ist Tatsache, daß diese Rede den Katholiken immer wieder vorgehalten wird. Man sagt: Kardinal Hlond hätte gesagt: Das polnische Volk solle sich um seine Priester und Lehrer scharen. Daraufhin sind unzählige Geistliche und Lehrer entweder verhaftet worden, erschossen worden, auf furchtbarste Art zu Tode gequält worden oder auch nach dem weiten Osten verschickt worden“ (Nr. 96, S. 195).

In ähnlicher Weise wendet man sich aus dem von den Russen besetzten Litauen wegen Sendungen des Vatikansenders an den Vatikan¹⁶.

Nachdem im August 1940 der englische Kardinal Hinsley in London eine scharfe Rede gegen Deutschland gehalten hatte, berichtet der Berliner Nuntius, er habe mit einer Vorsprache zugunsten eines inhaftierten polnischen Bischofs nichts erreichen können. „Offensichtlich hat man angeordnet“, schreibt Orsenigo, „daß wir die Rede von Herrn Kardinal Hinsley zu bezahlen haben“ (Nr. 190, S. 286). 1942 wies der Heilige Stuhl energisch die wiederholte Forderung der deutschen Regierung, vor Besetzung von verwaisten Bischofssitzen in den besetzten Gebieten gehört zu werden, endgültig zurück, um auch nicht indirekt durch ein solches Zugeständnis die deutschen Annexionen anzuerkennen. Als Gegenmaßnahme erklärte die Reichsregierung, sie erkenne dem Nuntius in Berlin nur mehr eine Zuständigkeit für das Gebiet des Altreichs zu und nehme deshalb keine Demarche zugunsten anderer Gebiete mehr entgegen (Nr. 390, S. 596–598).

Wie sich diese Repressalie auswirkte, wird aus einem Bericht des Nuntius vom Juli 1942 deutlich. Er war vom Vatikan beauftragt worden, zugunsten mehrerer inhaftierter und zum Tode verurteilter Laien und Geistlichen aus Frankreich und Polen zu intervenieren. Er kann aber nur mehr mitteilen, „daß keinerlei Gnadengesuch zugun-

¹⁶ Weihbischof Brizgys von Kaunas: „Zum wiederholten Male bitte ich . . . Radio Vatikan anzuweisen, daß der litauische Sprecher keine ‚Nachrichten‘ über Litauen bringt . . . Wir erwarten Nachrichten über die katholische Welt oder eine Erklärung des Katechismus . . . Was bei uns geschieht, das wissen wir selbst“ (Nr. 241, S. 358).

sten der mir vom Staatssekretariat bezeichneten Personen . . . mehr entgegenommen werde“ (Nr. 399, S. 615 f.).

Das deutlichste Argument für die Berechtigung des erzwungenen Schweigens des Heiligen Stuhles gibt wiederum der Krakauer Erzbischof Sapieha. Während der exilierte Bischof Radoński öffentliche Proteste forderte und die Nachricht weitergab, der Heilige Stuhl habe sich gleichsam von den Deutschen kaufen lassen (Nr. 410, S. 636), schreibt der in Polen selbst lebende Oberhirte, der die wirkliche Lage wohl am besten abzuschätzen wußte:

„Wir bedauern sehr, die Briefe Eurer Heiligkeit nicht unseren Gläubigen bekanntgeben zu können; aber dies würde nur den Vorwand zu neuen Verfolgungen abgeben, und wir haben bereits schon genügend Opfer, die verdächtigt werden, geheime Verbindungen mit dem Heiligen Stuhl aufgenommen zu haben“ (Nr. 437, S. 670).

Polen unter Druck

In welcher Zwangslage sich der Papst befand, der auf die im Land lebenden Polen Rücksicht nehmen mußte, wird noch deutlicher, wenn man aus den Dokumenten die durch den Druck der Verhältnisse erzwungene Handlungsweise der Polen selbst untersucht. Sie mußten nicht selten ihre Zustimmung zu Maßnahmen geben, die eigentlich nur ihre Mißbilligung finden konnten, und mußten sich damit gegen ihren Willen geradezu zu Kollaborateuren abstempeln.

So schrieb der polnische Bischof von Kattowitz, Adamski, den ausschließlichen Gebrauch der deutschen Sprache bei den Gottesdiensten vor, sicher nicht aus Vorliebe für Deutschland, sondern unter einem furchtbaren Druck, um überhaupt noch eine minimale Seelsorge aufrechterhalten zu können (Nr. 157, S. 260). Der gleiche Bischof übernimmt in einem Bericht die volle Verantwortung dafür, daß sich die Priester seiner Diözese als „Volksdeutsche“ erklärt hatten: „Die Priester haben auf Anweisung des Bischofs, da sie im Diözesanbezirk geboren und für ihn geweiht sind, und in ihm ihre Tätigkeit ausüben wollen, sich zum volksdeutschen Charakter bekannt, und sind deshalb nicht allgemein ausgewiesen worden.“¹⁷ Wenn Adamski selbst in seinen Schreiben nach Rom regelmäßig die deutsche Sprache gebraucht, so ist dies auch nicht anders als durch Gewissensdruck zu erklären; er mußte ja jederzeit mit Vernehmungen rechnen und wollte sich offensichtlich nicht zusätzlich gegenüber der deutschen Verwaltung kompromittieren.

Die polnischen Generalvikare von Gnesen und Posen, van Blericq und Dymek, baten den Heiligen Stuhl ausdrücklich um Ernennung eines deutschen Administrators für die

¹⁷ Nr. 280 (S. 411). Der Text fährt fort: „Die Bischöfe haben sich zur polnischen Nationalität bekannt und wurden ausgewiesen. Die katholische Haltung der Gläubigen ist dadurch gestärkt worden, auch bei deutschen Katholiken.“

deutschen Katholiken ihrer Diözesen, wodurch sie – natürlich nur unter dem Druck der Verhältnisse – die erzwungene Trennung zwischen Deutschen und Polen auch im kirchlichen Bereich anzuerkennen schienen (Nr. 315, S. 475). Als der im Reichsgau Wartheland mit diktatorischen Vollmachten ausgestattete Reichsstatthalter Greiser völlig willkürlich und einseitig in das Gefüge der kirchlichen Verwaltung eingriff und einengende, schikanöse Verordnungen für das kirchliche Leben erließ, sahen die beiden polnischen Generalvikare wiederum keine andere Möglichkeit als eine Zustimmung:

„Die beigelegte Verordnung ist in Kraft getreten und jeder Versuch einer Nichtbeobachtung führt unmittelbar dazu, daß die noch geöffneten Kirchen ebenfalls geschlossen und die noch in Freiheit lebenden Priester eingekerkert werden und daß damit jegliche Seelsorge einfachhin unmöglich gemacht würde.“

Und sie bitten angesichts dieser äußersten Notlage den Papst um die Zustimmung zu außerordentlichen Maßnahmen, nämlich zu einer faktischen Anerkennung jener einschränkenden Verordnungen (Nr. 381, S. 576 f.).

Schon diese wenigen Beispiele, die sich unter jeder Rücksicht vervielfachen ließen, zeigen die kaum mehr entwirrbare Kompliziertheit der Situation, in der der Papst seine Entscheidungen zu treffen hatte. Dabei kann von einem eigentlichen „Schweigen“, wie es ihm damals vorgeworfen wurde, keine Rede sein. Gewiß war jede seiner öffentlichen Äußerungen zuvor mit den verantwortlichen Männern der Kirche in Polen abgestimmt. Denn es war für den Heiligen Stuhl eine Selbstverständlichkeit, daß nichts getan werden dürfe, was die Polen in ihrem Land in noch größere Gefahr hätte bringen können. Wer heute nachträglich vom Papst eine andere Haltung fordern wollte, würde damit zugleich verlangen, Pius XII. hätte eine gar nicht abzuschätzende Zahl von Polen zusätzlich in die deutschen Konzentrations- und Vernichtungslager treiben sollen. Im Einverständnis mit der polnischen Hierarchie ging Pius XII. so weit, wie es nur irgendwie möglich und angebracht erschien.

Der Dokumentenband enthält alle päpstlichen öffentlichen Äußerungen in zeitlicher Reihenfolge. Hierher gehören die Rede vom 30. September 1939 in Castel Gandolfo an die Exilpolen (Nr. 15, S. 82), ein ganzer Abschnitt in der ersten Enzyklika Pius' XII. „*Summi Pontificatus*“ vom 20. Oktober 1939, in dem Vorschläge des Primas von Polen verwertet wurden¹⁸, ferner Hinweise in den Weihnachtbotschaften und in anderen Ansprachen.

Höhepunkt der Verfolgung

Anfang 1942 schien die Verfolgung der Kirche einen Höhepunkt erreicht zu haben. Die Nachrichten aus Polen waren hoffnungslos. Monsignore Tardini faßte damals in einer Aufzeichnung die Überlegungen und vorgeschlagenen Möglichkeiten zusammen:

¹⁸ Siehe *Actes et Documents I* 316–323 (Auszüge aus der Enzyklika).

„Man besprach die furchtbare Lage in Polen. Die armen Polen sind der elementarsten Rechte beraubt. Bischöfe und Klerus sind verfolgt, gehetzt, in der Ausübung ihres Amtes behindert. Bisher war der Erzbischof von Krakau die Stütze des Episkopats und der Katholiken. Seine mutige und feste Haltung hat ihm die Hochachtung und das Mitgefühl aller gewonnen. Aber – und das war zu erwarten – sie hat ihm auch die Strafmaßnahmen der Deutschen zugezogen: die Gestapo umstellt ihn, läßt alles ausspionieren, verfolgt ihn, nimmt ihm seine Mitarbeiter weg und wirft sie ins Gefängnis. Mit einem Wort: man schafft um ihn eine Zone des Todes und des Grauens. Auch der stärkste Mann kann dem auf die Dauer nicht widerstehen . . . Die letzten Nachrichten schildern Erzbischof Sapieha terrorisiert und verzweifelt“ (Nr. 378, S. 571).

Dann überlegt Tardini, wie man dem Krakauer Erzbischof helfen und dem polnischen Volk Vertrauen geben könne. Vor allem fragt er, ob ein öffentlicher Protest eine wirksame Hilfe bringen könne. Er meint dazu:

„Eine öffentliche Kundgebung des Heiligen Stuhles zur Verurteilung so großen Unrechts und zum Protest dürfte nicht ratsam erscheinen. Nicht als ob es an Stoff dafür fehlte! Und nicht als ob eine solche Verurteilung nicht in die Zuständigkeit des Heiligen Stuhles fiel! . . . Aber praktische Gründe scheinen, wenigstens für den Augenblick, eine solche öffentliche Kundgebung zu verbieten. Tatsächlich würde unter den gegebenen Umständen eine Verurteilung seitens des Heiligen Stuhles weitgehend von der einen kriegführenden Seite zu politischen Zwecken ausgenützt. Außerdem würde die deutsche Regierung, die sich ja davon betroffen fühlen muß, sicherlich zwei Dinge tun: erstens würde sie die Verfolgung der katholischen Kirche in Polen noch steigern, und zweitens würde sie mit allen Mitteln zu verhindern wissen, daß der Heilige Stuhl überhaupt noch eine Verbindung mit dem polnischen Episkopat hätte und jene Hilfsmaßnahmen weiterführen könnte, die bis jetzt – wenn auch in bescheidenem Ausmaß – noch möglich sind. Das heißt also: daß eine öffentliche Verlautbarung des Heiligen Stuhles in sich mißbraucht und zur verschärften Verfolgung benützt würde“ (S. 570).

Als möglichen Ausweg schlug damals Tardini eine genau belegte und ins Detail gehende Protestnote an die deutsche Regierung vor, wobei die Zustände im Warthegau, wo ja die Kirchenverfolgung am weitesten vorgetrieben war, gebrandmarkt werden sollten. Die Arbeit dauerte mehrere Monate; denn jede Einzelheit mußte überprüft werden, um nicht durch eine Fehlbehauptung der deutschen Regierung eine leichte Handhabe zur Zurückweisung der Note zu geben. Da zu befürchten war, daß die deutsche Botschaft beim Heiligen Stuhl die Annahme der Note verweigern würde, beschloß man, sie durch den Nuntius in Berlin übergeben zu lassen. Schließlich kam man von der Form einer diplomatischen Note ab und entschied sich für einen Brief des Kardinalstaatssekretärs an Außenminister von Ribbentrop. Als Sprache des Briefes wählte man italienisch; das Außenministerium sollte so gezwungen werden, sich intensiver mit dem Schreiben zu beschäftigen. Der Brief, datiert vom 2. März 1943 und über zehn Druckseiten lang, wurde auftragsgemäß Staatssekretär von Weizsäcker

(in Abwesenheit des Außenministers) übergeben, wurde aber wenige Tage später als „unannehmbar“ zurückgestellt¹⁹.

Man wird verstehen, daß sich die Polen nicht selten eine wirksamere Unterstützung vom Heiligen Stuhl wünschten und sich häufig verlassen vorkamen. Es fehlt nicht an Klagen in dieser Richtung²⁰. Je länger die Besetzung des Landes dauerte, um so stärker wurde die Isolierung der Bevölkerung, und um so weniger konnte sie erfahren, was der Heilige Stuhl tatsächlich zu ihren Gunsten unternahm und was er überhaupt unter den gegebenen Umständen tun konnte. Auch die Tätigkeit des Berliner Nuntius wurde kritisch beurteilt; einmal warf man ihm ein nicht polenfreundliches Verhalten vor²¹. Daß dieser Vorwurf vom Staatssekretariat entschieden zurückgewiesen wurde, war zu erwarten (Nr. 468, S. 725). Man wird allerdings nicht umhin können, bei Nuntius Orsenigo einen gewissen Mangel an Entschiedenheit und eine vielleicht zu große Nachgiebigkeit in manchen Fragen festzustellen²². Andererseits darf nicht übersehen werden, daß seine Position in Berlin immer schwieriger wurde. Einmal war die Existenz der Nuntiatur von größter Bedeutung nicht nur für die deutsche Kirche, sondern für die Kirche in allen besetzten Gebieten; dann standen ihm gegenüber der immer überheblicheren und geradezu zynischen Verhaltensweise der Berliner Ministerialbürokratie keine wirksamen Mittel zur Verfügung. Wer deshalb an Nuntius Orsenigo Kritik üben möchte, mußte sich um der Ehrlichkeit willen die Frage vorlegen, was ein anderer an seiner Stelle hätte wirklich tun und erreichen können.

Nach dem Fehlschlag der diplomatischen Intervention mit dem Brief an Ribbentrop suchte der Vatikan im Einvernehmen mit Erzbischof Sapieha nach der Möglichkeit eines weiteren Schrittes. Auch davon konnte man sich zwar keine Besserung der Lage versprechen. Aber es sollte wenigstens ein Zeichen der Verbundenheit gesetzt werden,

¹⁹ Vgl. die Instruktion an den Nuntius Nr. 481 (S. 753 f.).

²⁰ Der deutsche Administrator Breitinger schreibt am 28. Juli 1942, nachdem er über die Lage der deutschsprachigen Katholiken im Wartheland berichtet hat: „Da die natürlichen Rechte der Polen, soweit solche anerkannt werden, auf ein Mindestmaß zusammengeschrumpft sind, sind die polnischen Katholiken in noch weit größerem Umfange von der Seelsorge abgeschnitten. Auf sie glaubt man keine Rücksicht nehmen zu brauchen, da sich niemand offen ihrer anzunehmen wagt“ (Nr. 397, S. 612); am 23. November 1942: „Die katholische Bevölkerung des Warthelandes wirft immer wieder die Frage auf, ob der Papst nicht helfen kann und warum er schweigt“ (Nr. 444, S. 683); am 4. März 1943 (Nr. 481, S. 756): „Wenn es auch im Wartheland viele Menschen gibt, die in ihrem Unglück und ihrer Verzweiflung oftmals nach einem helfenden Wort des Hl. Vaters fragen, so gibt es doch auch viele, und ich darf ruhig sagen, es werden derer von Tag zu Tag mehr, die das Schweigen Eurer Heiligkeit als ein heroisches Schweigen bezeichnen und die sich dessen bewußt sind, daß durch dieses heroische Schweigen die Grundlage für eine friedliche Neuordnung der Welt geschaffen wird.“

²¹ Erste Vorwürfe schon im September 1940 (Nr. 201, S. 295 f.); besonders in Nr. 454 (S. 705). Vgl. auch die Kritik in Nr. 432 Annexe (S. 664).

²² Sicher fehlte es Orsenigo nicht an persönlichem Mut und an der Bereitschaft sich einzusetzen. Aber offensichtlich war er oft durch die Befürchtung, er gefährde die Existenz der Nuntiatur und mache weitere Interventionen unmöglich, in seinem Auftreten gehemmt. Als bezeichnendes Beispiel sei hier nur Jer Bericht über eine Rücksprache mit Unterstaatssekretär Woermann von Ende 1939 genannt (Nr. 77, S. 165 f.). Hierher gehören auch seine Bemühungen, in direkten Kontakt mit Himmler zu kommen (Nr. 208, S. 305 und Nr. 221, S. 325).

ohne daß damit neue Gefahren ausgelöst würden. Man bereitete einen Papstbrief an den polnischen Episkopat vor, der von Rom aus publiziert werden sollte, um dem Wort des Papstes eine möglichst große Beachtung zu geben. Mit dem Datum vom 31. Mai 1943 war der Text nach genauer Überprüfung durch Monsignore Tardini und Kardinalstaatssekretär Maglione fertiggestellt. Im letzten Augenblick wurde der Plan aber aufgegeben²³. Offensichtlich fürchtete man die polnischen Bischöfe als Adressaten des Briefes zu gefährden. Deswegen fügte Pius XII. in die Ansprache zum Fest des hl. Eugenius einen eigenen Abschnitt ein, der die Gedanken des Briefes enthielt: eine klare Verurteilung der an dem polnischen Volk begangenen Verbrechen und eine uneingeschränkte Anerkennung des Heldentums der Polen. Der Papst selbst gab dem Abschnitt die Überschrift: „Größe, Leiden und Hoffnungen des polnischen Volkes“ (Nr. 510, S. 801 f.). Man sorgte dafür, daß dieser Passus in Polen selbst verbreitet wurde²⁴.

Kriegsende und Nachkriegszeit

Die letzte Phase des Krieges ist durch die fast totale Isolierung Polens und die Unmöglichkeit jeglicher Verbindung gezeichnet. Eine Aufzeichnung des Staatssekretariats vom Februar 1945 besagt: „Die religiöse Lage in Polen muß sehr tragisch sein. Seit bald zwei Jahren fehlen die Nachrichten; zuerst kamen sie nur spärlich, jetzt überhaupt nicht mehr. Wie viele Diözesen sind unbesetzt? Es ist unmöglich, das genau festzustellen“ (Nr. 591, S. 897). Zu zahlreichen Briefen finden sich Vermerke, daß es nicht mehr möglich war, sie den Adressaten zuzustellen, und daß sie ihnen erst mit großer Verspätung – lang nach dem Krieg – ausgehändigt werden konnten (Nr. 493, S. 774–776; Nr. 499, S. 783–785; Nr. 531, S. 756).

Eine Reihe von Dokumenten, die den Zeitraum des Weltkriegs überschreiten, aber noch notwendig zum Thema gehören, stehen am Schluß des Bandes. Besonders hervorzuheben sind der Abschnitt aus der Ansprache vom 2. Juni 1945, in der der Papst eine erste Statistik der furchtbaren Opfer der polnischen Kirche gab (Nr. 600, S. 907–909), ferner der Brief Pius' XII. an den polnischen Episkopat vom 29. Juni 1945 mit der Beteuerung: „Wir wünschen aber, daß Euch allen bekannt sei, wie wir keine Möglichkeit vorbegehen ließen, durch die wir Euch in Eurem Unglück zu helfen versuchten“ (Nr. 602, S. 910–912), schließlich der Brief des Bischofs von Luck, Szelakczek, an den Papst vom 26. Mai 1946 nach seiner Rückkehr aus russischer Haft (Nr. 605, S. 916–921).

²³ Nr. 509 (S. 798–801); vgl. besonders S. 798, Anm. 1.

²⁴ Siehe die Begleitbriefe Nr. 511 und 512 (S. 802 f.) und die Dankbriefe von Kardinal Hlond (Nr. 519 und 520, S. 809–811), Erzbischof Sapieha (Nr. 523, S. 813) und Bischof Adamski (Nr. 527, S. 819). Nr. 602 (S. 910–912); Nr. 605 (S. 916–921).

Eine genauere Darstellung der karitativen Hilfe des Heiligen Stuhls während der Kriegsjahre für die Polen im Land selbst und im Exil fehlt in dem Band. Nur nebenbei wird davon gesprochen. Eine umfassende Übersicht bleibt einem anderen Band der Dokumentenreihe vorbehalten, der die Hilfstätigkeit des Heiligen Stuhls in der Kriegszeit zum Thema haben wird. Eine Reihe diplomatischer Dokumente – vor allem der Briefwechsel zwischen der polnischen Regierung in London und dem Heiligen Stuhl – wird in anderem Zusammenhang veröffentlicht werden. Doch enthält dieses umfangreiche Werk bereits alle Dokumente, aus denen sich ein umfassendes Bild der kirchlichen Lage in Polen und in den baltischen Ländern (die in unserer Übersicht allerdings kaum berührt wurden) gewinnen läßt. Der Dokumentenband ist naturgemäß eine mühsame Lektüre, nicht für einen großen Leserkreis bestimmt. Es wird die Aufgabe der Zeitgeschichtler sein, das hier vorliegende Material zu verarbeiten. Von den deutschen Historikern wird man erwarten dürfen, daß sie sich mit der dargebotenen Dokumentation vertraut machen und diese neuen Quellen entsprechend auswerten. Mehr als ein erster Hinweis und eine kurze Übersicht konnte hier nicht geboten werden.

Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament

Nach dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments befindet sich die ganze Menschheit in einem Zustand der Gottesferne, aus der sie sich nicht selbst befreien kann, sondern der erlösenden Gnade Gottes in Jesus Christus bedarf. Diese Situation steht in einem gewissen Zusammenhang mit der Schuld Adams, des ersten Menschen (und heißt deswegen, freilich nur im uneigentlichen Sinn, „Erbsünde“). Wie jedoch diese Verbindung mit Adam näherhin aufzufassen sei, ob als biologische Abstammungseinheit oder eher als Sichtbarwerdung der von allen Menschen vollzogenen Solidarität in der Sünde, diese Frage steht seit Jahren im Mittelpunkt der Kontroversen und der theologischen Auseinandersetzungen.

Dabei wird nicht immer genügend beachtet, daß das Neue Testament überall dort, wo es von der Sünde der Menschheit spricht, nicht in erster Linie an die Tat Adams denkt, sondern an die „Erbsünde“ in den Menschen, an die sich die Verkündigung des Evangeliums richtet. Mit anderen Worten: Es geht viel weniger um die Schuld Adams als vielmehr um die Schuld, die der Mensch in seinem Leben täglich erfährt und die uns vor allem die Offenbarung Jesu Christi erkennen läßt.

Um der größeren Klarheit willen könnte man die Lehre des Neuen Testaments in einer doppelten These zusammenfassen:

1. Alle Menschen sind Sünder und bedürfen der Erlösung von ihrer Sünde durch Jesus Christus. Oder genauer: Alle sind Sünder, weil alle auf Jesus Christus, den einzigen Retter und Erlöser angewiesen sind.
2. Diese Schuldsituation steht in Verbindung mit der Sünde Adams, des ersten Menschen.

Die erste These findet sich fast auf jeder Seite des Neuen Testaments. Sie wird häufig ausdrücklich formuliert (besonders deutlich im Römerbrief), noch häufiger implizit erwähnt und überall vorausgesetzt. Die zweite These von der Verbindung der Sünde der Menschen mit der Sünde Adams hingegen wird fast nie, auch nicht implizit, erwähnt und nur zweimal ausdrücklich formuliert. Diese Formulierung bringt allein Paulus, und sie ist auch dort sehr beiläufig: 1 Kor 15, 21 und Röm 5, 12. Schon daraus läßt sich schließen, daß die zweite These in der Lehre des Neuen Testaments sicher nicht denselben Platz einnimmt wie die erste. Das ist auch nicht weiter erstaunlich.

Die erste Aussage begründet nämlich den gesamten christlichen Glauben. Wenn es Menschen gäbe, die keiner Erlösung bedürften, dann bedeutete Christus nichts für sie. Er wäre nicht mehr der – und allein der –, „durch den wir gerettet werden sollen“

(Apg 4, 12). In diesem Sinn kann und muß man sagen, daß das Dogma von der „Erb-sünde“ das Fundament des christlichen Glaubens ist.

Die zweite Aussage hingegen begründet das christliche Dogma nur in dem Maß, als ohne sie die erste Aussage nicht bestehen könnte. Sie hat nur relative Bedeutung. Wer sagt: Alle Menschen sind Sünder und können ohne Christus ihr Heil nicht erlangen, jedoch nicht zugibt, daß diese Situation ihren Ursprung in der Sünde Adams habe, dem könnte man sicher vorwerfen, er erkläre diese Sündhaftigkeit nicht in derselben Weise wie Paulus an den zwei erwähnten Stellen. Man könnte vielleicht auch fragen, ob er nicht Gott, den Schöpfer selbst, zum Urheber des Bösen mache, oder ob von solchen Voraussetzungen her überhaupt noch eine überzeugende Synthese des christlichen Dogmas möglich sei. Aber eins wird man nicht sagen können: er leugne die Erlösung aller durch Christus. Und das ist das Wesentliche am christlichen Dogma.

Adam und seine Sünde als Veranschaulichung des Christusgeheimnisses

Der Zusammenhang der allgemeinen Schuldsituation mit der Sünde Adams wird, wie gesagt, im Neuen Testament zweimal, 1 Kor 15, 21 f. und Röm 5, 12, ausdrücklich erwähnt. Meines Erachtens spielt Paulus zwar auch an anderen Stellen darauf an (Röm 7, 7 ff. und vielleicht 1, 21 ff., dann Eph 2, 3); doch würden nicht alle Exegeten dieser Interpretation zustimmen. Beschränken wir uns deswegen auf die beiden wesentlichen Abschnitte, vor allem auf Röm 5, 12 ff., wo bei weitem am deutlichsten von Adam und seiner Sünde die Rede ist.

1 Kor 15, 20–22: „Christus ist von den Toten auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen. Denn da der Tod durch einen Menschen gekommen ist, kommt auch die Auferstehung der Toten durch einen Menschen. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle lebendig gemacht werden.“

Röm 5, 12: „Wie durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, und zwar so: da die Bedingung sich erfüllte, daß alle gesündigt haben . . .“

Die eigentliche Aussageabsicht der Texte richtet sich auf die Erlösung durch Christus. 1 Kor 15 spricht von der Auferstehung Christi als Zeichen der Auferstehung aller Menschen, Röm 5 von der Erlösungstat, durch die alle gerechtfertigt werden. Von der Rolle Adams ist immer in untergeordneten Sätzen die Rede. Sie beginnen mit: „wie“. Die Stellung Adams wird also im Hinblick auf die Bedeutung Christi erwähnt, um sie besser verstehen zu lassen, sie zu rechtfertigen, sie in einer gewissen Weise zu erklären. Das erste Glied eines Vergleichs hat immer die Aufgabe, das zweite verständlich zu machen, es zu veranschaulichen. Man geht vom Bekannteren aus, um das weniger Bekannte zu beleuchten. Um einen solchen Vergleich handelt es sich hier.

Die Rolle Adams wird also als bekannt vorausgesetzt, oder doch als besser bekannt als die Heilsfunktion Christi. Paulus spricht von Christus. Er ist Inhalt und Ziel sei-

ner Verkündigung, viel ausdrücklicher als die Gestalt Adams. Nichts weist darauf hin, daß Paulus in seinen Aussagen über Adam eine neue, bisher noch nie gehörte Wahrheit verkünden will. Wie schon F. Prat schrieb¹, hat Paulus nicht die Absicht, die Existenz Adams oder dessen Sünde zu beweisen. Die Schuld Adams, die Allgemeinheit der Sünde und die Solidarität aller sind ihm allgemein bekannte, aus der Schrift erwiesene Tatsachen. Sie sind nicht Ziel, sondern Voraussetzung und Mittel seines Beweisgangs. Er bedient sich ihrer, um die Universalität des Erlösungswerks Christi aufzuzeigen und zu verdeutlichen.

Man erkennt dies auch aus einem Vergleich mit den Formulierungen, die Paulus dann benutzt, wenn er seine Leser in etwas gänzlich Neues und Unbekanntes einführt. So heißt es Röm 11, 25: „Ich will euch nämlich, ihr Brüder, über dieses Geheimnis nicht in Unkenntnis lassen . . .: daß über Israel einem Teil nach Verstockung gekommen ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird.“ Oder 1 Kor 15, 51: „Ja, ich sage euch ein Geheimnis: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden.“

Die Rechtfertigung durch das Gesetz und die Botschaft von der Erlösung

Auf Grund dieser Feststellung läßt sich eine Arbeitshypothese aufstellen: Im Denken des Paulus ist der Hinweis auf die Rolle Adams wesentlich ein „argumentum ad hominem“ an die Adresse seiner jüdischen oder judenchristlichen Gegner. Dort trafen die Christen und vor allem Paulus immer wieder auf den Vorwurf, sie schrieben Christus eine übertrieben große Bedeutung zu. Demgegenüber will Paulus zeigen, daß im göttlichen Heilsplan die Rolle Christi nicht so unwahrscheinlich ist, wie es jüdischen und judenchristlichen Menschen vorkommen mag, die eine andere Auffassung vom Heil und von der Rechtfertigung haben.

Wollen wir einen Autor verstehen, dürfen wir ihn nicht mit unseren Kategorien und von unserer Problemstellung her lesen, sondern im Licht der Fragen, die ihn bewegten. Das gilt auch für unsere Stelle. Wenn die Verkündigung von der Erlösung aller durch Jesus Christus als den einzigen Mittler der Rechtfertigung (Röm 5, 18–19) im Mittelpunkt der Aussagen über die Sünde und die Rolle des ersten Menschen steht, welche Probleme, welche besondere Fragestellungen hatte Paulus dabei vor Augen?

Er wollte sicher nicht nur sagen, daß Christus der von Israel erwartete Messias ist. Damit hätte er das eigentliche Problem noch nicht gelöst; denn im Denken des damaligen Judentums stand die Person des Messias nicht im Vordergrund, es sei denn unter politischen Gesichtspunkten (so wies Christus diesen vieldeutigen Titel solange zurück, bis die Umstände selbst jede Zweideutigkeit verschwinden ließen). Die geist-

¹ F. Prat, *La Théologie de saint Paul* (Paris 1913) I 255; II 67.

liche Aufgabe des Messias wurde – wie etwa beim „Lehrer der Gerechtigkeit“ in der Gemeinde von Qumran – höchstens darin gesehen, daß er durch seine Predigt und durch seine Lehre Israel zur vollkommenen Beobachtung des Gesetzes führen sollte, wie sie die Propheten (Jeremias, Ezechiel) für die messianische Zeit vorausgesagt hatten.

In dieser Sicht gelangt der Mensch zur Rechtfertigung nicht durch den Messias, sondern durch die Beobachtung des Gesetzes, das Gott als Bedingung des Bundes mit seinem Volk aufgestellt hatte: „Das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Gebote mit euch geschlossen hat“ (Ex 24, 8). Das Volk hatte sich feierlich verpflichtet, diesen Bund zu halten: „Alles, was der Herr geboten hat, wollen wir tun und darauf hören“ (24, 7). Das Gesetz enthält die „Worte des Lebens“ (Apg 7, 38), die „Satzungen des Lebens“ (Ez 13, 55; Bar 3, 9 u. a.). Es ist der Brunnen, dessen Wasser jeden Durst löscht², der Fels des Moses, der den Israeliten in der Wüste das rettende Wasser spendete, der Weg, der zur Wahrheit führt, die Wahrheit, das Leben, der Lebensbaum des Paradieses, kurz, alles was die Bibel von der Weisheit sagt: Der alleinige Mittler der Rechtfertigung, ja auch der Schöpfung: „Selig sind die Israeliten, weil ihnen das Werkzeug gegeben wurde, durch das die Welt geschaffen wurde.“³

Diese Aufgabe kommt für Paulus nun aber nicht mehr dem Gesetz, sondern allein Christus zu. Nimmt man nämlich das Gesetz als Mittler an, geschieht die Rechtfertigung des Menschen sicherlich durch Gott. Aber das Mittel, dessen er sich bedient, ist „meine“ Beobachtung des Gesetzes, und in einer gewissen Weise rechtfertigt deswegen der Mensch sich selbst. Indem er das Gesetz hält, verschafft er sich die Gabe Gottes, die Rechtfertigung. Für Paulus hingegen rechtfertigt allein Christus, nicht das Gesetz oder die Treue des Menschen zum Gesetz. Aus der Sicht eines Juden der damaligen Zeit, die auch die des Paulus vor seiner Bekehrung war, handelt es sich hier um ein wahres Ärgernis.

M.-J. Lagrange bemerkt dazu mit Recht: „Bei seinen Auseinandersetzungen hatte der Apostel Gelegenheit, die Tiefen der jüdischen Seele kennenzulernen. Man erwartete den Messias als den sieghaften Befreier, und er wäre als solcher mit Freuden begrüßt worden. Vergebens suchte Paulus diesen Tod zu rühmen als ein Werk der Sühne, als Sieg über die Sünde und über den Tod selbst. Er stieß dabei an ein anderes Hindernis. Die Juden wollten diese Gnade nicht, sondern erhoben den Anspruch, durch die persönliche Beobachtung des Gesetzes des Lohnes sicher zu sein. Das Christentum erschien ihnen vielleicht anfänglich als eine nützliche Unterstützung ihrer Proselytentätigkeit. Man glaubte, daß sich so das Licht Israels bei den Heiden ausbreite. Aber sobald der neue Christ seine Hoffnung in das Kreuz setzte, erkannten die Juden ihren messianischen Glauben nicht mehr wieder. Man kompromittierte bei den Heiden die Ehre des

² Damaskusschrift 3, 16; 6, 4 („Der Brunnen, der ist das Gesetz“), in: J. Maier, Die Texte vom Toten Meer I (München 1960) 50, 54.

³ Pirke Abôt 3, 14, in: J. Bonsirven, Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens (Rom 1954) Nr. 24.

Volkes Israel und den Ruhm seines Gottes. Jetzt war jede Verständigung mit dem neuen Glauben unmöglich.“⁴

Dieses Ärgernis konnte Paulus mit seiner Predigt nicht aus der Welt schaffen, aber er wollte es abschwächen. Deswegen suchte er zu zeigen, daß die an die Stelle des Gesetzes getretene Heilsordnung in Christus gar nicht sosehr dem in der Schrift offenbarten Verhalten Gottes widersprach. In der Tat fand Paulus im Alten Testament, wie man es damals in seiner Umgebung verstand und interpretierte und wie er es deshalb zur Erreichung seines Ziels benutzen konnte, ein mehr oder weniger ähnliches Geschehnis, in dem man auf jeden Fall eine gewisse Analogie erkennen konnte: eine Person, Adam, hatte für das Übel in der Welt eine nicht weniger große Bedeutung, weil eine einzige Handlung von seiner Seite eine Wirkung in der gesamten Menschheit hervorrief.

Aussageform oder Aussageinhalt?

Eine andere Richtung (Buch Henoch, Buch der Jubiläen) wollte die allgemeine Schuldhaftigkeit durch die Sünde der Engel mit den Töchtern der Menschen erklären, wovon Gen 6, 4 in unmittelbarer Verbindung mit der Sintflut berichtet. Aber abgesehen davon, daß wir es hier eher mit einer flüchtigen Episode zu tun haben, die im Alten Testament offensichtlich nicht weiter erwähnt wird, nimmt die Sünde Adams in der Genesis einen unvergleichlich wichtigeren und vor allem viel bezeichnenderen Platz ein. Es handelt sich um die Geschichte des Stammvaters, und man weiß, daß alles, was über den Stammvater berichtet wird, nur das Schicksal seiner Nachkommen erklären soll. Die ausdrücklichen Hinweise auf Adam sind im Alten Testament zwar selten – eindeutig nur Weish 2, 24 und, für die Sünde Evas, Sir 25, 24. Anspielungen ließen sich jedoch verhältnismäßig häufig finden. Auf jeden Fall war man zur Zeit des Paulus der Überzeugung, das Übel in der Welt und die allgemeine Schuldhaftigkeit der Menschen sei durch die Tat Adams verursacht⁵.

Gewiß betonte das damalige Judentum nicht weniger energisch die persönliche Verantwortung jedes Menschen vor Gott. Das geschah gelegentlich mit solchem Nachdruck, daß Exegeten wie M.-J. Lagrange darin eine „Leugnung der Erbsünde“ sahen, so etwa in dem Satz der Apokalypse des Baruch: „Adam trägt einzig und allein für sich die Schuld; wir alle aber wurden jeder für sich selbst zum Adam“ (54, 19). Aber es handelt sich dort nicht um die Folgen in der Welt und in der Geschichte, sondern um die „künftige Pein“ (54, 15), um die „die das Feuer frißt“ (48, 43)⁶, also um die Verant-

⁴ M.-J. Lagrange, *L'épître au Galates* (Paris 1918) 38 f.

⁵ Das geht hervor aus Apokryphen und Pseudoepigraphen wie dem Leben Adams, der Apokalypse des Moses und besonders der Apokalypse des Baruch und dem 4. Buch Esdras. Vor allem 4 Esdras befaßt sich ausführlich mit dem Problem, wie die Tat eines einzelnen so unübersehbare Folgen für die Menschheit und gerade für Israel haben konnte.

⁶ P. Rießler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (Augsburg 1928) 91, 85.

wortung für das ewige Heil oder die ewige Verdammnis. Die katholische Theologie spricht hier nicht wesentlich anders.

Man wußte allerdings auch, daß die Kraft des Guten die des Bösen übertrifft. Wenn Gott zulassen konnte, so argumentiert etwa das 4. Buch Esdras, daß durch eine einzige Tat eines einzigen Menschen eine Flut von Sünden über die Menschheit hereinbrach, so reißend, daß noch nichts sie zum Stehen bringen konnte, weder die Strafe der Sintflut noch die Erneuerung des Schöpfungsbundes mit Noe, weder die Gabe des Gesetzes noch das davidische Königtum oder der Bau des Tempels, dann kann man erst recht für das Gute eine solche Wirksamkeit annehmen.

Man vergleiche dazu nur einen Text: „Ein Körnchen bösen Samens war von Anfang ja in Adams Herz gesät. Doch welche Sündenfrucht hat es bis jetzt getragen und wird es noch weiter tragen, bis die Dreschzeit kommt. Ermiß nun selbst! Wenn schon ein Körnchen bösen Samens solch eine Sündenfrucht getragen, Welch große Ernte wird es geben, wenn einst des Guten Ähren ohne Zahl gesät werden!“⁷

Ähnlich auch in einem rabbinischen Text: „Wenn du den Lohn der Gerechten in der Zukunft wissen willst, lerne vom ersten Menschen. Nur ein einziges Verbot war ihm auferlegt. Er übertrat es, und mit wieviel Toden wurde er bestraft, er und seine Nachkommenschaft und die Nachkommenschaft seiner Nachkommenschaft bis an das Ende seines Geschlechts. Nun ist das Maß des Guten viel reicher als das der Strafen. Und wenn er mit soviel Toden bestraft wurde, . . . mit wieviel mehr Grund wird jeder, der sich von unreinen Speisen enthält und sich am Tag der Kippurim demütigt, für sich und für seine Nachkommen und für die Nachkommen seiner Nachkommen bis an das Ende seines Geschlechts Gutes verdienen.“⁸

Auch bei Paulus finden wir diese beiden Gedankengänge. Er argumentiert auf Grund des Prinzips, daß das Gute stärker ist als das Böse, und daß alles, was für das Böse gilt, noch viel mehr für das Gute Geltung hat. Er betont auch, daß ein einziger Mensch, eine einzige Tat für die gesamte Menschheit Bedeutung haben kann, wie man es vor allem Röm 5, 12–19 in der Antithese „der eine – die vielen“ oder „einer – alle“ sieht. Das Wissen um diese universale Wirksamkeit der Sünde setzt Paulus bei seinen Hörern und Lesern voraus, und sucht von hier aus die universale Wirksamkeit des freiwilligen Todes Christi zu verdeutlichen, und zwar als eine Tat des Gehorsams im Gegensatz zum Ungehorsam Adams. Wo er Adam nicht erwähnt, spricht Paulus dagegen vom Tod Christi als von einer Tat der Liebe (Gal 2, 20; Röm 8, 35; Eph 5, 2 und 25).

Fragt man sich, warum der Verfasser der Genesis die Situation der Menschheit, wie sie vorfindet, mit einer historischen Schuld am Anfang der Geschichte verbindet, so scheint die Antwort eindeutig; sein erstes Ziel ist die Verkündigung der Wahrheit, die ihm in diesen ersten Kapiteln am meisten am Herzen liegt, daß nämlich das Böse nicht

⁷ 4 Esdras 4, 30–32: Rießler a.a.O. 260.

⁸ Sifra Lev. V 28, 27 a: Bonsirven a.a.O. Nr. 171.

von Gott kommen kann („Gott sah, daß alles gut war“), und daß Gott der Schöpfer von allem ist. Das Böse in der Welt kommt also vom Menschen und von einem falschen Gebrauch seiner Freiheit. Gott ist dafür nicht verantwortlich, aber er weiß schließlich einen Heilsweg zu finden (Gen 3, 15).

Das Hauptgewicht der beiden Aussagen, in denen Paulus ausdrücklich die Sünde Adams erwähnt, liegt auf der Wahrheit von der universalen Erlösung durch Christus. Diese für die ganze Menschheit geltende Erlösungstat läßt sich aber besser verstehen auf dem Hintergrund einer ähnlichen Gemeinsamkeit aller in der Sünde, und für diese Gemeinschaft in der Schuld findet Paulus eine Erklärung in einer Ursünde des ersten Menschen, wie er es in der Schrift las und bei seinen Lehrern hörte. Nichts deutet darauf hin, daß er sich diese Erklärung nicht zu eigen gemacht hätte. Aber sie dient ihm nur als Erläuterung, als Illustration. Er übernimmt sie, ohne zu ihr Stellung zu nehmen. Er erwähnt sie nur, um die Bedeutung des Erlösungswerkes Jesu Christi zu erklären und seinen Hörern den Zugang zu dieser Grundwahrheit des christlichen Glaubens zu erleichtern.

Tage Lindbom

Schweden — ein Vorbild?

Vorstellungen von Nationen und Völkern, wie Weltreisende sie sich erwerben, sind leicht schablonenhaft. Vertieft sich unsere Kenntnis einer Nation, so zeigt sich, wie äußerlich und übertrieben diese Vorstellungen sind, aber auch wieviel Wahrheit sie enthalten. Nicht jeder Amerikaner ist ein kaugummikauender Geschäftsmann, und doch läßt sich nicht bestreiten, daß die kommerziellen Manager das Bild der amerikanischen Gesellschaft mitbestimmen. Nicht jeder Franzose ist ein Gourmet oder Professor der Philosophie an der Sorbonne, doch bleibt es Tatsache, daß die Feinessen der Küche wie des Geistes dem französischen Leben — jedenfalls bis zum zweiten Weltkrieg — Gepräge gegeben haben.

Daß Schweden sozial und politisch ein Eldorado sei, kann ebenfalls als eine äußerliche und schablonenhafte Vorstellung angesehen werden. Doch begegnet man hier und da in Europa — vor allem in politisch und kulturell linksgerichteten Kreisen — der Auffassung, Schweden sei eine „fortschrittliche Musternation“, ein Bahnbrecher auf sozialem, kulturellem und moralischem Gebiet. Auch wenn nicht alle moralischen und kulturellen „Vorurteile“ oder „Hemmungen“ abgeschafft und noch nicht alle materiellen Bedürfnisse gestillt sind, so meinen doch viele in Europa, Schweden sei gleichsam ein absolutes Vorbild, dem es dank seiner radikalen Fortschrittlichkeit geglückt sei, wichtige menschliche Probleme zu lösen.

Geschichtliche Voraussetzungen

Um das Verständnis für das moderne Schweden zu fördern, soll hier an einige historische Tatsachen erinnert werden. Wie in ganz Skandinavien herrschte auch in Schweden nie ein Feudalsystem im mitteleuropäischen Sinn. Es hat hier stets einen freien Bauernstand gegeben, der bereits in der Volksvertretung des Mittelalters als vierter Stand seinen Platz hatte. Durch die Übernahme der lutherischen Reformation und die restlose Vertreibung des Katholizismus erreichte Schweden bereits am Anfang des 16. Jahrhunderts eine monolithische religiöse Ordnung, die sich bis in unsere Tage ungestört erhalten hat. Diese beiden historischen Tatsachen sind von großer Bedeutung für das Verständnis des heutigen Schweden; die gesellschaftliche Freiheit der Bauern und das Moment der Kritik, das im Protestantismus steckt, brachten es mit sich, daß weder eine weltliche noch eine geistliche Hierarchie je so mächtig wurde, daß sie das Leben der Nation in solchem Grad hätte prägen können wie in Mitteleuropa. Schweden wurde deswegen eine profane Einheit in der Form des konstitutionellen Obrigkeitsstaates.

Dieser Obrigkeitsstaat mit seiner vornehmsten geistigen Waffe, der alleinherrschenden protestantischen Staatskirche, kommt vor allem im 19. Jahrhundert infolge der fortschreitenden Säkularisierung als eine mehr und mehr zentralisierte, ungegliederte Macht zur Geltung und bildet ein kraftvolles „oben“, dem die geistigen und vitalen Verbindungen nach „unten“ fehlen, die sich in einer kirchlichen und sozialen Hierarchie finden. Als dann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die radikalen „Freiheitsbewegungen“ zum Angriff antraten, verbreitete sich mit ihrem Schlagwort „Volksmacht gegen Herrenmacht“ schnell die Meinung, einer einheitlich herrschenden und unterdrückenden Obrigkeit stehe ein ebenso einheitlich beherrschtes und unterdrücktes Volk gegenüber.

Auch in anderer Hinsicht ist die schwedische Nation einheitlich geprägt. Schweden besitzt weitgehend natürliche Grenzen und hat eine ethnisch, sprachlich, kulturell und religiös einheitliche Bevölkerung. Auseinandersetzungen oder gar Kämpfe zwischen verschiedenen Rassen und Volksgruppen blieben unbekannt oder doch bedeutungslos. Daß alle die gleiche Sprache sprechen, in praktisch dieselbe Kirche gehen, dieselbe oder eine ähnliche Schule besuchen, wird gewöhnlich als selbstverständlich betrachtet, als etwas, das zur Tradition gehört. Föderalismus ist für den Schweden ein fremdes, unverständliches Wort, sofern es sich auf eine politisch-geographische Einheit wie das eigene Vaterland bezieht. Nur für das Verhältnis verschiedener Staaten zueinander hat der Begriff für ihn einen Sinn. Denn infolge der einheitlichen Struktur Schwedens und der natürlichen Grenzen des Landes gibt es keine „Irredenta“, keine getrennten Gebiete, die nationale Leidenschaften ins Leben rufen und zu Konflikten mit Nachbarvölkern führen könnten. Der Durchschnittsschwede hält sich daher für eine kluge und friedliche Person (was, so meint er, durch den 150jährigen Friedenszustand des Landes bestätigt werde). In Krieg und Konflikten zwischen Nationen sieht er nur ärgerliche Hindernisse auf dem Weg zur Einigung der Welt durch harmonische, föderalistische Zusammenschlüsse.

Der Schwede glaubt daran, daß sich in unserer Welt politische und soziale wie kulturelle und religiöse Fragen nach gründlicher Vorbereitung einheitlich lösen lassen. Diese Neigung zu fester Einheitlichkeit hat im schwedischen Gemeinwesen tiefe Spuren zurückgelassen und dem täglichen Leben einen Zug rationaler und puritanisch-kühler Berechnung verliehen, die von Improvisation und Ungewißheit nichts hält. Dieses rationale und konforme Denken paßt gut in das Industriezeitalter. Dem ausländischen Besucher wird auch die Bedeutung des technischen Denkens im schwedischen Alltagsleben – etwa die Ausbildung beinahe mechanisch-einheitlicher Verhaltensmuster – nicht entgehen.

Für Entstehen und Ausbildung dieser rationalen, zentral gesteuerten Einheitlichkeit im Lebensstil hat das Aufkommen und der Durchbruch der völkisch-demokratischen Bewegungen außerordentlich große Bedeutung gehabt. Sie führten in wenigen Jahrzehnten ohne Revolution oder allzu aufreibende Kämpfe einen durchgreifenden Umbau des schwedischen Gemeinwesens herbei. Es wurde allzu wenig beachtet, daß die

erste große Woge einer völkisch-demokratischen Bewegung gegen den schwedischen Obrigkeitsstaat und das Staatskirchensystem um 1855 mit der freikirchlichen Erweckungsbewegung puritanischen Ursprungs einsetzte. In wenigen Jahrzehnten fand diese Bewegung eine ungeheure Verbreitung in den untersten Volksschichten. Der Grund dafür war ihre demokratische Auffassung der Gemeinde, ihre antiautoritäre und antiklerikale Haltung, die den Grund zu den zunächst liberalen und dann sozialistischen Siegen des kommenden Jahrhunderts legen sollte. Diesem von echt puritanischem Rationalismus und Ressentiment gegen Kult und Symbol getragenen völkischen Erwachen folgte dicht auf dem Fuß die ebenso puritanische, jedoch profane Nüchternheitsbewegung und – gegen Ende des Jahrhunderts – die sozialistische Arbeiterbewegung.

Damit ist der Ausgangspunkt des schwedischen Demokratisierungsprozesses gegeben: eine völkische Erhebung in einem Land, das sozial nie vom Feudalismus und geistig nie von der hierarchischen Denkweise des Katholizismus geprägt worden ist; eine Erhebung, die sich vor allem nicht gegen eine Hierarchie, sondern gegen einen Obrigkeitsstaat und eine Obrigkeitskirche richtet. Da ist keine soziale Pyramide, die angegriffen, keine vertikal-hierarchische Ordnung, die verneint werden soll: es geht um die Vernichtung einer bestimmten herrschenden Schicht. Dieser egalisierende und demokratisierende Prozeß, der in unserer Zeit durch die sozialistische Arbeiterbewegung durchgeführt wird, vollzieht sich im Zeichen des puritanischen Moralismus und Rationalismus. Es ist ein fundamentaler Irrtum, im schwedischen Sozialismus eine marxistische Bewegung zu sehen. Trotz marxistischem Programmfirnis, trotz der vom mitteleuropäischen Marxismus entliehenen Phraseologie ist puritanischer Moralismus und Rationalismus am Werk. Hier wirkt nicht der Demiurg eines Hegel, der die Geschichte durch die Streitigkeiten der Menschen sich verwirklichen läßt. In den sozialen Auseinandersetzungen der Industriegesellschaft taucht eher die Rechtfertigungslehre Cromwells wieder auf. Was die freikirchlichen Gemeinden begründeten, wird unter sozialistischen Vorzeichen durchgeführt. Der Kampf gegen den Obrigkeitsstaat und gegen die lutherische Staatskirche ist für die schwedischen Sozialisten im Grund ein Rechtfertigungskampf. Diese völkisch-demokratischen Bewegungen – die religiösen wie die profanen – zeichnen sich aus durch Einheitlichkeit, organisatorische Festigkeit und rational-praktische Einstellung. Sie wissen Heterodoxie und moralischen Fanatismus mit kühler Mäßigung zu verbinden. Diese Puritanisierung der breiten Bevölkerungsschichten seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist gleichsam die reife Frucht einer historischen Entwicklung.

Da den Schweden das System einer geistlichen Hierarchie ähnlich unbekannt blieb wie der Feudalismus, gab es für sie nur einen Staat, der früh über eine bedeutende zentrale Macht und auch über die Kirche verfügte. Die Kirche repräsentierte gleichsam die geistliche Seite des staatlichen Wirkens, ließ sich aber nie in eine Auseinandersetzung über die grundsätzlichen Fragen dieses Zusammenwirkens ein. Daß die Gesellschaft, nicht der Staat die primäre Form menschlichen Zusammenlebens darstellt, und

daß diese Gesellschaft von Haus aus nicht zentralistisch und egalitär ist, sondern eine reiche Vielfalt von kleineren Gruppen und Gemeinschaften umfaßt, die in lebendiger Verbindung miteinander stehen, das war nie eine Alternative und deswegen auch nie ein Gegengewicht gegen das immer klarer hervortretende Bild eines Obrigkeitsstaates, dem das Volk untertänig diene.

Das schwedische Gemeinwesen konnte mit seinem Staatskirchentum der geistigen Unterernährung und der Säkularisierung auf die Dauer nicht standhalten. Das erkannte man gerade um die Mitte des vorigen Jahrhunderts mit zunehmender Deutlichkeit. So wirkten die puritanischen, freikirchlichen Bewegungen mit ihrer demokratischen Auffassung der Gemeinde, ihrer Sentimentalität und ihrem sozialkritischen Bewußtsein wie eine Befreiung. In den Stuben der Kleinbauern und in den Arbeiterbaracken der Sägewerke empfand man das als „Manna vom Himmel“. Die erlebte Innerlichkeit, das Gefühl der Gemeinschaft im freikirchlichen Gemeindeleben verstärkte die antiautoritativen Tendenzen und nährte, ähnlich wie die ketzerischen Strömungen des Mittelalters, einen sozialpolitischen Radikalismus.

Die Jahrhundertwende

Damit ist der Ausgangspunkt für den Umbau des gesellschaftlichen Lebens bezeichnet, den Schweden seit Beginn des Jahrhunderts erfahren hat. Die moderne Industrialisierung erreichte Schweden erst spät. Noch beim Ausbruch des ersten Weltkriegs war das Land zum überwiegenden Teil ein Land von Bauern und Handwerkern. Die geistigen Voraussetzungen einer tiefgreifenden Änderung der Gesellschaft waren jedoch gegeben. Mächtige Bevölkerungsschichten verlangten mit geradezu puritanischer Leidenschaft nach Gerechtigkeit, Ethos, Demokratie und Fortschritt. Dem konnten die in der Gesellschaft, im Staat und in der Kirche herrschenden Schichten nicht den Widerstand entgegensetzen, zu dem eine Gesellschaftsordnung fähig ist, die auf dem organischen Zusammenwirken aller gründet. Die Begriffe Autorität und Ordnung hatten bei der unteren Bevölkerungsschicht einen verhaßten Klang. Sie galten als kalte Verteidigung einer egoistischen Machtstellung, nicht als lebensnotwendige Prinzipien des menschlichen und sozialen Zusammenlebens.

Während und nach dem ersten Weltkrieg verwandelt sich Schweden durch eine große Verfassungsreform in eine politische Demokratie. Zugleich schreitet in ständig zunehmendem Tempo die Industrialisierung voran. Um 1920 beginnt Schweden als ein moderner Industriestaat aufzutreten. Diese soziale Verwandlung geschieht schnell, innerhalb von wenigen Jahrzehnten. Nur wenige Länder Europas dürften eine ähnlich rapide Entwicklung aufweisen. Ebenso rasch steigt der Lebensstandard. Sozialpolitische Reformen werden eingeleitet, mächtige Industrieunternehmen organisiert, und auch die Vertreter der Bauern- und Beamtenschaft sichern sich zielbewußt bedeutende Anteile am gestiegenen allgemeinen Wohlstand. Was dabei Schwedens Neutra-

lität in beiden Weltkriegen bedeutet hat, braucht einem Mitteleuropäer wohl nicht erklärt zu werden.

Das „arme Schweden“ des 19. Jahrhunderts wurde in wenigen Jahrzehnten zu einem hypermodernen Wohlfahrtsstaat, und zwar, im großen betrachtet, in einer friedlichen und harmonischen Entwicklung. Schrittweise zuerst und dann mit zunehmendem Tempo hat die alte Herrschaftsschicht ihre früheren Stellungen aufgegeben. In vielen Fällen ist sie auch zum Fürsprecher des neuen Gesellschaftssystems geworden. Wie, auf welcher Basis hätte man auch Widerstand leisten können? Die von ausländischen Beobachtern oft bewunderte friedliche Entwicklung, etwa auf dem schwedischen Arbeitsmarkt, läßt sich im wesentlichen dadurch erklären, daß die alten Machthaber keine traditionelle Ordnung repräsentierten. Schon aus historischen Gründen besaßen sie weder soziale noch geistige Autorität. Die wachsenden Volksbewegungen mit ihrem puritanischen Idealismus und ihrer Leidenschaft für Gerechtigkeit untergruben mehr und mehr die Stellung derer, die die alte Ordnung vertraten, und weckten in ihnen Zweifel an der Rechtmäßigkeit der eigenen Sache. In zunehmendem Maß verbreitete sich die vereinfachende Vorstellung von der legitimen Souveränität des Volkes, die nun endlich die von einer Herrschicht usurpierte Macht an sich reiße. Die alten Träger der Autorität wurden unsicher. Ein schlechtes Gewissen quälte sie, wenn sie Macht ausübten und Ordnung, Gehorsam und Respekt verlangten. Nirgends wurde die schrittweise Kapitulation, das wachsende schlechte Gewissen deutlicher als in der schwedischen Staatskirche.

Daß die Säkularisierung unter solchen Umständen schnell und umfassend voranschritt, versteht sich von selbst. Wo Respekt und Achtung vor der profanen Autorität verfallen, ist auch der Gehorsam gegenüber Gott und einer göttlichen Ordnung schwerer zu begreifen. Die Stütze eines festen religiösen Lehrgebäudes fehlte. Die Dürftigkeit der kirchlichen Symbolwelt zusammen mit der allgemeinen puritanischen Bilderfeindschaft hat dem Rationalismus und dem subjektiven Gefühl Platz gemacht. Dieser Gesichtspunkt darf nicht unterschätzt werden, will man die rasche Säkularisierung erklären. Wir dürfen nicht vergessen, daß Rationalismus und Sentiment wesentliche Komponenten sowohl der heterodoxen Bewegungen des Mittelalters wie auch der freikirchlichen Strömungen der nachreformatorischen Zeit darstellen, und daß jeder Säkularisierungsprozeß von solchen Haltungen ausgeht.

Die Entwicklung der Nachkriegszeit

Schweden ist den Leiden der Hitlerzeit und des zweiten Weltkriegs entgangen. Es zeigt aber tiefe Spuren der Bestrebungen, die nach Kriegsende ein geistiges Klima schaffen wollten, das Militärdiktaturen vom Typ eines Hitler oder Stalin für alle Zeit unmöglich machen sollte. Das vornehmste Ziel dieser Bewegung ist die Erziehung eines „anti-autoritären“ Menschen. Ohne die Aufrichtigkeit dieser Bestrebungen auch nur

einen Augenblick zu bezweifeln, muß man sich dennoch darüber klar sein, welche Verfälschung der Wirklichkeit hier vor sich geht. Denn der Mensch steht eben nicht – wie es häufig dargestellt wird – vor der Wahl zwischen sklavischer Unterwerfung im diktatorischen Einparteiensstaat oder dem autoritäts- und normenfreien Dasein in einem polymorphen Gemeinwesen. Die wahre Entscheidung fällt für oder gegen eine Ordnung, die dem Menschen seinen Platz in der Hierarchie der Schöpfung zuerkennt. Nur wo Würde und Freiheit des Menschen geachtet werden, ist weder Stalinismus noch Hitlerismus möglich. In seiner Blindheit gegenüber dieser Tatsache hat der Radikalismus seine Argumente aus pädagogischen Lehrsätzen bezogen, die von Rousseau herkommen und von der freien Selbstverwirklichung des Menschen in einer autoritätslosen Welt sprechen. Um eine falsche Lehre wie die reaktionäre Geschichtsromantik zu überwinden, griff man zur radikalen, progressiven Romantik eines Rousseau.

Diese neuen Ideen hatten nach dem Krieg in Schweden außerordentlichen Erfolg. Sie sind nicht mehr nur Ausdruck avantgardistischer Bestrebungen, sondern haben dem geistigen Leben der ganzen Nation ihr Gepräge gegeben, nicht zuletzt der Schulpolitik. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten ist das nicht überraschend. Nach der Durchführung der politischen Demokratie, nach den erfolgreichen sozialen Reformen und der Sicherung des Wohlstands der Arbeitnehmer lag es in der inneren Logik dieses Denkens, daß sich der Kampf der „Volksmacht“ gegen die „Herrenmacht“ nun auch gegen die Ordnungs- und Autoritätsprinzipien im Raum des Geistes richtete. Die sozialen und politischen Bewegungen haben in ihrer Erhebung gegen die „äußere“ Obrigkeit solche Erfolge errungen, daß es nun an der Zeit zu sein scheint, sich gegen die an Autorität und Normen gebundene „innere“ Ordnung zu wenden. Der Kampf „Volksmacht gegen Herrenmacht“ tritt nun in seine „esoterische“ Phase.

Im Prinzip liegt darin nichts Neues. Es werden nur die Schwerpunkte vom Materiell-Institutionellen auf das Geistig-Normative verschoben. Zugleich steigert sich freilich die Intensität der Auseinandersetzungen, denn in der Zeit nach 1945 konnten sich die Radikalen noch eine weitere moralische Legitimation ihres Kampfes gegen die Autorität verschaffen. Sie verkünden, es gebe nur eine einzige Alternative zu totalitären Systemen: den an keine Autorität gebundenen Menschen. Jede Lehre, die absolute Geltung beanspruche und ihre Legitimation aus Bereichen beziehe, die nicht von Menschen beherrscht und geregelt werden können, müsse – so heißt es – zurückgewiesen werden, weil sie der Reaktion, der Unterdrückung und Verfolgung den Weg bereite und so dem Rückfall in barbarische Zustände Vorschub leiste.

Diese Anschauung hatte, wie gesagt, in Schweden großen Erfolg. Auf sie gründet sich die schwedische Schulreform. Ihretwegen wurde auch der konfessionelle Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen abgeschafft. Man darf ohne Übertreibung behaupten, daß man diesen Schritt als notwendige Bedingung einer konsequenten Demokratisierung aufgefaßt hat. Denn Demokratie wird in Schweden mehr und mehr als totale Egalität verstanden, als Selbstverwirklichung des Menschen, der „weder Gott noch Herrn“ über sich anerkennt. Eine solche Anschauung erklärt jede höhere

und unangreifbare Norm für Sklaverei und sieht in Gesetz und Norm grundsätzlich Resultate menschlicher Entscheidungen, die im nächsten Augenblick auf Grund einfacher Mehrheit aufgehoben werden können. Rousseaus Worte werden wörtlich genommen: „Nicht das Gesetz ist das Höchste, sondern der gesetzgebende Wille.“

Der Vater des Positivismus, Auguste Comte, hat scharf hervorgehoben, daß es in jedem geordneten Gemeinwesen Gesetze und Vorschriften geben müsse, an denen nicht gerüttelt werden darf. Die radikalen Vertreter des Positivismus in Schweden bestreiten das. Im Hinblick auf die Schulpolitik behaupten sie, die Schule sei als ein Gemeinwesen aufzufassen, in dem die Schüler die Masse der Mitbürger darstellen, die selbstverständlich Anspruch auf Teilnahme an einer demokratischen Leitung der Schule erheben dürfen. Einstweilen ist es eine offene Frage, wie weit dieses Mitspracherecht sich erstrecken soll; weitgehende Forderungen sind aber gestellt worden. Auch kriminalpolitisch gehen gradweise Verschiebungen in der Denkweise vor sich. Vor allem wird der Sinn von Präventivmaßnahmen und Präventivstrafen in Frage gestellt und infolgedessen eine radikale Änderung des Verhältnisses von Verbrechen und Strafe gefordert. Alle Institutionen, die noch Ausdruck und Träger des Normativen sind, werden mit wachsender Skepsis und Kritik betrachtet. „Reißt die Gefängnisse nieder!“ war ein avantgardistischer Streitruß, der heute jedoch von den Ansprüchen einer jungen und zielbewußten Sozialwissenschaft bereits überholt ist.

Selbstverständlich ist im Namen demokratischer Selbstverwirklichung auch eine Institution wie die Familie Angriffen ausgesetzt. Doch man muß sich auch hier bewußt sein, daß es sich um eine kleine Anzahl von Extremisten handelt. Immerhin führt die elterliche Autorität einen ungleichen Kampf gegen solche, die jede neue Generation für klüger und gerechter ansehen als die vorangehende. In diesen extremistischen Kreisen gilt die Familie als eine Art Gefangenenlager, in dem die Kinder von den Eltern bewacht werden, und die Ehe als eine Zwangsordnung, die sich mit den Forderungen des modernen, demokratischen Menschen nach Selbstverwirklichung nicht vereinbaren lasse. Vor allem sei die Mutter von einer im Zeitalter demokratischer Gleichheit unzumutbaren Belastung betroffen, weswegen man langsam eine öffentliche Kindererziehung ins Auge fassen müsse. Diese familienfeindlichen Tendenzen stützen sich auf soziologische Untersuchungen, die von dem wachsenden Aufkommen sekundärer, informeller Gruppen sprechen. Solche losen, flüchtigen Verbindungen werden schon deswegen als notwendig erklärt, weil sie funktionieren, während die alten Familienbindungen in dem technischen Funktionalismus von heute keinen Platz mehr hätten.

Schließlich, so will es scheinen, feiert das Programm der grenzenlosen menschlichen Selbstverwirklichung seine größten Triumphe auf dem Gebiet der Kunst. Hier begegnen und verbünden sich zwei Gedankengänge. Der eine sagt: „Wir müssen die Wirklichkeit so darstellen, wie sie ist.“ Der andere: „Wir müssen den Menschen geben, was sie haben wollen.“ Das bedeutet: nichts Triebhaftes, nichts Verbrecherisches, keine Perversion darf von der künstlerischen Darstellung – und also Glorifizierung – ausgeschlossen sein. Weil gerade das Abnorme, Verbrecherische, Triebhafte in allen For-

men anziehend wirkt, würde man den Menschen bevormunden, wollte man ihm diesen Teil der Wirklichkeit vorenthalten. Es wird geradezu als Forderung der künstlerischen Ehrlichkeit bezeichnet, die Wirklichkeit auch in ihren perversen, krankhaften Äußerungen darzustellen. Jeder kontrollierende oder einschränkende Eingriff der Öffentlichkeit oder gar des Staates sei Ausdruck einer heuchlerischen Doppelmoral und deswegen nur zu verachten.

Es wäre verfehlt, diese extremen Äußerungen als typisch für das geistige Leben Schwedens hinzustellen. Die Filme, die im Ausland gelegentlich Anstoß erregen, geben keineswegs das schwedische Alltagsleben wieder. Noch hat der Direktor in der schwedischen Schule das letzte Wort, nicht der Schülerrat. Gesetz und Ordnung herrschen allgemein, und noch hat man keine Bastille gestürmt oder die Gefängnisse niedergerissen. Dennoch: der Extremismus ist auf dem Vormarsch, nicht in dem Sinn, daß er ständig neue, gewaltige Anhängerscharen gewänne, aber er begegnet keinem wirklichen Widerstand, und das ist die ernste Seite des Problems.

Die Ursachen dieser Krise wurden schon aufgezeigt. Das Volk hat einen Obrigkeitsstaat zerschlagen. Das Erbe, das es von den alten Machthabern übernahm, war ein Apparat, jedoch keine Anschauung, keine politische Philosophie, die lehrt, wie Macht begrenzt und zum Wohl aller ausgeübt wird. Das siegende Volk glaubte, daß es Macht nur für die Herrscher gab, die es beseitigte, daß Macht deshalb schlecht sei und nur mit schlechtem Gewissen ausgeübt werden könne. Den Besiegten aber blieb zu wenig Autorität, um die Sieger eines Besseren zu belehren. Relativ kleine Gruppen von Radikalen konnten daher im sozialen, wissenschaftlichen und kulturellen Leben einen Extremismus an den Tag legen, ohne auf festen Widerstand zu stoßen.

Man kann hier mit Recht den Einwand erheben, solche Tendenzen könnten überall wahrgenommen werden und seien deswegen für Schweden nicht typisch. Schweden ist indes ein Land, in dem diese Tendenzen aus den angeführten Gründen deutlicher hervortreten, sich schneller entwickeln und widerstandsloser hingenommen werden als in anderen Ländern. Es hat eine Entwicklungsstufe erreicht, die anderswo erst noch bevorsteht, aber sich bereits deutlich abzeichnet. Es zeigt wie an einem Modell, welche Gefahren drohen, wenn man sie nicht rechtzeitig erkennt und ihnen begegnet.

Schweden ist in vielfacher Weise ein gesegnetes Land: es besitzt große Naturreichtümer und auch eine unangetastete Landschaft; es ist von Menschen bewohnt, denen in diesem relativ harmonischen Milieu sowohl körperliche wie geistige Gesundheit zuteil wurde; es ist von Krieg wie auch von innerer Zerrissenheit verschont geblieben und konnte ungestörter als die meisten europäischen Nationen ein materiell und sozial wohlgeordnetes Gemeinwesen aufbauen. Es brachte viel Tüchtigkeit, viele praktische und wissenschaftliche Begabungen hervor, zeigt Mäßigung, Verträglichkeit und den Willen zu friedlichem Zusammenleben. Es wäre bedauerlich, wenn in diesem so begünstigten Land eine Krankheit um sich griffe, deren Ursprung letzten Endes in der historisch bedingten Unfähigkeit liegt, feste Ordnungen als unentbehrlich für menschliches Zusammenleben anzusehen.

Peter Hebblethwaite SJ
Gespräch mit Marxisten

Die Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad

Marienbad ist ein Heilbad. Im Mittelalter haben es Mönche frequentiert, die ihm den Namen gaben, im 19. Jahrhundert die Künstler, und wohl situierte Bürger bis zur Zeit Kaiser Franz-Josefs. Die Herrscher gingen nach Karlsbad, 30 Kilometer nördlich. Das königliche Badehaus ist bis zum heutigen Tag erhalten und gibt Zeugnis von der Eitelkeit aller Dinge. In einer anderen Badeanstalt sprudelt das Wasser aus einem tristen Leninstandbild. Denn Marienbad und Karlsbad liegen in der Tschechoslowakei und heißen jetzt Mariánské Lázně und Karlovy Vary. Hotels säumen das Tal wie große alte Damen, die einer vergangenen Herrlichkeit nachtrauern. Sie fallen auseinander, aber die Regierung kam zu Hilfe, erhält sie aufrecht, bemalt sie, gibt ihnen ihre Respektabilität zurück. Wo wären Konferenzen besser aufgehoben?

Ende Mai tagten in Karlsbad die Führer der europäischen kommunistischen Parteien, die ihre Probleme dadurch lösten, daß sie sie von ihrem Programm strichen. Erst als sie ihr analgetisches offizielles Statement hinter sich hatten, redeten sie offen miteinander. Luigi Longo, Chef der italienischen KP, sprach wohlwollend von der jüngsten diplomatischen Aktivität des Papstes, und „La Pasionaria“ brach eine Lanze für den Dialog mit den Katholiken, daß es die Genossen baß erstaunt hätte, die mit ihr den Spanischen Bürgerkrieg kämpften.

Ein oder zwei Tage später traf man sich in Marienbad zu einer dreitägigen Tagung der Internationalen Paulusgesellschaft, die, zusammen mit der Prager Akademie der Wissenschaften, offiziell einlud: Theologen und Philosophen, katholisch und protestantisch, Theoretiker des Marxismus, orthodox und revisionistisch. Zum erstenmal hatte der christlich-marxistische Dialog den Eisernen Vorhang durchbrochen¹.

So hingerissen war man von dieser Tatsache, daß man den Inhalt der Konferenz ganz aus den Augen verlor. Daß es tatsächlich geschah, das fand man bedeutsam. Man hat sich unentwegt gratuliert. Ohne Zweifel war es ein Ereignis, ein Ereignis von Bedeutung. Aber von welcher? Glücklicherweise hatte sich eine beträchtliche Zahl von Journalisten eingefunden, um den Vorgang zu interpretieren. Nach stundenlangen Diskussionen gab man auch Pressekonferenzen. Das Bundesdeutsche Fernsehen war präsent. Gerüchte wollten wissen, daß das Zentralkomitee der tschechischen KP die Zusammenkunft nur mit knapper Not erlaubt hatte. Spitzel der Sicherheitspolizei be-

¹ Zu den beiden vorausgegangenen Tagungen vgl. diese Zschr. 176 (1965) 228–231 und 177 (1966) 468–474.

fänden sich unter uns, flüsterte man. Und in der Tat, verdächtige Gestalten trieben sich genug herum, doch ist nichts zu beweisen. Zwei Prager Studenten hatte man den Zutritt verwehrt. P. Ludwig Kaufmann von der Zürcher „Orientierung“ erschien unangemeldet, worauf ihm Frau Dr. Erika Kadlecova lächelnd bedeutete, daß man ihn, da die Christenliste ausgebucht sei, unter den Marxisten führen müsse.

Während man seine Essensmarken und seine fünf Sinne zusammennahm, bemerkte man Abwesenheiten. Repräsentanten der drei katholischen Organisationen in Polen waren gekommen, aber keine Marxisten. Christen aus der DDR gab es, aber keine Marxisten. Ungarn schickte die drei Herausgeber seiner atheistischen Zeitschrift „Világosság“. Die Russen waren im vergangenen Jahr nicht nach Herrenchiemsee gekommen, „weil die Einladungen nicht rechtzeitig eintrafen“. Die Einladungen ergingen diesmal rechtzeitig, doch niemand erschien aus Sowjetrußland. Karl Rahner, dominierende Gestalt der vorausgegangenen Tagungen, fehlte. Er siedelte gerade von München nach Münster um, wo seine neue Professur auf ihn wartete. Auch seine Abwesenheit fand man sehr bedeutsam, und sie wurde eine Quelle von allerlei Spekulationen. Doch traf man genug Jesuiten, ausreichend für eine eigene Subkommission. Christopher Mooney und William Richardson von der Fordham University waren eigens aus New York herübergefliegen. Für einen Dialog gab es genug Leute.

Als alles vorbei war, durchsuchte ich die tschechischen Zeitungen nach Berichten über die Tagung. „Sie werden jetzt noch keine finden“, erklärte mir Dr. Walter Hollitscher, ein österreichischer Kommunist, der in Leipzig einen Lehrstuhl für Philosophie innehat. „In ein paar Tagen erst wird ein abgewogener Bericht erscheinen; dann haben sie entschieden, worum es ging.“ Diese freimütige Bemerkung scheint den Christen rechtzugeben, die fürchteten, die Konferenz würde für politische Zwecke ausgebeutet. Doch ist das nur teilweise richtig, wie man sehen wird. Andere befürchteten, es werde keine Redefreiheit geben. Jedoch fühlte sich niemand aus dem Westen eingeschüchtert, und auf einer der nächtlichen Pressekonferenzen zeigte Dr. Kellner, geschäftsführender Vorsitzender der Paulusgesellschaft, dramatisch ein Telegramm, das behauptete, drei tschechische Bischöfe säßen im Gefängnis. Man sprach Fraktur. Mag sein, daß Roger Garaudy in seinem Hauptvortrag besonders vorsichtig war und seine Flanken absicherte. Doch ist es gut, von Zeit zu Zeit daran erinnert zu werden, daß Garaudy in vieler Hinsicht ein orthodoxer Marxist ist. Die Tschechen allerdings zeigten keinerlei Hemmungen.

Beginnen wir mit ihnen. Dr. Josef Macek, Verfasser eines nützlichen Buchs über Johannes Hus, wies in seiner Begrüßungsansprache auf den Geist der Toleranz hin, der die böhmische Verfassung aus dem 15. Jahrhundert bestimme. Darauf ließ er ein paar Bemerkungen fallen, die, trocken wie sie waren, doch wichtig werden, wenn man sich an Stalins Tage erinnert. Er sagte, Wissenschaft sei international, und so sehr sie sich weigere, Magd der Theologie zu sein, so sehr müsse sie sich auch weigern, zur Handlangerin von Ideologien degradiert zu werden. Wir sind hier, meinte er, „um unsere Systeme an den Realitäten zu prüfen“. Solch simple Feststellungen schlugen

ein beträchtliches Loch in ganze Bände marxistischer Theorie, die gewöhnlich vorgibt, den Schlüssel zu den Naturwissenschaften und überhaupt zu allem Wissen schon in der Tasche zu haben. Aber es sollte noch besser kommen.

Milan Pruha, 31 Jahre alt, Professor für Philosophie, Studium in Moskau und Paris, verwandte sich für einen gewissen Pluralismus innerhalb marxistischen Philosophierens. Es sei, meinte er, eine Sache intellektueller Redlichkeit, sich mit Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und Teilhard de Chardin auseinanderzusetzen. Man könne diese Denker nicht leichthin abtun. Er entwarf eine Seinsphilosophie, die ein Heideggerschüler – wenn nicht gar ein Jünger des hl. Thomas – durchaus intelligent finden konnte. Cesare Luporini, marxistischer Professor aus Florenz, roch die Lunte: Wenn man das „Sein“ zum Ausgangspunkt der Philosophie nehme, dann mache man sich einer „spekulativen Transposition des Marxismus“ schuldig! Marx habe stets mit der Analyse bestehender Gesellschaften begonnen, und Russell habe löblicherweise mit dem Wort „Sein“ aufgeräumt. Pruha erwiderte, daß man von vornherein eine ganze Reihe von philosophischen Problemen ausscheide, wenn man mit der Analyse der Gesellschaft beginne, Probleme, die stets gestellt wurden und die man nicht einfach ignorieren könne. Er selbst wäre dazu nicht bereit, weil er überzeugt sei, daß Philosophie ein „lebender Organismus“ ist, in dem die verschiedenen Philosophien ihre Einheit besitzen. Nur wenn man illegitim einen Standpunkt verabsolutiere, schlossen sich die Philosophien gegenseitig aus. Roger Garaudy kam ihm zu Hilfe, obschon er eine etwas andere Position zu verteidigen schien: „Ich verstehe die Vorwürfe nicht, die man gegen die ‚Spekulation‘ erhebt. Schaff entwickelt eine Philosophie der menschlichen Existenz, ohne ihre geschichtlichen und sozialen Dimensionen zu übersehen; genauso wie Rahner sagt: ‚Der primäre Gegenstand der Theologie ist der Mensch‘, ohne damit seine Beziehung zu Gott zu ignorieren.“

Hinter solchen Debatten steht die große aktuelle marxistische Streitfrage, ob der Marxismus ein Humanismus sei. Milan Machovec, ein anderer Tscheche, führte hier einen Schritt weiter. Er beschrieb die nach-religiöse, von Sinnleere bedrohte Position des Marxisten folgendermaßen: „Wenn er kein ‚Gegenüber‘ findet, ist er auch mit seiner Kultur und mit seinem Wissen verlassen, denn dieselben werden dann zum Selbstzweck, sind sinnlos, denn der Sinn kann immer nur in gewissen polaren Kategorien, in Beziehung von etwas bestehen. Nachdem er die Götter gestürzt hat, hat dieser Titan keine sinnvolle Aufgabe mehr und muß verzweifeln.“ Es drohe dann die Gefahr des Suchens und Findens von Ersatz-Transzendenz, der Verabsolutierung von Geschichte, Staat, Gesellschaft, oder der Zukunft. Die Marxisten hätten sich bisher nicht viel um diese Fragen gekümmert, würden es aber immer dringlicher tun müssen, insistierte Machovec, sonst verwandle sich der „Fortschritt“ zum Fetisch und das „Kollektiv“ wie „die Partei“ zum Idol. Machovec ist ein resoluter Entmythologisierer. Aber Gott ist nicht in Sicht. „Ist in beliebiger nur ‚an sich‘ aufgefaßter Sache nie ein Sinn, so muß der Mensch immer seine Aufgabe in Beziehung auf seine Umwelt sehen. Indem er die sonst sinnlose Welt in seine eigene Welt umwandelt, indem er sie

in die Welt eines sinnsuchenden und sinngebenden Wesens umwandelt, also in eine sinnvolle Welt, schafft er eine neue Natur, eine Teleologie. Indem er – als ein Sinnsucher – seine eigene Evolution in seine eigenen Hände übernimmt, entsteht durch den Menschen im Kosmos eine zielbewußte Evolution – wie sowohl Karl Marx als Teilhard de Chardin betonten.“

Das ist natürlich eine radikal humanistische Position. Sie schließt Gott aus, aber nicht wie ein Anti-Dogma, sondern eher in der Weise einer methodologischen Voraussetzung. Sie hindert nicht, daß man etwas von den Leuten lernt, die in religiösen Kategorien denken. Machovec schloß mit der Feststellung, Dialog sei weder taktisch noch politisch, er sei ein „existentielles Bedürfnis, ohne das wir moralisch unterentwickelt blieben“. Es wäre utopisch zu glauben, eine dreitägige Tagung sei dafür ausreichend; aber man sehe einen Anfang, der schließlich zu einer Art Konsens der Partner führen könne. Der Dialog sei eine Kunst.

Ein evangelischer Theologe aus Prag, Dr. Jan Lochman, gab sich freudig erstaunt über das Gehörte. Alle anwesenden Christen waren gegen eine Verengung des Christlichen zu einem jenseitigen Spiritualismus. An dieser Stelle begannen die Marxisten über Transzendenz zu reden. Die Klischees „Christentum-Transzendenz“ und „Marxismus-Immanenz“ wurden zertrümmert. Das alles bedeutete freilich noch keine Übereinstimmung. Dr. Jürgen Moltmann, evangelischer Theologe aus Tübingen, artikulierte den Problemstand etwas profunder. Sein Vortrag, sicherlich der gewichtigste auf der christlichen Seite, basierte auf einer Feststellung Garaudys: „Wir Christen und Marxisten erleben zweifellos die Forderung nach dem gleichen Unendlichen, aber die eure ist Anwesenheit und die unsere ist Abwesenheit.“ Die Transzendenz, die Garaudy im Auge habe, sei Selbst-Transzendenz, die eine fortwährende Kritik von Institutionen nach sich ziehe und jede Art von Idolatrie verbiete. Diese Position berühre sich mit der eschatologischen Sicht des hl. Paulus, welche die Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“ in der Erlösung hervorhebe. Es herrsche Dialektik zwischen Erfüllung und Verheißung. Der Unterschied liege im Glauben an diese Verheißung und ihren Grund in Jesus Christus.

Dr. Johannes B. Metz aus Münster entwickelte ähnliche Themen². Einerseits sei das Christliche schon gegeben, ein „Datum“, gegeben in Jesus Christus und in der Heiligen Schrift. Aber es sei nur unvollkommen und teilweise verwirklicht in den Christen: Daher die Bedeutung der Rede von der „Würde des Christlichen und der Unwürdigkeit der Christen“. Dennoch aber sei das Christliche nicht nur durch ein Vergangenes bestimmt. Christus, als der Ursprung des Christlichen, sei zugleich der Horizont, auf den hin sich die Christenheit hoffend bewegt. Der Glaube sporne uns deshalb an zu einer Aufgabe und biete uns deren Umrisse, aber er versorge uns nicht mit den Einzelheiten, mit dem Material der Geschichte. So gelangte Metz zu seiner Hauptthese, in der er die Kirche als „Institution schöpferischer Gesellschaftskritik“ darstellte. Das ist sicher kein leichtverständliches Konzept, und noch schwieriger ist es einzulösen. Aber

² Vgl. diese Zschr. 177 (1966) 451–62.

wenn man einmal die Fusion von Kirche und Gesellschaft zurückgewiesen hat, dann kann die Kirche, versehen mit ihren eschatologischen Verheißungen von Gerechtigkeit und Frieden, kein anderes Verhältnis zur Gesellschaft mehr haben als dieses „prophetische“, es sei denn, sie ziehe sich in das Getto zurück, bilde eine Welt für sich und begeben sich jeder Stellungnahme zum Weltgeschehen.

Metz wurde von allen Seiten kritisiert. Paul Oestreicher vom British Council of Churches versuchte, den Metzschen Abstraktheiten ein paar Zähne einzusetzen. „Was wir brauchen“, sagte er, „ist eine Methodologie kirchlicher politischer Urteilsbildung. Wir können uns den Luxus eines Dialogs nicht leisten, der nur auf der vagen Hoffnung beruht, daß wir irgendwann einmal zusammenarbeiten werden.“ Dr. Luciano Gruppi, Mitglied des Zentralkomitees der italienischen KP, wollte auf dasselbe hinaus, als er nach dem Inhalt der „Gerechtigkeit und Freiheit“ fragte, die das Christentum verspricht. Metz antwortete: Die Begriffe seien nicht abstrakt. Aber die Gefahr bestehe, daß man sie zu positiv gestalte und bei einem ideologischen Totalitarismus ende, der Lösungen aufzwinge. Freiheit könne man nicht auferlegen. Das Christentum verkünde Gerechtigkeit, aber nicht die kalte Gerechtigkeit der Gleichheit (*summa aequalitas, summa inaequalitas*); es sehe die Gerechtigkeit im Zusammenhang bedingungsloser Liebe und impliziere deshalb die fortwährende, erneute Suche nach einer Form der Liebe, welche die Gerechtigkeit ins Soziale übersetze. Er gab zu, daß man die Auffassung von der Kirche als einer „Institution schöpferischer Gesellschaftskritik“ schwerlich aus ihrer Geschichte erheben könne, konterte aber mit der Ansicht, das Christentum sei die „letzte Religion“ unserer säkularisierten Gesellschaft (chronologisch wie definitiv). Es werde keine neue Religion mehr geben. Das Christentum biete die Richtlinien für eine Bewältigung der Dialektik von Person und Gesellschaft, von Institution und Kritik der Institution, von Vergangenheit und Zukunft.

Dann wurde die Konferenz aus ihren angestrengten Überlegungen durch zwei sorgfältig gelegte Zeitbomben aufgeschreckt. Die erste stammte von Dr. Paul Matussek, Leiter der Forschungsstelle für Psychopathologie und Psychotherapie der Max-Planck-Gesellschaft in München. Er unternahm eine Charakterisierung der „ideologischen Persönlichkeit“, wobei „Ideologie“ verstanden wurde als rigoros vertretenes Wertesystem, wurzelnd in großenteils unbewußten Motiven. Solange sich Matussek auf die fanatischen Vegetarier beschränkte, hatte niemand etwas dagegen. Aber er fing an, die Ergebnisse von Forschungen zu beschreiben, die man unter rund 200 ehemaligen KZ-Häftlingen angestellt hatte. Stark engagierte Leute – Kommunisten, orthodoxe Juden, Christen – entpuppten sich dabei als Kinder autoritärer Väter, aus Familien mit wenig Liebe zwischen Eltern und Kindern. Obgleich dezidiert anti-nazi vor ihrem Lageraufenthalt, neigten sie, einmal im Lager, dazu, sich mit den Kapos gut zu stellen. Nach ihren Lagererfahrungen fielen sie auf durch ihren erbitterten Widerstand gegen jeden ideologischen Gegner. Diese Behauptungen blieben nicht ohne Widerspruch. Garaudy führte seine 33 Monate Lagererfahrung ins Treffen und Erika Kadlecova kritisierte die schmale Basis der Untersuchung.

Die zweite Bombe war Dr. Kellners Telegramm, die inhaftierten tschechischen Bischöfe betreffend. Das ganze Problem der Religionsfreiheit kam daraufhin ins Rollen. Auf der Ebene der Prinzipien hatte es P. Vincenzo Miano vom römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden bereits behandelt. Nun rückte Dr. Kellner mit den bedrückenden Statistiken über das Leben der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei heraus: geschlossene Seminarien, Aufhebung der Männerorden usw. Er rechtfertigte seine Direktheit: „Wir haben Marxisten sagen hören, man solle sich diesen Fragen gegenüber nicht akademisch verhalten. Wir haben sie sagen hören, daß sie religiöse Werte als echt menschliche Werte anerkennen. Welche sozialen Forderungen ergeben sich daraus?“ Eine Antwort wurde für den nächsten Tag versprochen.

Sie wurde gegeben. Christen aus den osteuropäischen Ländern erhoben sich und erklärten, mehr oder weniger subtil, die Situation habe sich, obschon schwierig, gebessert. Ein Deutscher aus der DDR bekannte, daß er mit dem Staat nicht einfach kollaboriere, weil er keine andere Wahl habe, sondern aus christlicher Überzeugung. Ein zurückhaltenderer Ungar meinte, Katholiken könnten mit dem Staat nur unter der Bedingung zusammenarbeiten, daß die Partei einen „ideologischen Pluralismus“ im Sinn der Konzilsdekrete zulasse. Dr. Antonin Stehlik, Propst der Prager Kathedrale, erklärte, alle Schuld liege bei der Kirche. Die Lage war verfahren. Milan Pruha fragte sich, was Dr. Kellner zu erreichen gehofft hatte. „Dialog ist nützlich“, bemerkte er, „Druck aber nicht.“

Die Situation wurde gerettet durch ein Referat von P. Giulio Girardi, ebenfalls Mitglied des Sekretariats für die Nichtglaubenden. Er erinnerte an die Worte Kardinal Berans auf dem Konzil: „In meinem Land scheint die Kirche zu sühnen, was sie mit der Behandlung des Johannes Hus und der gewaltsamen Wiederbekehrung Böhmens gegen die Religionsfreiheit sündigte.“ Girardi begrüßte den wachsenden Pluralismus innerhalb der Kirche und in den kommunistischen Ländern. Religionsfreiheit sei lediglich ein Aspekt der pluralistischen Situation. Es gehe nicht um Rechte der Kirche, sondern um Grundrechte des Menschen. Es sei verständlich und zuzugeben, daß der Weg vom Sozialismus zum Kommunismus länger und beschwerlicher sei, als Marx und andere sich vorstellten. Aber ist es notwendig, fragte er, die Übergangsperiode der Kollektivierung zu verlängern, wo die Macht in den Händen einiger weniger konzentriert sei und die Entfremdung perpetuiert werde, mit der die Revolution doch Schluß machen wollte? Luciano Gruppi wandte ein, man könne die sozialistischen Länder nicht so charakterisieren, sie erfreuten sich der Unterstützung großer Teile des Volkes. Wenn es so ist, entgegnete Girardi, dann brauche man doch nicht zu zögern, dem Volk mehr Einfluß auf die politischen Entscheidungen zu gewähren. Man solle alles unternehmen, um diesen „qualitativen Sprung“ zu ermöglichen. „Unser Einwand“, sagte Girardi, „ist nicht, daß unsere marxistischen Freunde revolutionär sind, sondern daß sie nicht genug revolutionär sind; daß eine Revolution, die im Namen der Freiheit begonnen wurde, nicht bis zum Ende durchgeführt werden soll.“

Ich habe versucht, einen Eindruck von der Freiheit und Offenheit des Gesprächs zu

geben. Aus ihm allzu bestimmte Schlüsse zu ziehen, verbietet sich. Die Paulusgesellschaft ist nicht „die Kirche“, und die anwesenden Marxisten waren nicht „die Partei“. Es war kein „Gipfeltreffen“. Es mußte kein gemeinsames Kommuniqué produziert werden. Zwei Urteile ad hoc konnte man hören, eines pessimistisch, das andere optimistisch. Professor Moltmann fürchtete, die Weltöffentlichkeit könnte die Konferenz als Zusammenkunft „zweier altherwürdiger Tanten ansehen, die von längst überholten Problemen schwätzten“. Dr. Casalis, ein anderer Protestant, meinte: „Wenn wir aufhören, uns zu wiederholen, und zu interpretieren beginnen, dann geschieht wirklich etwas.“ Möglicherweise hatten beide recht.

UMSCHAU

Opposition gegen Hitler

Wie kein anderes Volk uneins mit ihrer jüngsten Vergangenheit, haben sich die Deutschen nach der Betäubung durch die Katastrophe zunächst dem Ereignis während der zwölf Unheilsjahre zugewandt, das vernehmbar ein anderes als das nationalsozialistische Deutschland bezeugte. Der am 20. Juli 1944 von Deutschen gewagte Versuch, sich von Hitlers Gewaltherrschaft zu befreien, hat in der Nachkriegszeit eine Unzahl von Publikationen hervorgerufen, denen von seiten der Davongekommenen das Verlangen entsprach, das verwirrete nationale Selbstverständnis neu zu ordnen.

Dabei stieß naturgemäß die Aktivität des Obersten Stauffenberg und seiner Mitverschworenen auf lebhafteres Interesse als die nicht in einer Tat gipfelnden Bemühungen anderer Widerstandsgruppen, obwohl auch diese sehr bald Gegenstand zeitgeschichtlicher Betrachtung wurden. Einer von ihnen, dem Kreisauer Kreis, widmet der junge holländische Historiker Ger van Roon die erste wissenschaftlich angelegte Gesamtdarstellung¹. Was vom Regime als Vorbereitung zum Hochverrat verfolgt wurde, ließ schriftliche Unterlagen nur in beschränktem Umfang entstehen. Ganz gegen die Vermutung spricht infolgedessen der über hundert Seiten starke Dokumentenanhang mit Briefen und Memoranden, die über das Denken und Planen der Kreisauer Aufschluß geben. Das entthob jedoch den Verfasser nicht mühevoller persönlicher Nachforschungen, wenn er das Zusammenfinden, die Beratungen und vielfältigen weitergreifenden Kontakte dieser Opposi-

tionsgruppe aufhellen wollte. Eine Liste von mehr als zweihundert mündlich oder schriftlich Befragten gibt einen Begriff von der Weitläufigkeit der Vorarbeiten und dem Willen des Autors, keine irgendwie aussichtsreiche Spur außer acht zu lassen. Sich auf eine frühe Zusammenstellung stützend, hat er 19 Persönlichkeiten dem engeren Kreis zugezählt und von jeder ein biographisches Porträt entworfen. Das Kernstück des Buches bildet der Bericht über die Tätigkeit der Kreisauer auf deutschem Boden sowie ihrer Anknüpfungsversuche mit dem Ausland. Der abschließende Teil der Untersuchung ist eng verflochten mit dem Dokumentenanhang, aus dem van Roon die staatspolitischen Leitvorstellungen des Kreises entnimmt und systematisch zusammenstellt.

Ihren Namen empfangen die Kreisauer vom schlesischen Familienbesitz des Grafen von Moltke. Dreimal versammelten sie sich dort in den Jahren 1942/43 zu Wochenenddiskussionen, um die Grundzüge einer staatlichen Neugestaltung nach dem Abtreten Hitlers zu erarbeiten. Was die ihrer politischen Herkunft nach recht gegensätzliche Gemeinschaft zusammenhielt, war die noble und souveräne Erscheinung *Helmuth v. Moltkes* (1907–1945). Er rechnete für den Augenblick des Umbruchs vor allem mit zwei intakten Pfeilern, den christlichen Kirchen und der schnell zu reorganisierenden Arbeiterschaft, weshalb er sich ganz der Aufgabe verschrieb, die voraussichtlichen Partner des Neuaufbaus an einen Tisch zu bringen. Von einem starken ethischen Impuls gelenkt und andere damit berührend, wurde Moltke als Vermittler und Anreger Mittelpunkt des Kreises. Bei kleineren und größeren Symposien begegneten sich Sozialdemokraten, preußische Adelige und Geistliche beider Konfessionen zum Gespräch über das künftige Deutschland. Noch stand solcher

¹ Ger van Roon, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung. München: Oldenbourg 1967. XII, 652 S. Lw. 52,-.

Bereitschaft zu verantwortungsvollem politischem Handeln Hitlers Zwangsherrschaft im Wege, und von daher rührt der Vorwurf gegen den Moltke-Kreis, über den Projekten für übermorgen die Beseitigung des Diktators als vordringlichste Aufgabe vernachlässigt zu haben. Das in dieser Hinsicht vielleicht allzusehr vom Prozeßverlauf vor dem Volksgerichtshof bestimmte Bild, wo nicht unwesentliche Bereiche für die Verfolger im Dunkeln blieben, kann van Roon in gewissem Umfang korrigieren.

Daß Moltke sich durch die Ablehnung eines Attentats keineswegs zur Untätigkeit verurteilen wollte, belegen seine hartnäckigen Versuche, mit Eingaben zu alliierten Regierungen vorzudringen, um den deutschen Widerstand verhandlungsfähig zu machen. Trotzdem lagert selbst über den auf Konkretheit bedachten Memoranden an die westlichen Kriegsgegner der für Kreisauer Ausarbeitungen so charakteristische Schleier des Vagen und Undefinierten. Als Tatsachekern schält sich heraus, daß den Militärs für den beabsichtigten Regimewechsel die Rolle der Handelnden zgedacht war, während unsicher bleibt, was an ernst zu nehmenden Versprechen von seiten der Generalität etwa hinter Plänen wie der Öffnung der Westfront 1943 stand und was daran Wunschenken war. Der Immobilismus, gegen den die Verschwörer drinnen und draußen anzukämpfen hatten, war ja auch entmutigend genug. Bei den verbündeten Demokratien stießen sie auf die Weigerung, zwischen Hitler und dem deutschen Volk zu unterscheiden, bei den Militärs auf das Sträuben, durch ein Unternehmen gegen Hitler dieser Unterscheidung Glaubwürdigkeit zu verleihen. War es da so unverzeihlich, wenn sich die Sprecher der Hitler-Fronde, um die Stagnation zu überwinden, versucht fühlten, draußen die Entschlossenheit der Generäle, drinnen aber die Reaktionen der Westmächte mehr oder weniger überzubetonen?

Für die Anstrengungen Moltkes, den Krieg zu verkürzen und Männer für die Neuordnung um sich zu sammeln, bietet die Untersuchung van Roons eine Fülle bemerkenswer-

ter und zu einem beträchtlichen Teil bisher unbekannter Einzelheiten. Die Verwandlung der Kreisauer aber, bislang in der geläufigen Vorstellung eher von des Gedankens Blässe angekränkt, in eine Gruppe zupackender Tatmenschen will zumindest für die Periode unter Moltkes Leitung nicht recht gelingen. Sie waren ein Planungsstab, rechtsbewußt, beweglich, aufgeschlossen, nicht aber ein Aktionskomitee. Das einzuräumen, tut ihrem geistigen Rang keinen Abbruch, noch mindert es die lebensgefährliche Kühnheit, unter einer von Rachsucht und Verfolgungswahn beherrschten Diktatur den Rechtsstaat zu denken. Andererseits konnte der realpolitische Wirkungsgrad des Zusammenschlusses von der ausgeprägt theoretischen Grundhaltung nicht unberührt bleiben. Diese tritt noch deutlicher hervor, nachdem der Dokumententeil Einblick in den Briefwechsel zwischen dem Freundespaar Moltke-York gewährt, als es sich 1940 den Themen näherte, um die später das Denken der Gruppe kreiste. Der Leser des brieflichen Meinungsaustauschs glaubt unwillkürlich einem platonischen Dialog beizuwohnen, so bohrend und hingegeben sind die Fragen, so abstrakt und allgemein die Antworten. Der Abstieg zu den letzten Seinsgründen ist der Bewunderung wert, bliebe da nicht eine Unruhe und die Frage, ob es nicht nähergelegene Wissensquellen gab, um zu Hitlers SS-Staat ein Gegenbild der rechten Ordnung zu entwerfen. Tatsächlich war die deutsche Leidenschaft fürs Ding an sich eine gefährliche Ablenkung, die unersetzliche Energien kostete.

So schwer es fallen mag, die Sonde der Kritik an Erneuerungspläne anzulegen, für die ihre Urheber mit dem Leben bezahlten, so wenig kann sich der Chronist der Pflicht des Wertens entziehen. In der vorliegenden Studie ist einiges davon der Nacharbeit des Lesers überlassen. Die relative Inhaltsarmut etwa der „Ersten Weisung an die Landesverweser“, eines Entwurfs, worin sich die Kreisauer auf den Boden des Praktischen begaben, um die Träger der Regierungsgewalt in den Ländern mit Richtlinien zu versehen, möchte er gern mit der Unübersichtlichkeit der vorgestellten Situation entschuldigen, obschon sie

sich auch dann nicht fast gänzlich in der Direktive erschöpfen müßte, „das Erforderliche zu tun“. Eigentlich beunruhigend ist das Vorhaben, ausgerechnet diesen, die Anarchie streifenden Schwebезustand mit einer Neugliederung der deutschen Länder (anhand beigefügter Karte) zu belasten. Bekommen fragt man sich, wie hier die Scheidung des Unaufschiebbaren vom Bedenkenswerten so völlig entfalten konnte.

Von den drei Jesuiten, die zum Moltke-Kreis gehörten, ist *P. Alfred Delp* (1907–1945) einer breiteren Öffentlichkeit bekanntgeworden. Er wurde zu den Debatten zugezogen, um über die katholische Soziallehre Rede und Antwort zu stehen. Was von seiner Wirksamkeit fort-dauern sollte, begann jedoch erst, als sich die Gefängnistüre hinter ihm schloß. Die Aufzeichnungen dieser Haft, die am Galgen endete, erweisen sich im Rückblick als die eigentliche Botschaft, die *P. Delp* aufgegeben war. Wiewohl mit jeder Faser „zur Erde entschlossen“, ergriff er in schmerzlicher Verwandlung den Auftrag, „im Angesicht des Todes“² die Grundwahrheiten des Christenlebens in ihrer existenziellen Härte zu umfassen und mit dem Ernst, der Klarsicht und Unerbittlichkeit des Todgeweihten das Unzerstörbare am Menschen zu bekennen.

Eingang in Kreisau hatte dem jungen Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit“ sein Provinzoberer *P. Augustin Rösch* (1893–1961) verschafft, der seit 1941 mit Moltke in Verbindung stand. Das verantwortliche Mitplanen am Staatsneubau war allerdings nur ein Ausschnitt seines von einem vitalen Schaffensdrang abgesteckten Tätigkeitsfeldes. Kirchenpolitisch trat Rösch in einen weiteren Rahmen, als er sich von 1940 an zusammen mit *P. Odilo Braun OP* beim Episkopat für eine koordinierte Abwehr der Klosterenteignungen durch die Partei einsetzte. Dabei kam ihm seine Praxis im Umgang mit Gestapofunktio-

nären zugute. Über hundertmal ist er im Lauf der Jahre bei hohen und niederen Instanzen der Geheimen Staatspolizei vorstellig geworden, um Einspruch zu erheben oder Zugeständnisse zu erwirken. Mit dem einleitenden Hinweis auf seinen Offiziersrang aus dem ersten Weltkrieg pflegte er sich auch bei Unzugänglichen Gehör zu verschaffen. *P. Rösch*s Widerstandsgeist erneuerte sich aus einer tief empfundenen Verantwortung für das Volk, die Kirche, den Orden. Damit verband sich ein gebieterischer, Fügsamkeit empfehlender Führungswille, den die Hilfsbereitschaft in jeder Bedrängnis schnell mildern konnte. Nichts zeugt so anschaulich für die Uner-schrockenheit dieses Mannes wie sein letzter freier Gang zur Münchener Gestapo Ende Juli 1944, wo er sich noch drei Tage nach *P. Delps* Festnahme „mit schrecklichem Herzklopfen“³ auf den Weg machte, um nach dem Verbleib und Ergehen des Gefangenen zu forschen, ganz ungewiß, ob nicht sein eigener Name schon auf der Fahndungsliste stände. Das dem Lebensbild vorausgeschickte Zitat vom „stärksten Mann des Katholizismus in Deutschland“ ist in seiner Unbedingtheit jedoch weder auf *P. Rösch* noch auf eine andere im Kirchenkampf hervorragende Persönlichkeit anwendbar.

Wie *P. Rösch* konnte sich auch *P. Lothar König* (1906–1946) dem Zugriff der Gestapo nur entziehen, indem er noch im August 1944 untertauchte. Während *P. Rösch* im Januar 1945 aufgegriffen und in Berlin in ungewisser Haft gehalten wurde, gelang es *P. König*, sich bis Kriegsende zu verbergen. Bis dahin war der Ruhelose zum Stillhalten gezwungen, nachdem er Jahre hindurch zwischen den deutschen und österreichischen Bischofsstädten als Nachrichtenübermittler unterwegs gewesen war. Allein für das zweite Halbjahr 1942 verzeichnet sein Notizkalender eine Gesamtstrecke von 42 000 Bahnkilometern. Neben der Aufgabe trieb ihn zu solcher Unrast wohl die Ahnung, daß seine Tage gezählt seien. Schon meldete sich ja in Abständen die tod-

² So zwei Titel aus dem von *P. Bolkovac* herausgegebenen dreibändigen Nachlaß *P. Delps*. (Frankfurt: Knecht 1947). Die Gefängniszeichnungen auch in der Herder-Bücherei Bd. 30.

³ Aus den Aufzeichnungen von *P. Rösch*.

bringende Krankheit und zwang ihn, für Tage und Wochen auszusetzen. Anders als P. Delp hat er kein literarisches Vermächtnis hinterlassen, das an ihn erinnerte. So ist es dankenswert, daß P. Königs Gestalt in den Reihen der Kreisauer feste Umriss annimmt.

Moltkes Abneigung gegen ein Attentat teilen nicht alle Mitglieder der Widerstandsgruppe, von denen sich mehrere nach seiner Verhaftung im Januar 1944 den Männern des 20. Juli anschlossen. Die Motive der Ablehnung waren nicht einheitlich. Einige bezweifelten die sittliche Erlaubtheit eines Anschlags auf Hitlers Leben, andere traten dafür ein, sich durch radikalen Gewaltverzicht vom nationalsozialistischen Machtmißbrauch zu distanzieren, wieder andere bewegte die Sorge vor einer neuen Dolchstoßlegende, was nicht verboten sollte, über den Preis zu deren Verhütung entsetzt zu sein.

Bemerkenswert ist, daß die Beziehung der drei Jesuiten die Attentatsdiskussion offensichtlich nicht wieder in Fluß zu bringen vermochte. Von ihrer Seite einen spezifischen Beitrag zu erwarten, wäre ja nicht so abwegig, nachdem sie das Erbe einer intensiven moral-theologischen Auseinandersetzung zu verwalten hatten, aus der zur Streitfrage der Tyrannentötung zwar keineswegs eindeutige und unumstrittene Antworten, aber doch immerhin ernst zu nehmende Argumente und Gesichtspunkte erflossen waren, denen die Tyranis des Hitlerreiches plötzlich ungeahnte Aktualität verlieh. Die moralische Qualifizierung dieses Grenzfalls konnte indessen weniger dringlich erscheinen und dem Einzelentscheid überlassen bleiben, wenn man von der konkreten Gegenwartssituation absah und die Zukunftsplanung erst mit dem Verschwinden der Machthaber beginnen ließ. So gingen auch die Ansichten der Geistlichen auseinander. Während P. Delp und wohl auch P. König ebenso wie Konsistorialrat Gerstenmaier durchaus für eine im Notfall gewaltsame Auflehnung waren, legte P. Rösch bis zu seinem Lebensende großen Wert darauf, einer Oppositionsgruppe angehört zu haben, die das Attentat nicht gewollt und nicht gebilligt hatte.

Den Goerdeler-Biographen G. Ritter be-

lehrt die Einleitung (9), die Beurteilung des Moltke-Kreises sei ihm so gründlich mißlungen, daß er es besser gar nicht versucht hätte. Die Neugierde des Lesers, in welchen Punkten die angegriffene Bewertung zu berichtigen sei, wird allerdings nicht gestillt. Als zu dürftig erweist sich auch die Bezugnahme auf allgemeinere Darstellungen innerhalb der Widerstandsliteratur, wenn es z. B. E. Zellers grundlegendes, wiewohl im Stil eigenwilliges Werk nur auf ganze drei Zitationen bringt. Nicht alle wichtigen Daten werden mitgeteilt, wie etwa der Verhaftungstag Moltkes oder das Todesjahr Königs. Prälat Kaas war nicht Mitglied des Preußischen Landtags, damit auch nicht Vorsitzender der dortigen Zentrumsfraktion (350). Wenn festgestellt wird, daß mit dem Reichskonkordat von 1933 dem totalitären Staat im öffentlichen Leben mehr Raum gegeben worden sei (351), so ist das Gegenteil davon richtig. Wird so van Roons gewichtige Arbeit die Diskussion um den Kreisauer Kreis auch nicht abschließen, so ist es Verdienst genug, sie auf verbreiteter Stoffgrundlage fortzuführen.

In einen anderen Bereich des deutschen Widerstands gegen den NS-Staat mündet schließlich die Bonhoeffer-Biographie E. Bethges ein⁴. Dieser konnte sich dafür nicht nur der bereits gedruckt vorliegenden systematischen und persönlichen Schriften des evangelischen Theologen bedienen, sondern auch noch eine Fülle brieflicher Äußerungen heranziehen, zu deren kundiger Interpretation ihn Weggemeinschaft und verwandtschaftliche Verbundenheit mit *Dietrich Bonhoeffer* (1906–1945) besonders befähigten. Das Ergebnis ist ein ungewöhnlich dichtes, authentisches Lebensbild. Das frühe kirchenpolitische Engagement Bonhoeffers verlangte eine mit der Lebenslinie voranschreitende Schilderung des evangelischen Kirchenkampfes samt seiner bewegten Szenerie. Dem Verfasser kam dabei die Gabe, Verwickeltes zu entflechten und ansprechend zu

⁴ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*. München: Chr. Kaiser 1967. 1128 S. Lw. 46,-.

gliedern, sehr zustatten. Mit dem Frontverlauf der innerevangelischen Auseinandersetzungen einmal vertraut gemacht, gelingt es dann dem Leser, bei van Roon eher flächenhaft abgebildete Tatbestände perspektivisch zu sehen und so unterschiedliche Positionen wie etwa die Bonhoeffers und Gerstenmaiers deutlich zu erfassen. Ein Mangel ist das Fehlen eines Literaturverzeichnisses.

Einer kultivierten, liberal gesinnten Professorenfamilie entstammend, hochbegabt, weltaufgeschlossen und tatkräftig, schien Dietrich Bonhoeffer eine glänzende Hochschulkarriere vor sich zu haben, bis der Anbruch des Dritten Reiches seine Zukunft in andere Bahnen lenkte. Die Absage an den Nationalsozialismus war überlegt und unabänderlich. Die innerhalb des deutschen Protestantismus zu vollziehenden Abgrenzungen riefen ihn immer wieder auf, den Mut zur eigenständigen Entscheidung zu bewähren, der wohl den packendsten Zug an Bonhoeffers Charakterbild ausmacht. Auf der Suche nach einer standfesten Partei wählte er so ganz gegen Familienherkommen und Standesbrauch am 5. März 1933 das katholische Zentrum. Als Leiter eines Predigerseminars verankerte er in der Tagesordnung die ungewohnte Übung der Meditation und empfahl die „Beichte“ in der Form des privaten Sündenbekenntnisses. Bethge unterscheidet in der Entwicklung des Freundes drei Stufen personaler Selbstverwirklichung, indem dieser die Wende zum Theologen, zum Christen und schließlich zum Zeitgenossen nahm, sich mit jeder Aneignung einem volleren und strengeren Imperativ unterwerfend. Auf Bonhoeffers Lebensvollzug gewann das Thema der evangelischen Nachfolge, in einer theologischen Darlegung reflex entfaltet und bis heute wirksam, beherrschende Macht. Die Schwingungsweite seines Wesens, das zur Innerlichkeit wie zur Weltgestaltung drängte, barg den Keim zu Konflikten in sich. Bon-

hoeffers oft einsamer Weg ist so eindrucksvoll, weil er ihn so überaus bewußt und nach strenger Gewissensprüfung einschlug. In ihr löste sich auch der Schein des Anstößigen vor dem letzten großen Entschluß, als Kirchenmann in die unheilige Zone der Rebellion einzutreten. Bis zu seiner Verhaftung im April 1943 in der „Abwehr“ unter Admiral Canaris tätig, wurde er noch einen Monat vor Kriegsende ein Opfer von Hitlers Vergeltungswut.

Man muß die Attentatshemmungen führender Kreisauer erfahren und die Fehlschläge der Militäropposition zusammengezählt haben, um für die Hindernisse, die sich vor Oberst *Graf Stauffenberg* aufboten, den rechten Blick zu gewinnen. Gewiß handelte er im Einvernehmen mit Gleichgesinnten. Dennoch bleibt wahr, daß es ohne ihn den 20. Juli nicht gegeben hätte. Dem Kronzeugen des deutschen Widerstandes hat J. Kramarz eine biographische Studie gewidmet⁵, deren soldatisch knapper Stil mit dazu beiträgt, einen Grundzug dieses Offizierslebens zu verdeutlichen. Mehr noch als die beiden anderen Autoren war Kramarz genötigt, die schmale Quellenbasis mit Hilfe von Fragebogen und Interviews zu erweitern. Der Gewinn an neuen Erkenntnissen ist beträchtlich, selbst wenn stellenweise eine gewisse Unschärfe in Kauf genommen werden mußte. Aus der Erinnerung der Miterlebenden kann die Forschung nicht unbegrenzt schöpfen. Es sollte ihr nicht entgehen, wie sehr sie unter Zeitdruck steht. Wer betroffen wahrnimmt, wie mancher der zum Kreisauer Kreis Befragten schon nicht mehr unter den Lebenden weilt, fühlt die Notwendigkeit zu raschem Handeln.

Ludwig Volk SJ

⁵ Joachim Kramarz, *Claus Graf Stauffenberg. Das Leben eines Offiziers*. Frankfurt: Bernhard & Graefe 1965. 245 S. Lw. 24,80.

Sexualität und Liebesfähigkeit

Als Sigmund Freud 1905 seine „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ publizierte, waren diese eine seiner bedeutendsten Schriften und machten ihn zugleich überall unbeliebt. Hatte man über seine „Traumdeutung“ den Kopf geschüttelt, so war man jetzt über so viel Verderbtheit schockiert; denn die Lehre von der infantilen Sexualität hatte an Tabus gerührt, mehr noch: hatte die kindliche Unschuld angetastet. Was weiterhin von Freud über Ödipuskomplex, Kastrationsangst, Genitalphase, Inzestscheu usw. geschrieben wurde, war für eine entrüstete Gesellschaft nur eine Bestätigung ihrer Entrüstung, obgleich sich Freud im Vorwort zur 4. Auflage dieses Werkes (1920) gegen „volltönende Schlagworte“ wie „Pansexualismus“ wehrte und den unsinnigen Vorwurf zurückwies, die Psychoanalyse erkläre „alles“ aus der Sexualität.

Wenn in unseren Tagen die „Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung und Weiterbildung in München“ ihre 2. öffentliche Sitzung am 29. 4. 1967 unter das Thema „Sexualität – Formen und Fehlentwicklungen“ stellt, könnten solchen Erfahrungen aus dem Jahre 1905 zu Vorurteilen von seiten der Gesellschaft wie bei den Psychoanalytikern führen. Man sagt, einen Meister verstehen, heißt über ihn hinauswachsen; diese Wahrheit trifft auch für Freud und seine Schüler zu. Das schließt nicht ein, daß das Gültige, das er fand und lehrte, vergessen sei. Aber seine Schüler und Nachfolger fügten die Bausteine seiner Kunst und Lehre in eine gesamt menschliche Konzeption ein. Nach der Überwindung einer antimetaphysischen Attitüde wurde der Akzent nicht mehr so gewichtig auf das Sexuelle, auf „das an die Biologie grenzende Stück der Lehre“ (Vorwort zur 4. Auflage) gesetzt. Diese Betonung des Personalen war mit die erfreulichste Erfahrung dieser Tagung, während der vor einem zahlreichen Publikum die Referenten Rede und Antwort standen.

Fritz Riemann (München) arbeitete in seinem Vortrag über „Die Psychoanalyse der

Perversionen“ heraus, wie sehr die Kindheit über die Liebesfähigkeit entscheidet. In den verschiedenen Phasen frühkindlicher Entwicklung wird das Kind als Liebender bereitet: im angstfreien Verzicht auf Triebbefriedigung, in einem erlebten Vertrauen, das wiederum die gefühlhafte Bindung weckt, in den ersten Formen der Selbstbehauptung und Rücksichtnahme, in der Bejahung der eigenen Geschlechtsrolle, die es dem Menschen erlaubt, sich liebend auf einen anderen zu beziehen. Fiel hier bereits – trotz der Freudschen Kategorien – die personale Sicht auf, dann tat sie besonders wohl bei der Betrachtung der Perversionen, in denen die Allgewalt der Liebe nicht das Über-sich-hinaus zum Du bewältigte und daher fortschreitend in der Realisierung der Partnerschaft verarme: von Homosexualität, Sadomasochismus, Exhibitionismus, Fetischismus, Transvestismus bis zur Ipsation, in welcher der nach Liebe verlangende Mensch auf jeden Partner und dessen Substitution verzichte, – ein Ausdruck äußerster Verarmung und Vereinsamung. Der Psychoanalyse sei aufgetragen, in der Ein-Sicht in die vergangene, verdrängte Not und in der Annahme der aktuellen Situation zur Liebesfähigkeit zu führen.

Die Ausführungen von Dr. Friedrich Schutz (Seewiesen), der „Triebstrukturen und Fehlleitungen der Sexualität der Tiere“ auf Grund der Verhaltensforschung betrachtete, trugen wenig zur Klärung der Probleme bei; denn die sich aufdrängende Frage, ob und inwieweit eine Übertragung der Ergebnisse aus der Tierwelt auf den Menschen möglich sei, wurde erst in der abendlichen Podiumsdiskussion in der Richtung geklärt, daß vom Tier her nur „Modelle für Mechanismen im menschlichen Verhalten“ gewonnen werden könnten.

Nach den einführenden Worten von Dr. Anton Schelkopf (München) hätte wohl Sigmund Freud beim Anblick eines katholischen Moraltheologen in diesem Kreis gedacht, einer Sinnestäuschung zu erliegen; sagte doch Freud einmal, es sei sinnlos, das Gedankengut der

Psychoanalyse in das katholische Bayern zu bringen. Prof. Franz Böckle (Bonn) gab sich dennoch ebenso unbefangen wie seine Zuhörer. Das Thema seines Vortrags lautete: „Sexualität in moraltheologischer Sicht“. Zum Ausgangspunkt seiner moraltheologischen Betrachtung der Geschlechtlichkeit wählte er die ersten Kapitel des Buches Genesis: in ihnen wird die Sexualität im Gegensatz zu jedem Dualismus als gut bezeichnet; in der Zweigeschlechtlichkeit spiegelt sich auch die Gottesebenbildlichkeit wider; Sinn und Auftrag der Geschlechter liegt in der gegenseitigen Ergänzung; die Zeugungsfähigkeit des Menschen wird vom Schöpfungsbericht abgesetzt und als besonderer göttlicher Auftrag verstanden. Böckle warnte allerdings davor, die ersten Kapitel des Buches Genesis überzuinterpretieren, da auch das biblische Ethos seine Herkunft habe und nur verständlich sei, wenn seine Geschichtlichkeit beachtet werde. Das Ethos des Sexuellen, wie es im Schöpfungsbericht dargestellt sei, habe als Erlebnishintergrund den biblischen Patriarchalismus, von dem aus sich der Zusammenhang von Ehe und Recht und Nachkommenschaft ergebe.

Im zweiten Teil seines Vortrags fragte Böckle nach dem sittlichen Sollensanspruch an den Menschen. Wo sind Weisungen und Hinweise auf das gegeben, was werden soll? Zuerst erfährt der Mensch in seinem Gewissen einen Daseins-transzendenten Sollensanspruch. In der christlichen Theologie werde dieser überhöht durch die Deutung der christlichen Existenz durch Christus und den Heiligen Geist. Hierbei wird der Christ verstanden als jener Mensch, der den verborgenen Umkreis seines Lebens in Christus hat, als jener, der unter der Liebestat Gottes und seines Christus handelt. Von hier aus ergibt sich dann die Frage nach der Norm der Liebe. Böckle verneinte, daß Liebe sich selbst zur Norm nehmen könne. Er führt aus, daß für den Christen das Liebesgebot als Zusammenfassung des Gesetzes und des göttlichen Willens, als radikale Forderung Jesu, die Norm darstelle, die von jeder Zeit neu interpretiert werden müsse. Diese Liebe wird also in einem geschichtlich bedingten Ethos verkündet. In ihm habe es

hin und wieder einseitige Akzentsetzungen gegeben, wie bei Augustinus, der seine Position zwischen Manichäismus und Pelagius zu beziehen hatte, wie im Mittelalter, wo bei der Betonung des Rechtlichen der Akzent auf der Zeugung lag, wie im 17. Jahrhundert, in dem wegen unzureichender medizinischer Kenntnisse die Maßstäbe des Sittlichen nur den sexuellen Akt berücksichtigten, dabei aber das personale, zwischenmenschliche Geschehen der Liebe aus dem Auge verloren. Die Gefahr einer Moral besteht nach Böckles Auffassung darin, daß sie Zeitbedingtes divinisiert, in den Himmel hebt, aus dem sie es nur mit Schmerzen wieder auf die Erde herunterholt.

Als Gast aus Amsterdam sprach Dr. Conrad van Emde Boas über den „Beitrag der Psychoanalyse zur Entwicklung der Liebesfähigkeit des Menschen“. Psychotherapeutische Praxis und psychoanalytische Theorie unterscheidend, sah er den Beitrag der ersteren darin, daß sie es vermöge, den Liebesunfähigen zur Liebe zu erwecken. Er sagte wörtlich: „Der Mensch ist nur dann liebesfähig, fähig einen anderen Menschen zu lieben, wenn er genug gesunde Selbstliebe hat.“ Hierin erkannte er eine Gemeinsamkeit zwischen der Psychoanalyse und dem Ethos des Christentums, das sich im Wort der Bibel kristallisierte: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Der Beitrag der psychoanalytischen Theorie liege darin, daß Freud die Antithese zur Moral der viktorianischen Zeit gerade durch die (Wieder-)Entdeckung der kindlichen und pubertären Sexualität geschaffen habe. Ferner habe er der in der gleichen Zeit entstehenden Bewegung der Familienplanung die „Ideologie“ gegeben, die sie sich selbst nicht aufbauen konnte – auch hier im Hinblick auf die größere, personale Liebesfähigkeit. Übrigens wies gerade van Emde Boas darauf hin, daß die Psychoanalyse in ihrer Jugendphase eine Es-Analyse geübt habe, da sie noch vorwiegend auf die Symptome und deren Beseitigung abgezielt habe, während erst die Psychoanalyse in ihrer Erwachsenenphase den Blick auf die Gesamtpersönlichkeit richte. Als Folge davon werde die psychotherapeutische Behandlung zwar länger, kostspieliger und

schwieriger, aber nur sie mache einen Menschen – jenseits der Beseitigung der Symptome – liebesfähig. Als moderne Form der Psychotherapie empfahl er die Gruppentherapie.

Die abschließende Podiumsdiskussion über „Sexualität und Liebesfähigkeit in unserer Zeit“ bestätigte noch einmal die personale Betrachtungsweise des Menschen. Der heutige Mensch leide an der Liebesunfähigkeit, und die Sexualnot bestehe darin, daß er im Gefühl verarmt, im Triebhaften desintegriert und nur auf Sexualprestige hingerichtet ist. Diesem Menschen wolle die Psychoanalyse helfend beistehen. Wenn auch die sittliche Norm allzusehr der statistischen Norm angenähert wurde und obgleich Prof. Adolf Däumling (Bonn) die Onanie – ganz im Gegensatz zu Freud und den Erfahrungen heutiger Psychotherapie – als die gültige Weise einer außerehelichen Sexualität für heute empfahl, erbrachte die Diskussion den Beweis, wie sehr sich die Tiefenpsychologie und Psychotherapie auf eine humanitäre Aufgabe verpflichtet weiß, wie sie kaum deutlicher als in der Stiftung des „Hans-Zulliger-Preises 1967“ zum

Ausdruck kommt. In ihrer Sitzung vom 17. 6. 1966 hatte die Gesellschaft beschlossen, einen Hans-Zulliger-Preis zu stiften, mit dem die beste Darstellung eines Falles aus der Praxis der Kinderpsychotherapie ausgezeichnet werden soll.

Hans Zulliger, Primarschullehrer in Ittingen bei Bern, als Psychologe unter dem Einfluß von Oskar Pfister, Ehrendoktor der Universität Bern, hat sich für die Anwendung der Psychoanalyse in der Erziehung, vor allem als Spieltherapie, große Verdienste erworben. Er entwirft gleichsam ein Programm heutiger Psychotherapie, wenn er in seinem Buch „Heilende Kräfte im kindlichen Spiel“ (S. 119) schreibt: „Sowohl die Kindererziehung als auch die Kinderpsychotherapie dienen letzten Endes dem Zwecke, aus jugendlichen Menschen im Rahmen ihrer Bestimmung, Begabung, ihrer Möglichkeiten, vollgültige Erwachsene zu machen . . . Das Ziel ist der ‚normale‘ erwachsene Mensch, d. h. der voll angepaßte, voll arbeits- und liebesfähige, gemeinschaftsfähige Mensch.“

Roman Bleistein SJ

BESPRECHUNGEN

Literatur

PONGS, Hermann: *Dichtung im gespaltenen Deutschland*. Stuttgart: Union-Verl. 1966. 565 S. 42,-.

Der 77jährige Literatur- und Symbolforscher legt in diesem Band die Summe seiner Lebensarbeit vor. Seine alten Themen – das Bild in der Dichtung, Goethe, Hölderlin, Raabe, Kafka, Lichtsymbolik, Humboldts Sprachtheorie und andere – scheinen wieder auf, dazu treten neue Deutungen älterer Dichtung (Gotthelf, Melville) und kritische Analysen neuerer Dichtungen, ferner Auseinandersetzungen mit anderen Interpreten. Pongs wendet sich gegen Unmenschlichkeit im Westen wie im Osten, gegen die Härte des Kollektivzwangs, gegen den Druck einer tödlichen Ordnung ebenso wie gegen den Anspruch auf unbeschränkte Freiheit, die alles auflösen muß, gegen die nihilistische Lust am Artistischen, Manieristischen und Absurden. Schöpferische Sprachbewegung nehme ihren Ursprung nicht aus der dialektischen Denkbewegung, die Ich- und Nicht-Ich setzt, sondern aus der dialogischen Begegnung zwischen Ich und Du. Die Dialogik behaupte sich in der Dichtung in Ost und West gegen alle Gefährdungen marxistischer oder mephistophelischer Dialektik, und zwar in dem Urelement der inneren Sprachform, im dichterischen Bild, besonders in Lichtsymbolik und Tiersymbolik. Der symbolische Kosmos der Dichtung biete auch im gespaltenen Deutschland noch einen gemeinsamen Grund. Sprache in der Dichtung sei nicht nur dazu da, zu verfremden und die Ausweglosigkeit der Kafka-Situation als einzige und letzte Wahrheit zu erweisen. Jenseits des Zwiespalts von West und Ost setzten sich die Urphänomene durch, so die allmitfühlende Frau, die das Leben verteidigende Mutter.

Pongs meint hüben wie drüben eine schöpferische dichterische Sphäre des Mitmensch-

lichen gefunden zu haben, und zwar in der mitteldeutschen Dichtung (etwa in Brechts „Der gute Mensch von Sezuan“) überzeugender als in der Dichtung des individualistischen Westens. Er schließt sein Werk mit einem langen Kapitel über Teilhard de Chardin, den er schon auf der ersten Seite des Buches „die auf-rüttelndste Stimme heute“ nennt und von dem er hier sagt, er übergreife den Weltriß zwischen West und Ost und stelle einer vom Bösen hypnotisierten Zeit den Geist der Hoffnung entgegen.

G. Kranz

MINDER, Robert: *Dichter in der Gesellschaft*. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur. Frankfurt: Insel 1966. 401 S. Lw. 24,-.

So sehr Menschen, die einer politisch umstrittenen Landschaft entstammen, oft zu leiden haben und ihre Generationen in Kriegen hin- und hergerissen werden, im geistigen Bereich kann daraus eine besondere Fruchtbarkeit, Weite und tief eindringende Fähigkeit des Sehens und Beurteilens entstehen. Dafür zeugt dieses Buch eines geborenen Elsässers mit zwei Muttersprachen, Professor an der Sorbonne. Er ist bis in innerste Zusammenhänge wirklich „erfahren“ in beiden Literaturen von Diderot bis Döblin. Hebel und Hegel werden verglichen, die Einsamen, Jean Paul und Hölderlin, auch „sie stehen im Fluktuieren der politischen, sozialen, ökonomischen und geistigen Bewegungen“. Welche gesellschaftliche Funktion haben die Dichterkakademien in Deutschland und Frankreich?

Das sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis nennt hunderte von Einsichten, Anspielungen, Vergleichen, Verflechtungen der europäischen Geistes- und Literaturgeschichte der letzten zweihundert Jahre und zeigt überraschende, aber genau belegte Zusammenhänge und Ent-

sprechungen auf. Manche Urteile sind scharf, aber begründet. Aus dem knappen, doch den Reichtum des Buches genau fassenden Vorwort: „Die Texte sind deutsche Konzentrate französischer Vorlesungen oder Schriften. – Der Anmerkungsapparat ist der Keller unter dem Gebäude: im Spinnenwinkel stecken ein paar gute Flaschen für Kenner.“

Eine Korrektur zu S. 230: Erzbischof Gröber von Freiburg und Heidegger waren in Konstanz nicht Schüler des Priester-, sondern des Knabenseminars. Ihre Lehrer dort waren nicht Jesuiten.

Minders Buch, in lebendiger Sprache, ist voller Anregungen und vibriert oft bis in die Gegenwart hinein. H. Kreutz SJ

KURZ, Paul Konrad: *Über moderne Literatur*. Standorte und Deutungen. Frankfurt: Knecht 1967. 249 S. Lw. 19,80.

Die in diesem Band enthaltenen Aufsätze sind zum großen Teil bereits in dieser Zeitschrift einzeln erschienen. Dennoch war es ein glückliches Unterfangen, sie gesammelt in einem Band vorzulegen.

Ob Paul Konrad Kurz über Kafka, über Hermann Broch oder Günter Grass schreibt, immer hat er Wesentliches über diese Autoren und ihr Werk zu sagen. Als richtungweisend darf insbesondere der Artikel über den Gestaltwandel des modernen Romans gelten. Mit treffendem Urteil verfolgt Kurz darin die Geschichte des Romans von Grimmelshausen bis zur Gegenwart. Er analysiert, deutet, zeigt Zusammenhänge auf und macht eine Fülle von Beobachtungen, die ihm als Frucht jahrelanger Beschäftigung mit der Materie zugefallen sind.

Besondere Erwähnung verdient schließlich der Aufsatz über das Verhältnis von Literatur und Theologie heute. In dieser Zeit des Dialogs müssen schließlich auch die Vertreter zweier so heterogen scheinender Größen wie Literatur und Theologie miteinander ins Gespräch kommen. Beide können voneinander lernen, beide brauchen einander, beiden gemeinsam ist die Welt von heute, „die sie sich gegenseitig zeigen können“ und auf die sich beide „in einer nie zuvor dagewesenen Inten-

sität“ einlassen. Man möchte sagen, der Dialog zwischen Literatur und Theologie habe schon begonnen: der Autor selbst darf als Experte auf beiden Gebieten gelten, der es verdient, von beiden Seiten ernst genommen zu werden.

K. Plötz SJ

Spectaculum IX. Sieben moderne Theaterstücke. Frankfurt: Suhrkamp 1966. 324 S. Lw. 9,80.

Im Jahr 1956 erschien unter dem lateinischen Titel *Spectaculum* der erste Band moderner Schauspiele. Er enthielt Stücke von Brecht, T. S. Eliot, Max Frisch und „Die heilige Johanna“ von Shaw, Stücke, die damals auf vielen Bühnen Europas oft lange Zeit hindurch gespielt wurden. – Zehn Jahre später ist nun „*Spectaculum*“ Bd. 9 erschienen. Von Jahr zu Jahr haben sich die Bände immer mehr zu einem Jahrbuch des aktuellen internationalen Theaters entwickelt.

Fast alle Stücke dieses Bandes sind 1966 zur Uraufführung gekommen; manche sind buchstäblich zum Spektakel geworden. Der neue Band beginnt mit Samuel Becketts „Kommen und Gehen“, ein Text von nur zwei Seiten und einer dritten mit Regieanweisungen. Es folgen Marguerite Duras „Ganze Tage in den Bäumen“, Slavomir Mrozek „Tango“ Shaw „O'Flaherty“, Martin Sperr „Jagdscenen aus Niederbayern“, Carl Sternheim „Bürger Schippel“ und Peter Weiss „Die Verfolgung und Ermordung Jean Paul Marats dargestellt durch die Schauspielgruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade“.

Durch den auch diesem Band beigegebenen Anhang mit biographischen Texten und Zeugnissen, Kritiken und Inszenierungsberichten wird eine vertiefte Kenntnis der Stücke ermöglicht, die oft von einer vergänglichen Aufführung her nicht möglich ist. Lyrik und Roman sind nicht so dicht an der Wirklichkeit und dem Rätsel des Menschen wie die Dramen unserer Zeit, die in der Auswahl der „*Spectaculum*“-Bände in guter Ausstattung preiswert zugänglich sind. H. Kreutz SJ

GLINZ, Hans: *Grundbegriffe und Methoden inhaltsbezogener Text- und Sprachanalyse*. Düsseldorf: Schwann 1965. 172 S. Lw. 28,-.

Glinz wurde durch seine Habilitationsschrift „Die innere Form des Deutschen. Eine neue deutsche Grammatik“ (1952, 21961) bekannt. Der Schweizer stieß zu jener Gruppe von deutschen Sprachforschern, die sich nach dem Krieg um Leo Weisgerber, Hugo Moser, Jost Trier, Hennig Brinkmann zusammenfanden. Ihr Arbeitskreis „Sprache und Gemeinschaft“ wird seit 1956 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt. Der vorliegende Band dieses Arbeitskreises ist der dritte der Abteilung Grundlegung (1. Bd. H. Brinkmann: Die deutsche Sprache; 2. Bd. L. Weisgerber: Die vier Stufen zur Erforschung der Sprachen). Ziel dieses Bandes ist „die Entwicklung und Erprobung von Methoden für inhaltsbezogene Text- und Sprachanalyse“. Das Wissen um die nicht einfache Parallelität von Struktur/Gestalt („Morphosphäre“) einerseits und Inhalt/Bedeutung („Nomosphäre“) andererseits liegt als Problem allem Verstehen und Interpretieren zugrunde. Ist eine exakte und objektive Analyse überhaupt möglich? Weisgerber versucht sie von „Wortfeldern“ und „Wortständen“ her. Glinz geht den Weg der „Feinanalyse“ ausgewählter deutscher Texte. Er will eine sprachlich „erschöpfende Rechenschaft geben vom Gemeinten, von der Nomostuktur, der Morphostruktur und den naheliegenden subsemantischen Phänomenen“. Unter „Nomostuktur“ versteht Glinz gesetzmäßig und überindividuell festgelegte Inhalte des Worts. „Subsemantische Phänomene“ sind Trägerwerte persönlicher Art, bewußt gefügte und unbewußt enthaltene Bedeutungen eines Texts. An zwei einfachen Texten, einem Gedicht des Schweizer Albin Zollinger und einer Fabel Lessings entwickelt Glinz eine vollständige Textanalyse samt „Ersatzproben“ (substitution test), „Fortführungsproben“ und möglichen Mißverständnissen von Textteilen. Auf acht Gedichtzeilen werden 58 Seiten Analyse verwandt. Ein langwieriger Weg, erschwert durch eine zum Teil neue und individuelle Begriffsbildung. Aber der Weg selbst, die Methode, das Zueinander der Worte soll-

ten exemplarisch vorexerziert werden. Für alle, die sich exakt über Texte Rechenschaft geben müssen, eine notwendige und notwendig schwierige Arbeit. P. K. Kurz SJ

BLANCKENBURG, Friedrich von: *Versuch über den Roman*. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1774. Mit einem Nachwort von Eberhard Lämmert. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 1965. 491 S. Geb. 22,-.

Gottsched, der Literaturpapst der Aufklärung, wollte den Roman zwar zur Literatur zählen, aber nur zu den untersten Gattungen. Als der kgl. preußische Premierlieutenant Fr. von Blanckenburg wenige Monate vor Goethes „Werther“ seinen „Versuch über den Roman“ herausbrachte, stellte man sich unter Roman eine erdichtete Abenteuer- und Liebeshandlung vor, die sich zum Epos ungefähr so verhielt wie ein heutiger Trivial- zum Kunroman, ein Zugeständnis „für die Unterhaltung der Menge“. Blanckenburgs „Versuch“ ist die essayistische Arbeit eines Amateurs mit Geschmack und Bildung. Er verfolgte eine doppelte Absicht. Einmal, wie konnte man der anwachsenden Leserschaft Geschmack, Sitten und Erkenntnis fördernde, wahrhaft bildende Romane verschaffen? Zweitens, wie konnte man vom einseitigen normativen Anspruch des Epos loskommen, den Roman als eigenständige, historisch notwendig sich entwickelnde Gattung als literarisch vollberechtigt etablieren? Als Leser dachte er sich künftige Romanschriftsteller und bildungswillige Leser.

Gegen Richardsons moralisierenden Erbauungsroman fordert Bl. die Darstellung des inneren Werdegangs „wirklicher Menschen“. Nicht der alleseitig musterhafte, aus dem Tugendpark aufgestellte Held, sondern der mit „vermischten Eigenschaften“ ausgestattete, aber nach Tugend und Bildung ringende Mensch. Das „Erhabene“ nicht als das überhöhte und unantastbare „Gefühl“ eines Typs, sondern als der göttliche Aufblick eines begrenzten Individuums. Vom Erzähler verlangt

Bl. die innere, kausale Verknüpfung der Ereignisse, nicht eine Kette von Abenteuern und Episoden. Die innere Gesetzmäßigkeit des sich entwickelnden Helden, nicht die abenteuernde Erzählerlaune sollte federführend sein. Wielands „Agathon“ und Fieldings „Tom Jones“ sind die vorbildlichen Muster.

In Blanckenburgs „Versuch“ schlägt sich der Sinn fürs Historische, für den Einzelmenschen, für die Verinnerung der Person, für die Gesetzmäßigkeit ursächlicher Verknüpfung li-

terarkritisch zu Buch. Bl. sieht auch den Zusammenhang zwischen der Herausbildung des einzelnen und der Herausbildung der Nation. Die Germanisten sehen heute in seinem „Versuch“ den Beginn einer geschichtsgebundenen Gattungspoetik und die erste Theorie dessen, was man später den deutschen Entwicklungs- und Bildungsroman nannte. Die wichtige Neuausgabe hat der Berliner Literaturhistoriker E. Lämmert mit einem fachkundigen Nachwort versehen. P. K. Kurz SJ

Sozialwissenschaften

NAPHTALI, Fritz: *Wirtschaftsdemokratie*. Ihr Wesen, Weg und Ziel. Mit einem Vorwort von L. Rosenberg und einer Einführung von O. Brenner. Frankfurt: Europ. Verlagsanstalt 1966. 193 S. Kart. 12,80.

Nur selten erlebt eine Schrift nach 38 Jahren eine Neuauflage (die 1. Auflage ist in dieser Zschr. besprochen 117 [1929] 152 f.). Da aber das Schlagwort „Wirtschaftsdemokratie“ immer wieder herumgeistert und in der Diskussion über die Mitbestimmung eine Rolle spielt, ist es nützlich, heute, wo die Originalausgabe nur schwer aufzutreiben ist, einen Neudruck zur Hand zu haben. Der Kapitalismus könne statt gebrochen auch gebogen werden (19); dieser Gedanke stellt die Verbindung von 1928 zu heute her. Damals allerdings ging es nicht um Biegen *oder* Brechen, sondern war gemeint: zuerst biegen, um später zu brechen. Die Wirtschaftsdemokratie wurde verstanden als ein Schritt auf dem Wege zum „Sozialismus“, d. h. zur Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum oder eine andere Form der Gemeinwirtschaft („Sozialisierung“), womit man den „Sozialismus“ verwirklicht glaubte. Heute dagegen ist das Ziel der Sozialisierung, jedenfalls im Sinn der Total- oder System-Sozialisierung, aufgegeben und folgerichtig Wirtschaftsdemokratie nicht mehr bloßes Zwischenziel, mit dem man sich so lange begnügt, wie

das Endziel unerreichbar ist, sondern wird um ihrer selbst willen erstrebt: der arbeitende Mensch, der längst die staatsbürgerliche Gleichstellung erlangt hat, soll auch im Bereich der Wirtschaft gleichberechtigter Wirtschaftsbürger werden. Der unveränderte Neudruck der Erstauflage von 1928 kann nichts darüber enthalten, wie unter den heutigen Umständen Wirtschaftsdemokratie verwirklicht werden könnte oder worin sie zu bestehen hätte; das Vorwort des Vorsitzenden des Deutschen Gewerkschaftsbundes und die Einführung des Vorsitzenden der mächtigsten Gewerkschaft im DGB lassen keinen Zweifel daran, daß die Vorstellungen der 1920er Jahre in wesentlichen Stücken überholt sind.

O. v. Nell-Breuning SJ

SALIN, Edgar: *Politische Ökonomie*. Geschichte der wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart. 5. erw. Aufl. der Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Tübingen: Mohr; Zürich: Polygr. Verl. 1967. XII, 205 S. Lw. 38,-.

An Hand dieser Dogmengeschichte sich aufs Examen vorzubereiten kann man guten Gewissens keinem Studenten raten; für jeden aber, dem die landläufigen klischeemäßigen Vorstellungen der verschiedenen Schulen vertraut sind, ist es ein wahrer Genuß, hier den

gleichen Gegenständen wiederzubegegnen in der ebenso geistsprühenden wie sprachlich geschliffenen Darstellung eines über außergewöhnliche humanistische und fachwissenschaftliche Bildung zugleich verfügenden Mannes, dem es nicht darum zu tun ist, über den derzeitigen Stand der Forschung zu berichten und die *communis opinio* wiederzugeben, der vielmehr mit Vorliebe von der *communis opinio* abweicht, ja sich in betonten Gegensatz zu ihr stellt, zum mindesten aber ganz und gar ungewohnte Lichter aufsetzt und aufblitzen läßt. Widerspruch zu finden ist Salin gewohnt; richtiger würde man vielleicht sagen, er lege es darauf ab, Widerspruch herauszufordern; hat daraufhin ein scharfes Gefecht mit geistigen Waffen stattgefunden, so ist er im allgemeinen bereit, ein wenig zurückzustecken und den Wahrheitsgehalt auch der von ihm bestrittenen These gelten zu lassen. So regt Salin immer zum Denken an. Als kennzeichnend für seine geistige Haltung, aber auch für die Meisterschaft, mit der er die Sprache beherrscht, sei hier angeführt, wie er den „wissenschaftlichen Sozialismus“ eines Rodbertus mit demjenigen von Karl Marx konfrontiert und das Fazit zieht, daß „der ganze gerühmte Fortschritt ‚von der Utopie zur Wissenschaft‘ bei näherer Betrachtung auf den Trug (sic!) zurückführt, daß die ‚wissenschaftlich‘, ‚objektiv‘ begründete Utopie mehr Wahrheit berge als die künstlerisch gestaltete . . .“ (130). In diesen wenigen Zeilen charakterisiert Salin nicht nur zwei Gedankengebäude, deren einem es beschieden war, Weltgeschichte zu machen, sondern offenbart noch mehr seine eigene Geisteshaltung: streng hält er auf Theorie, aber es muß „Theorie“ sein im ursprünglichen griechischen Vollsinn des Wortes; leere Begriffsgehäuse bloßer *ratio* genügen ihm nicht; die Theorie muß zugleich ganzheitlich sein (Salin nennt es „anschaulich“), und dazu bedarf es außer der rationalen auch der künstlerischen Begabung, die – eine unerhörte Zumutung an die Ohren moderner Wissenschaftslogiker! – nicht nur Funktional- und Kausalbeziehungen, sondern das „Wesen“ der Dinge erfährt.

O. v. Nell-Breuning SJ

Laissez-faire-Pluralismus. Demokratie und Wirtschaft des gegenwärtigen Zeitalters. Unter Mitarbeit von B. Bender, C. Zebot, H.-J. Rüstow hrsg. von Götz BRIEFS. Berlin: Duncker & Humblot 1966. XIII, 532 S. Lw. 59,60.

Die Quintessenz dessen, was Briefs in diesem Band, genauer gesprochen in dem von ihm selbst beigezeichneten Hauptteil dieses Bandes (317 von 520 Seiten), ausführt, hat er bereits in seinem Beitrag „Pluralismus“ im Staatslexikon der Görresgesellschaft⁶ VI (1961), Sp. 295–300 vorgelegt; auch an vielen anderen Stellen kommt er auf dieses ihn ständig nicht nur beschäftigende, sondern beunruhigende Thema zu sprechen. Briefs unterscheidet zwei Phasen des Liberalismus und drei Phasen der Demokratie; davon durchlaufen wir die zweite, *gruppenindividualistische* Phase des ersteren und zugleich die dritte Phase der letzteren, nämlich die „Demokratie der reinen politisch-sozialen Zweckmäßigkeit bar aller metaphysischen Begründung und Verpflichtung“, für die Briefs gern auch die Bezeichnung „Demokratismus“ verwendet, die jedoch eher auf eine Doktrin als auf eine Faktizität paßt und daher leicht mißverstanden werden kann. Andere haben unter dem Stichwort „Verbändegesellschaft“ ganze Bibliotheken über das gleiche Thema geschrieben. Letzten Endes geht es immer um das Verhältnis von Gesellschaft und Staat. Briefs spricht einmal von der „unheiligen Allianz zwischen dem demokratischen Staat und der Laissez-faire-pluralistischen Gesellschaft“ (281), die es aufzulösen gelte, wie es früher einmal gelungen sei, das „feudale Laissez-faire“ zu überwinden (ebd.). Vorbehaltlos ist Briefs zuzustimmen, daß es, um das Interesse des Ganzen, sein Gemeinwohl, wirksam zu wahren, einer den Grundinteressen übergeordneten Instanz mit ausreichenden Machtvollkommenheiten bedarf; wie aber eine solche hoheitliche Instanz, „die unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronen sollte“ (Quadragesimo anno 109), im heutigen demokratischen Gemeinwesen installiert werden könnte, weiß vorerst weder Briefs

noch irgend ein anderer uns zu sagen. – Die an sich wertvollen Beiträge der Mitarbeiter an diesem Bande, B. Bender, „Rechtsstaat und Sozialstaat“ (319–382), C. Zebot, „Inflationskräfte in pluralistischen Marktwirtschaften“ (383–454), und H.-J. Rüstow, „Die Entwicklung der Lohn- und Gehaltsquote in der Industriegesellschaft“ (455–520), stehen mit dem Hauptthema nur in losem Zusammenhang.

O. v. Nell-Breuning SJ

BURGHARDT, Anton: *Lehrbuch der Allgemeinen Sozialpolitik*. Bedingungen, Geschichte, Vollzug, Effekte. Berlin: Duncker & Humblot 1966. 504 S.

Die Stärke dieses Lehrbuchs liegt besonders darin, daß es die sozialen Probleme in den gesamtwirtschaftlichen Zusammenhang einbettet. Wie aber unsere Stärken oft zugleich unsere Schwächen sind, so auch hier: andere, ebenso wichtige Zusammenhänge, insbesondere der allgemein gesellschaftliche und der im spezifischen Sinn politische kommen darüber zu kurz. – Den Umfang dessen, was er zur Sozialpolitik zählt, bemißt B. weit; so nehmen Arbeitsrecht und Arbeitsmarktpolitik einen breiten Raum in seinem Lehrbuch ein. – B. hat eine gründliche Arbeit geliefert, für die ihm Dank gebührt. Nicht gelungen ist allerdings sein Versuch, die sozialversicherungsrechtliche und arbeitsrechtliche Gesetzgebung Österreichs (er ist Professor der Universität Graz) und der BRD darzustellen; diese Rechtsgebiete sind viel zu umfangreich geworden, als daß ein einzelner sie noch zu beherrschen vermöchte. So hat sich eine Menge ungenauer und selbst unzutreffender Angaben eingeschlichen; leider sind aber auch die in der öffentlichen Diskussion stehenden Grundsatzfragen und deren Angelpunkte nicht gebührend herausgestellt; so setzt B. den Leser seines Buches nicht in den Stand, sich in die politische Diskussion einzuschalten. – Wenn B. schon außer seinem eigenen Land auch die BRD einbezog, hätte es nahe gelegen, das ganze deutsche Sprachgebiet, also auch die Schweiz, einzubeziehen, was Gelegenheit zu lehrreichen Vergleichen böte. – Die betriebliche Sozialpolitik

klammert B. aus, um sie einer gesonderten Darstellung vorzubehalten. Die Familienpolitik, über deren Zuordnung zur Sozialpolitik die Meinungen auseinandergehen, wird unvermeidlich an manchen Stellen gestreift; von der „Familie als Gegenstand der Sozialpolitik“ handeln nicht ganz fünf Seiten (141–145); das ist weniger als ein Hundertstel des Gesamtwerks.

O. v. Nell-Breuning SJ

EICHLER, Willi: *Weltanschauung und Politik*. Reden und Aufsätze. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1967. 442 S. (Sammlung „res novae“. 55.) Kart. 16,80.

Eichler war Leiter und einer der geistig führenden Köpfe der Programmkommission der SPD, die in jahrelanger Arbeit das Godesberger Grundsatzprogramm von 1959 vorbereitet hat. Ein Großteil der in diesem Band vereinigten Reden und Aufsätze bietet Einblicke in die Entstehungsgeschichte des Programms und leistet damit einen wichtigen Beitrag zu dessen richtigem Verständnis. Das im Buchtitel genannte Thema ist durchaus nicht das einzige in dem Buch behandelte, aber es steht eindeutig im Brennpunkt von E.s Interessen wie auch des Ringens um das Programm. Kennzeichnend für E.s eigene Position, zugleich aber auch Schlüssel zur Interpretation des Programms ist der Satz: „Es wird keine sozialistische Weltanschauung geben, aber es wird keinen Sozialisten geben ohne eine Weltanschauung oder ein Bemühen um sie“ (74). In der Werturteilsfrage folgt E. seinem Lehrer Leonhard Nelson: Grundwerte, wie sie im Bonner Grundgesetz und im Godesberger Grundsatzprogramm proklamiert werden, sind durchaus keine leeren Worthülsen, in die ein jeder je nach seiner Weltanschauung einen anderen Inhalt hineinlegen kann; sie sind vielmehr – unbeschadet der verschiedenartigen Begründung, auf die hin Bekenner oder Angehörige verschiedener Religionen oder areligiöser Weltanschauungen sie als verbindlich anerkennen (102/3) – nicht nur eindeutig definierbar, sondern auch klar erweisbar. Beachtung verdient auch der deutliche Unterschied,

den E. macht zwischen einer (Pseudo-)Toleranz, die in Wirklichkeit Indifferenz ist (die drei Ringe!), und dem, was er „wertgebundene Toleranz“ nennt (104). – Eine auf Seite 114/5 etwas mißverständlich wiedergegebene Äußerung von mir findet sich auf Seite 148 ausführlich und wörtlich zitiert.

O. v. Nell-Breuning SJ

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Bd. 5. Mannheim: Pesch-Haus Verl. 1966. 251 S. Lw. 29,50.

Auch in seinem 5. Bd. bleibt das Jahrbuch „Civitas“ seiner bisherigen Linie treu und behandelt Fragestellungen und Probleme aus den verschiedenen Bereichen der Sozialwissenschaften.

Die ersten Seiten enthalten einen Nachruf auf den Kölner Staatsrechtslehrer und Präsidenten der Görresgesellschaft, Hans Peters, der zu den Mitherausgebern des Jahrbuchs zählte. H. Maier (München) befaßt sich in seinem Beitrag „Gegenwartsaspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat“ (15–30) mit dem in letzter Zeit vieldiskutierten Thema des Staatskirchenrechts. Nach einem brillanten Überblick über ausländische Formen des Staatskirchentums, vor allem Englands und Skandinaviens, und die Trennungssysteme der USA und Frankreichs wendet er sich der deutschen Situation zu. Man wird Maier voll zustimmen, wenn er betont, daß es bei uns nicht um mehr Einheit mit dem Staat oder um mehr Trennung geht, sondern vielmehr um eine „dem demokratischen Gemeinwesen adäquate Statusbegründung der Kirche“ (29). Unzutreffend in diesem Beitrag, der durch einen exakten wissenschaftlichen Apparat noch wertvoller geworden wäre, ist allerdings die Annahme, daß das Besteuerungsrecht nur den „großen Konfessionen“ zustehe (27). Die Berechtigung, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten Steuern zu erheben, haben alle Religionsgesellschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 6 WRV). Diesen öffentlich-rechtlichen Status besitzen nicht nur die Kir-

chen, sondern auch zahlreiche kleinere Religionsgesellschaften, von denen eine ganze Reihe auch wirklich Kirchensteuern erhebt.

In den weiteren Beiträgen behandelt E. O. Czempiel (Darmstadt) Probleme der Friedenssicherung durch die Vereinten Nationen (41–61). H. Krauss SJ (Mannheim) setzt seine Studien über afrikanisches Familienrecht mit einer Darstellung der Kodifikationen der Republiken Mali und Elfenbeinküste fort (80–94). Andere Untersuchungen befassen sich mit der politischen Programmatik der christlich-demokratischen Parteien Lateinamerikas und mit dem Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen. In sehr gründlicher Weise setzt sich P. Klemmer (Freiburg) mit der „Lohnquotenargumentation der deutschen Sozialpartner“ (123–135) auseinander. Daß es auch bei den streng logisch-wissenschaftlich sich gebenden Erklärungsmodellen mancher Sozialwissenschaften auf die philosophische Ausgangsposition, das „ontological commitment“, des jeweiligen Autors ankommt, zeigt in einem anschaulichen Bericht H. Zwiefelhofer SJ (Mannheim).

Ein umfangreicher Literaturbericht von H.-D. Schoen (Innsbruck) ist dem Thema „Vermögenspolitik und Kapitalbildung“ (161–203) gewidmet, ein weiterer den Maßnahmen und Einrichtungen der Sozialpolitik in Schweden. Einen vorzüglichen Überblick über „Theoretische Probleme der Sozialpolitik“ (207–215) gibt die Rezension zu mehreren Neuerscheinungen auf diesem Gebiet von P. Becher (Bad Godesberg). Hans Gangl (Graz) bespricht eine Reihe größerer Werke zur deutschen Verfassungsgeschichte. B. Vogel, Mitglied der Schriftleitung des Jahrbuchs und inzwischen Kultusminister des Landes Rheinland-Pfalz, setzt sich am Ende des Bandes kritisch mit dem Buch von K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, auseinander (231–247).

Die Vielfalt der behandelten Themen, die sowohl mehr grundsätzliche wie auch aktuelle Fragen in durchweg gediegener Weise aufgreifen, vermittelt einen guten Einblick in die Komplexität und die Schwierigkeiten der modernen Sozialwissenschaften. J. Listl SJ

Frömmigkeit

VOLK, Hermann: *Der Priester und sein Dienst im Lichte des Konzils*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1966. 124 S. Kart. 8,50.

Der Bischof von Mainz legt in dieser Broschüre Vorträge an seine Priester vor, in denen er aus den Konzilsdekreten ein Priesterbild zeichnet. Der erste Teil zeigt das Priestertum im Gesamt der Heilswirklichkeit und in seiner Verwirklichung in Christus auf. Der zweite Teil stellt das Wesentliche des Priestertums heraus, wie es zur Struktur des Christlichen gehört und von jedem Christen erfüllt werden soll, und kennzeichnet es als Hingabe und Liebe in Vereinigung mit dem Pascha-Mysterium des Herrn. Das Besondere des Amtspriestertums liegt in der Fähigkeit zur Vergegenwärtigung des einmaligen Opfers Christi, die durch das Weihesakrament zum Dienst für das Gottesvolk gegeben wird. Es schließt das Lehr- und Hirtenamt ein und begründet einen eigenen ekklesiologischen Stand, der heute immer weniger soziologisch hervortritt. Der Verf. hebt die hohe Angemessenheit des Zölibats für das Priestertum hervor, der diesem gerade als geistlichem Stand innerlich sehr gemäß ist. Der dritte Teil will zur Verwirklichung des Priestertums im Sinn des Konzils Wege weisen. Volk entwirft eine gedrängte priesterliche Spiritualität. Durch den gottverbundenen Dienst seiner Hirtenliebe kann der Priester seine Gottesliebe leben und mehren. Besonders durch die Meßfeier, das Gebet und den Umgang mit der Hl. Schrift soll er sich ständig auch ausdrücklich in der Hingabe an Gott erneuern. Zuletzt wird das Verhältnis des Priesters zum Bischof, zu den priesterlichen Mitbrüdern und zu seinen Gläubigen behandelt.

Wir erhalten in dieser Schrift eine kurze und doch umfassende Zusammenschau aller durch das Konzil hervorgehobenen traditionellen und bleibenden, aber auch in triserer Zeit neu und besser herauszugestaltenden Züge des Priestertums ohne Übertreibung einer Sicht. Das Buch kann zur Erneuerung des Priestertums seine guten Dienste tun.

K. Holzhauser SJ

SIX, Jean-François: *Das Leben von Charles de Foucauld*. (Herder-Bücherei 252.) Freiburg: Herder 1966. 238 S. Kart. 3,95.

Eine gut lesbare, handliche Biographie von der Hand des Foucauld-Kenners J.-F. Six. Ihre Eigenart und ihr besonderer Wert beruht darin, daß die afrikanischen Jahre Foucaulds ausführlich dargestellt sind. Ihnen sind fast drei Viertel des Buches gewidmet. Das Taschenbuch bringt außerdem ein Glossar, eine Karte, einen Bericht über die Gemeinschaften, die sich auf Foucauld berufen, und ein Verzeichnis des deutschen Foucauld-Schrifttums, so daß der Leser hier auf engem Raum sehr viel Informationen erhält.

F. Hillig SJ

IZARD, Raymond: *Ordensberufung in heutiger Zeit*. Kevelaer: Butzon & Bercker 1966. 180 S. Kart. 9,80.

Noch vor Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, im Juli 1964, traten die Leiter der französischen Diözesanzentren für geistliche Berufe in Arras zu einer Beratung zusammen, „um Wege und Richtlinien für eine neue Pastoral der Ordensberufungen – vornehmlich der weiblichen – aufzuzeigen“. Es ist erfreulich, daß die Referate dieser Tagung, alle von namhaften Theologen gehalten, so bald auch in deutscher Sprache erschienen sind.

Wer diese Darlegungen aufmerksam studiert, sei er Priester und Ordensmann, wird mit Erstaunen oder vielleicht sogar mit Bestürzung gewahr werden, wie wenig er in seiner langen Ausbildungszeit über das Geheimnis der Berufung, vor allem der Ordensberufung, durch seine Lehrer – selbst in Exerzitien – erfahren hat und wie wenig er fähig wurde, seine persönliche geistliche Erfahrung auszusprechen. – Was hier von Bischof Huyghe über die Kennzeichen echter Berufung, was von F. Roustang über die geistliche Erfahrung, das geistliche Gespräch und die Haltung des Seelenführers gesagt ist, gehört in seiner skizzenhaften Kürze und Klarheit zum Besten. Die Hinweise J. Roziers zur katecheti-

schen Unterweisung über das Ordensleben sollten auch im deutschen Raum beachtet werden. Die Analysen der Mißverständnisse der Menschen von heute über das Ordensleben und der Ordensleute über sich selbst von L. Lochet dürfte auch die Situation bei uns ziemlich genau treffen. Ermutigend ist, wie Erzbischof Garrone den Ordensberuf ganz im Geist des Konzils in die Sendung der Kirche eingefügt sieht und als Anliegen der ganzen Kirche betrachtet.

Das Buch sollte Anstoß geben nicht nur zu Gesprächen zwischen Priestern und Ordensfrauen, sondern auch zwischen Ordensfrauen, Frauenjugend und christlicher Familie.

L. Zodrow SJ

PEYRIGUERE, Albert: *Herr, weise mir den Weg*. Briefe der Führung. Luzern und Stuttgart: Rüber 1966. 171 S. Kart. 13,80.

Dieser zweite Band der geistlichen Schriften hat das gleiche Thema wie sein Vorgänger. In der Nachfolge Foucaulds betont Verf., daß uns Gottes Wille in den alltäglichen Anforderungen begegnet. Nichts heiligt so sehr, als sie schlicht zu erfüllen. Freilich betont er daneben fast unerbitlich, daß wir dennoch an einem Minimum ausdrücklicher Gebetszeit festhalten müssen, soll nicht unser ganzes christliches Leben verflachen. Diesmal sind die Briefe an einen Mann, einen Kriegskameraden gerichtet, der sich in der Ehe und im Beruf bewähren muß. So erhalten die Briefe auch von daher Leben und geradezu Spannung, daß sich in ihnen Verwundung und Gefangenschaft, das Werden einer Ehe, das Heranwachsen der Kinder und auch die nicht alltäglichen Entscheidungen eines Afrikamissionars widerspiegeln. Den Schluß bilden Briefe an eine Kranke, in denen sich das Herz dieses Apostels flammend enthüllt. Das Buch könnte man eine einzige Veranschaulichung des 5. Kapitels der Kirchenkonstitution nennen: Es zeigt, wie in einem modernen Mannes- und Familienleben „die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“ real aussehen kann.

F. Hillig SJ

SPLETT, Jörg: *Zeugnis der Freude*. Theologische Meditationen über Worte der Schrift und Zeichen der Kunst. Würzburg: Arena 1967. 110 S. Lw. 9,80.

Das von Karl Rahner bevorwortete Büchlein spürt dem stillen und mächtigen Walten der Freude nach, die „das Leichteste und Schwerste zugleich“ (8) ist: in ihrem vielfältigen Offenbarwerden in Schrift, Kunst, Menschenantlitz. Der Bogen ist weit gespannt von dem Jesus-Wort von den Lilien und ihrer Sorglosigkeit, das nicht eben leichthin gedeutet wird als „Auftrag angestrengtester Sorge – im inneren Frieden kindlicher Sorglosigkeit“ (19), bis zur Welt-Erfahrung des Kleinen Prinzen von Saint-Exupéry; vom Überfluß der Hochzeit zu Kana, der die Fülle der Freude als Fülle selbstloser Liebe erweist, bis zu dem Rilke-Gedicht „Der Panther“. Das „Geheimnis des Lächelns“ geht ineins mit der „Hoffnung der Tränen“. Der Schwerpunkt liegt auf zwei etwas längeren Erwägungen. Aus der Schrift fügt sich das „Dreispiel“ der Liebe zu Gott, Mensch und Welt, das in die heutige Diskussion hinein geltend macht, daß der Nächste nicht nur die „larva Dei“, das (kategoriale) Vollzugsmittel der (transzendentalen) Gottesliebe ist. Zum andern zur Kunst: „Nur mit dem Herzen sieht man gut“ (73), und das Herz sieht, im Für und Wider literarischer Zeugnisse für die Verführungs- und Erlösungsmacht der Kunst: „auch der Glanz der Schlange ist noch ‚Licht vom Lichte‘“ (43). – Eine kleine, gar nicht schulmäßige Schule der Erkenntnis von Anlässen der Freude, die Schweres leicht und schön zu bedenken und zu erspüren gibt, ein „Helfer eurer Freude“ (2 Kor 1, 24).

W. Kern SJ

JUNG, Peter: *Variationen über den Glauben*. Meditationen und Reflexionen. Frankfurt: Knecht 1967. 215 S. Lw. 17,80.

Der Verf. behandelt im ersten Teil seines Buches mehr grundsätzliche Fragen des Glaubens und untersucht zunächst dessen Struktur. In welchem Raum spielt sich der Glaube ab? Welche Rolle spielt dabei die Vernunft, das Herz, die Autorität, die konkrete Umwelt?

Eines wird jedenfalls klar: es geht immer um die Gestalt Christi und um die vielfältigen Möglichkeiten ihm zu begegnen. Von da aus richtet sich der Blick auf Gott, der „der ganz Andere“ zu sein scheint, und uns doch so verwandt ist, weil er in Jesus Christus sichtbar erschien. Dennoch wird die Dunkelheit und damit die Freiheit des Glaubens nicht genommen. Der Geist vermag zwar in der Pluralität des Lebens eine Einheit zu schaffen und durch sein Wirken auf die Verwandlung des Alls hinzuarbeiten; allein das Forschen nach dem Absoluten und das Ringen um die spirituelle Durchdringung des Lebens bleibt nicht erspart. Gott aber garantiert den Erfolg seines und unseres Bemühens – wie die Geheime Offenbarung lehrt: „Ich mache alles neu!“ Im zweiten Teil werden an Hand von Szenen

und Gestalten des Neuen Testaments sowie Ereignissen und Erfahrungen des täglichen Lebens Beispiele gelebten Glaubens vorgeführt.

Jung erhebt nicht den Anspruch, eine systematische Darstellung des Glaubens zu bieten. Er variiert in Meditationen und Reflexionen das Thema „Glaube“. Echte Meditation will Anregung geben, nicht aber das eigene Suchen ersetzen. Die Anstöße kommen aus der Schrift, aus Worten der Liturgie, aus Gedanken zeitgenössischer Schriftsteller und schließlich aus der Lebenserfahrung des Verf. Gerade der harte Kontrast zwischen der täglichen Erfahrung und dem Anspruch des Wortes Gottes, der in Gebet und alltäglicher Treue bewältigt wird, kann dem Suchenden Wegweisung und Hilfe sein.

St. Siegel SJ

ZU DIESEM HEFT

BURKHART SCHNEIDER, Professor für neuere Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, gehört zu den Herausgebern der Dokumentensammlung, über die er in seinem Beitrag berichtet.

STANISLAS LYONNET lehrt Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er veröffentlichte grundlegende Arbeiten über Probleme der paulinischen Theologie, vor allem über die Theologie der Erbsünde im Römerbrief. Der Aufsatz in diesem Heft ist seine erste Publikation in deutscher Sprache.

TAGE LINDBOM leitete 1938–1965 das Archiv der schwedischen Gewerkschaften. Seit 1965 lebt er als freier Schriftsteller in Stockholm. Von seinen Büchern wurde bisher „Atlantis – Idee und Wirklichkeit des Sozialismus“ ins Deutsche übersetzt (Frankfurt 1955).

PETER HEBBLETHWAITE ist Herausgeber und Chefredakteur der englischen Monatszeitschrift „The Month“.

Hans Bernhard Meyer SJ

Una Voce — Nunc et semper?

Konservative Bewegungen nach dem Konzil

Am 29. Juni dieses Jahres, am Fest Peter und Paul, traten die Bestimmungen der „*Instructio altera*“ in Kraft. Als weiterer Schritt auf dem Weg zur bevorstehenden, sogenannten „Großen Liturgiereform“ wurde in dieser zweiten Instruktion, die von der Ritenkongregation und dem postkonziliaren Liturgierat veröffentlicht wurde, unter anderem festgelegt, daß in Zukunft die regionalen Bischofskonferenzen den Gebrauch der Volkssprache auch für den Kanon zulassen dürfen. Eine Woche nach der Bekanntgabe dieser Neuregelung im „*Osservatore Romano*“ zelebrierte Papst Paul VI. in Fatima die Motivmesse vom Unbefleckten Herzen Mariens nicht in lateinischer, sondern in portugiesischer Sprache. Der Heilige Vater unterstrich so vor aller Welt die Gültigkeit und Unwiderruflichkeit einer Entwicklung, der gewisse – allerdings der Zahl ihrer Anhänger nach unbedeutende – Kreise innerhalb der Kirche den Anschein eines unrechtmäßigen Bruchs mit den ehrwürdigen Traditionen der Kirche zu geben versuchen.

Eine weitere Bestätigung findet die vom Konzil begonnene Liturgiereform durch die dritte Instruktion des Liturgierates und der Ritenkongregation „Über die Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie“, die am 25. Mai erschienen ist und am 15. August dieses Jahres in Kraft tritt. Auch in ihr werden Neuerungen angeraten oder vorgeschrieben, gegen die manche Traditionalistengruppen sehr heftig Stellung bezogen haben. So ist z. B. die Messe vor dem ausgesetzten Allerheiligsten in Zukunft verboten, und der Leib des Herrn soll nach Möglichkeit nicht mehr in der Achse der Kirche und auf dem Altar, an dem die Messe für das Volk gefeiert wird, aufbewahrt werden, sondern etwa in einer Seitenkapelle, wo die private Anbetung der Gläubigen ungestört geschehen kann.

Wir können im Augenblick, da dieser Artikel geschrieben wird, noch nicht viel darüber sagen, wie die Gruppen traditionell orientierter Katholiken, die sich da und dort gebildet haben, zu diesen neuesten, vom Papst gebilligten Dokumenten Stellung nehmen werden. Lediglich auf einen Abschnitt aus der von *Baron Dr. Fritz von Haniel-Niethammer* seit einigen Monaten herausgegebenen Zeitschrift „*Nunc et Semper – Eine katholische Korrespondenz für Kirche und Papsttum*“ möchten wir hinweisen. In Heft 4/1967 (S. 42) kann man lesen, daß wohl die „Nachricht (von der Erlaubnis, für den Kanon die deutsche Sprache zu verwenden) viele von uns wie ein schwerer Schlag getroffen hat“. Der Baron fragt sich, wie diese Entscheidung mit den Bestimmungen des Konzils zu vereinbaren sei und fährt fort: „Was uns dabei besonders be-

sorgt, ist der Umstand, daß diese Maßnahme Wasser auf die Mühlen derjenigen ist, die den ‚hochkultischen‘ Charakter der heiligen Messe abbauen wollen, im Sinne einer Veränderung ihres Wesensgehaltes von einem Opfer zu einem Mahl. Das ist das Schreckliche. Es geht langsam an das Mark der Kirche.“ Auf der Jahresversammlung der deutschen Una Voce vom 17./18. Juni dieses Jahres sprach der Präsident der internationalen Föderation der Una Voce, Dr. E. M. de Saventhem, davon, daß die bisher gültige liturgische Tradition „gewissermaßen auf kaltem Weg eliminiert“ werde, und richtete an die Bischöfe die Frage, wie sie die konziliare Legalität bewahren wollten, wenn sie jetzt erlaubten, auch den Kanon in der Landessprache zu beten.

Es erübrigt sich wohl, auf die liturgietheologische Fragwürdigkeit dieser Äußerungen einzugehen. Eines aber ist sicher und wird auch von den neuesten, von der zuständigen kirchlichen Autorität getroffenen Entscheidungen sehr bald gesagt werden dürfen: Die rechtmäßigen und vernünftig durchgeführten Maßnahmen zur Neu- und Umgestaltung der gottesdienstlichen Feiern sind von der überwiegenden Mehrzahl der Gläubigen durchaus positiv aufgenommen worden. Schon heute, am Beginn der liturgischen Erneuerung, die naturgemäß mit den üblichen Übergangsschwierigkeiten verbunden ist, gibt man allgemein zu, daß die Feier der hl. Messe durch den Gebrauch der Volkssprache lebendiger und für weite Kreise verständlicher wurde¹. Trotz der vielfältigen und oft sehr fragwürdigen Experimente, die eine organische und legitime Entwicklung eher hindern als fördern, und die verständlicherweise gerade bei stark traditionsverbundenen Gläubigen auf durchaus berechtigten Widerstand stoßen, kann wohl niemand mit gutem Gewissen leugnen, daß durch den Gebrauch der Muttersprache Unzählige zu einer aktiveren Teilnahme am Gottesdienst der Kirche gekommen sind. Wenn eine kürzlich von uns durchgeführte Fragebogenaktion, deren Auswertung im Gang ist, ergibt, daß Menschen aller Bildungsschichten fast einmütig für die Verwendung der Volkssprache in der Eucharistiefeier stimmen und der Meinung sind, daß die Liturgiereform echte Fortschritte gebracht habe, so wäre es naheliegend, den Protest jener Minderheiten mit Stillschweigen zu übergehen, die sich mehr oder weniger lautstark und aggressiv und mehr oder weniger sachlich für die Wiederherstellung der vorkonziliaren Meßformen bzw. Meßordnung einsetzen. Da bereits innerhalb von zwei Jahren für die meisten Gläubigen die großenteils in der Volkssprache gefeierte hl. Messe zu einer Selbstverständlichkeit wurde, könnte man versucht sein, alle Einwände einfach zu ignorieren, weil man sicher sein darf, daß eine natürliche und notwendige Entwicklung durch vereinzelte Neinsager nicht aufzuhalten ist.

Da aber andererseits jede Erneuerung die Gefahr in sich birgt, daß im einseitigen Bemühen um zeitgemäße Formen echte Werte gewachsener Tradition verlorengehen, und daß man zudem möglicherweise wichtige Aspekte, die für eine zumindest teilweise Erhaltung alter Formen sprechen, nicht in der ihrer Bedeutung zukommenden

¹ Das zeigt u. a. eine in den Diözesen Österreichs durchgeführte Untersuchung, deren Ergebnisse kürzlich veröffentlicht wurden (vgl. KNA Nr. 146, 24. 6. 1967).

Weise berücksichtigt, scheint es sinnvoll, einmal die Argumente zusammenzustellen und zu untersuchen, die von den verschiedenen Interessengruppen vorgebracht werden, die teilweise der Liturgiekonstitution selbst, in weitaus stärkerem Maß aber den postkonziliaren Durchführungsbestimmungen skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen. Diese Zusammenstellung der kritischen Stimmen wäre von besonderem Wert, wenn hier berechtigte Einwände gegen bereits durchgeführte Reformen erhoben und akzeptable Vorschläge für die zukünftige Liturgiegestaltung aufscheinen würden. Wenn unsere Untersuchung des vorliegenden Materials *nicht* zu diesem positiven Ergebnis führt, so liegt das wohl weniger an unserer in manchen Punkten überspitzten Darstellung, wie sie sich durch die notwendige Beschränkung auf das Wesentliche zwangsläufig ergibt, sondern vor allem an dem Mangel an gelassener Souveränität seitens der „Konservativen“ oder „Traditionalisten“. Einseitigkeit und fehlende Objektivität, die eine weitgehende Verurteilung der bis jetzt vollzogenen Liturgiereuerung zur Folge haben, verhindern aufs Ganze gesehen eine *fruchtbare* Kritik, die nur aus einer positiven Grundeinstellung heraus geleistet werden könnte.

Die nordamerikanische „Katholische Traditionalistenbewegung“

„Römische Katholiken . . ., die ihr noch zu denken wagt und den Glauben eurer Väter behalten wollt: *Steht auf und bekennt euch!*“ Mit diesen Worten ruft das im September 1965 gegründete nordamerikanische „*Catholic Traditionalist Movement, Inc.*“ zum Widerstand gegen die Durchführung der Liturgiereform auf. *Rev. Dr. Gommard A. De Pauw*, ein gebürtiger Belgier, will als Präsident dieser Traditionalistenbewegung der Führer „aller Katholiken“ sein, „die unsere Kirche verteidigen wollen“. Gegen wen verteidigen? Wir finden die Antwort auf der letzten Seite des von Dr. De Pauw herausgegebenen Flugblatts: „Eines Tages, noch bevor euer Schöpfer seine eigenen kleinen Fragen an euch stellen wird, wird euch euer Kind diese Frage stellen: ‚Mutter! Vater! Wo wart *ih*r, als teuflische Mächte versuchten, unsere Kirche von innen zu zerstören?‘ Die *Katholische Traditionalistenbewegung* ist die einzige organisierte *Macht*, die tatsächlich und systematisch den teuflischen *Umsturz* bekämpft, der in Fatima vorausgesagt wurde und nun unsere Kirche untergräbt.“ Wenn diese Sprache auch einerseits eindeutig ist, so geht andererseits doch nicht aus dem Flugblatt hervor, was die Traditionalisten unter dem „teuflischen Umsturz“ verstehen.

Darüber erfahren wir mehr aus dem Ergebnis einer Umfrage, die auf Veranlassung von Dr. De Pauw zwischen dem 1. August und dem 15. November 1965 in verschiedenen nordamerikanischen Staaten durchgeführt wurde. Befragt wurden vierzigtausend Katholiken, von denen etwa zweitausend Personen bereit waren, unter den geforderten Bedingungen (Angabe von Namen, Anschrift, Pfarrei und Diözese) die gestellten Fragen zu beantworten. Fünf Prozent aller angesprochenen Katholiken waren also willens, ihr durchweg negatives Urteil über die liturgischen Neuerungen schriftlich zu

fixieren. Im „Kreuzzug für die Wahrheit und Überlieferung“, den die Traditionalisten ihrer eigenen Aussage nach führen, wird, wie sich aus den zweiundzwanzig Fragen dieser Erhebung ergibt, gegen jede entwicklungsbedingte Veränderung auf den verschiedenen Gebieten des gottesdienstlichen Lebens gekämpft. Die Abschlußfrage läßt den Geist erkennen, in dem die Umfrage gemacht wurde; sie lautet: „Kennen Sie einen oder mehr Katholiken, die wegen der Liturgiereform nicht mehr zur Messe gehen?“ Wir fragen uns, welche Bedeutung die Eucharistiefeier für Menschen hat, die aus Gründen der äußeren Form dem hl. Meßopfer fernbleiben, und kommen zu dem Schluß, daß es vielleicht um der inneren Wahrheit willen sogar notwendig und gut ist, wenn infolge der Umgestaltung gottesdienstlicher Formen jene ausgesiebt werden, die *ausschließlich* um einer vertrauten und liebgewordenen Tradition willen am eucharistischen Opfer teilnehmen. Denn die hl. Messe wird ja in all ihren wesentlichen Elementen unverändert gefeiert und der „Kreuzzug“ der Traditionalisten gegen die „teuflischen Mächte“ wird konkret um Formfragen geführt. In den von ihnen gestellten Fragen geht es um die Gestaltung der Kruzifixe, um Heiligenstatuen und Votivlichter, um den Platz des Tabernakels, um den Kirchengesang, die äußere Haltung der Gläubigen beim Kommunionempfang und dgl., also um Dinge, die gewissermaßen Verpackung sind und in keiner Weise an die Substanz des Gottesdienstes rühren.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bestimmte Frömmigkeitsformen eine geradezu magische Anziehungskraft für gewisse Kirchenbesucher haben und daß sie der Überlieferung bzw. Erhaltung derartiger Bräuche einen Eigenwert beimessen, der von der Sache her völlig ungerechtfertigt ist. So beziehen sich zwanzig der zweiundzwanzig gestellten Fragen auf die formale Gestaltung von Gottesdienst und Kirchenraum, eine beschäftigt sich mit dem Platz, den die Heilige Schrift im Leben katholischer Christen einnehmen soll, und nur eine ist theologischer Natur: „Sind auch Sie der Ansicht, daß die Messe primär die Erneuerung des Kreuzestodes Christi auf Kalvaria ist und nicht in erster Linie ein gemeinsames Festmahl von versammelten Christen?“ Nun, diese Frage wird auch der reformfreudige Katholik ohne weiteres bejahen. Die Tatsache aber, daß man sie an die Spitze des Fragebogens setzte, darf man wohl als einen unfairen psychologischen Schachzug bezeichnen, da diese Frage unterstellt, daß durch die Erneuerung der Liturgie die Eucharistiefeier zu einer profanen Festfeier geworden sei. Diese Unterstellung dürfte insbesondere alle weiteren Antworten derjenigen Personen weitgehend mitbestimmt haben, die im Grunde, weil ihnen der Überblick über die Zusammenhänge und Tatsachen der Reformarbeit fehlt, urteilsunfähig sind. Um aus dieser Befragung gültige Schlüsse ziehen zu können, müßte man zudem berücksichtigen, daß ein Drittel der Antworten von alten Menschen gegeben wurde, denen naturgemäß Umstellungen und Neuerungen auf *allen* Lebensgebieten und nicht nur im kirchlichen Raum schwer fallen.

Die Traditionalistenbewegung steht in freundlichem Kontakt zur *Una Voce* Berlin, die in ihren Rundbriefen, auf die wir später zu sprechen kommen, Übersetzungen von Publikationen Rev. Dr. De Pauws bringt. Einem dieser Rundbriefe entnehmen wir

die folgende Forderung, die De Pauw in einem Memorandum vom 21. 11. 1965 an den Papst stellte: „In jeder Kirche soll wenigstens eine stille Messe, sonn- wie werktags, nach der traditionellen Liturgie gefeiert werden: vollkommen in Latein, an einem richtigen Altar von einem Priester, der nicht versus populum zelebriert, in ruhiger Atmosphäre ohne Liedersingen und ohne Lektoren und Vorbeter.“

Una Voce – Gruppe „Maria“

In ähnlich aggressiver Form wie die nordamerikanischen Traditionalisten zieht auch in München eine kleine Interessengemeinschaft extrem „Konservativer“ gegen jede Entwicklung in der Kirche zu Felde. Sie nennt sich „*Una Voce, Gruppe „Maria“*“; als Vorstand und Sprecher fungieren *Dr. Reinhard Lauth*, Professor an der Universität München, und Lehrbeauftragter *Gliwitzky*. Diese Gruppe hat eine nur unbedeutende Anhängerschaft, wirkt aber lautstark in der Öffentlichkeit. Am 1. März 1966 ließ sie den deutschen Bischöfen sowie Agenturen und Presseorganen ihre „Grundsatz-erklärung“ zugehen, in deren Einführung das Programm folgendermaßen zusammengefaßt ist: „Angesichts der weltweiten Verwüstung der heiligen Stätten, der um sich greifenden Verspottung Christi selbst in seiner Kirche und der gezielten Einschleusung von Irrlehren schließen wir uns zu einer Aktionsgemeinschaft der Una-Voce-Bewegung zusammen. Wir vereinigen uns, um uns für die Integrität unseres römisch-katholischen Glaubens einzusetzen.“ Die Una-Voce-Gruppe „Maria“ verlangt „eine gebührend häufige Zelebration der hl. Messe in lateinischer Sprache“, da „die lateinische Sprache und nicht das Aramäisch der ersten Jünger oder das Griechisch des hl. Paulus . . . die bestimmende Sprache der Kirche (wurde)“. Es wird hier weiter ausgeführt, daß „wohl erst, wenn die Vollzahl der Heiden gerettet ist, die Sprache des von Gott auserwählten Volkes, das Hebräische, wieder die Sprache der gesamten Gottesstadt werden (wird)“. Man setzt voraus, daß die Beibehaltung des Latein als Kirchensprache „nicht ohne providentielle Fügung geschah“ und schließt weiter: „Klerus und Gläubige werden, des Lateinischen entwöhnt, es bald nicht mehr verstehen. Das muß fast notwendig zum Zerfall der Einheit im Glauben führen.“ Warum sich der Zerfall der Glaubenseinheit nicht schon seit langem vollzogen hat, nachdem ja immer nur eine relativ kleine Minderheit das Lateinische verstand, wird uns nicht erklärt. Statt dessen wendet man sich mit scharfen Worten gegen alle musikalischen „Experimente“ innerhalb des Gottesdienstes. Die Aufstellung des Tabernakels an einem anderen Platz als auf dem Hauptaltar wird mit folgender Begründung bekämpft: „Wir lehnen es ab, anders zu Gott zu beten als zu dem leibhaft gegenwärtigen Herrn im Mittelpunkt der Kirche gewandt.“ „Wir erkennen deutlich, daß auf diese Weise (d. h. durch die Entfernung der hl. Eucharistie vom Hauptaltar) der leiblich gegenwärtige Herr zuerst in den Winkel gestellt, dann aus dem Hauptraum der Kirche, schließlich aus der Kirche überhaupt entfernt werden soll.“ Die Zelebration versus populum kommentiert man so:

„Wir betrachten diese Maßnahme als den Anfang des Greuels der Verwüstung, von dem der Prophet Daniel gesprochen und auf den der Herr als Zeichen des beginnenden Gerichts hingewiesen hat.“ Es ist erstaunlich, daß gebildete Menschen es wagen, bei einem solchen Mangel an Wissen in liturgiegeschichtlichen Fragen, wie es die beiden letzten Punkte verraten, in aller Öffentlichkeit an der Liturgiereform Kritik zu üben!

Weiter stellt sich die Una-Voce-Gruppe „Maria“ zur Aufgabe, „für eine unverfälschte und vollständige Kenntnis der prophetischen Anweisungen der hl. Jungfrau an das christliche Volk von La Salette, Lourdes und Fatima zu sorgen“. Sie wendet sich „gegen die antimarianischen Umtriebe progressistischer Kreise, gegen die Verspottung der hl. Gottesmutter durch Theologen und in katholischen Kirchen . . . und gegen häretische Lehren, die von angeblich katholischen Theologieprofessoren an deutschen Universitäten unter dem lächerlichen Vorwande der Wissenschaftlichkeit, die ihnen in Wahrheit fehlt, dem theologischen Nachwuchs eingetrüfelt werden.“ Durch die Aufklärung der Vorkommnisse in Garabandal ist folgender Satz zwar nicht mehr aktuell; da er aber aufschlußreich ist, sei er trotzdem zitiert: „Wir verwerfen das unverantwortliche Verhalten vieler Bischöfe und Priester gegen alle Vorkommnisse, die eine neue Offenbarung der hl. Gottesmutter sein könnten, indem diese Ereignisse voreingenommen abgelehnt und dem christlichen Volk gegenüber als übernatürlich gezeugnet und verächtlich gemacht werden, bevor ein begründetes Urteil möglich ist.“

Wie es um die katholische Sittenlehre gegenwärtig bestellt ist, erfahren wir im achten Absatz der Grundsatzklärung: „Leider werden heute auch in kirchlichen Kreisen Mord, Ehebruch und Diebstahl umgedeutet oder bagatellisiert. Man befürwortet mehr oder weniger offen die Tötung der Leibesfrucht, die Auflösung der Ehe und den sozialen Diebstahl.“ Deshalb erklärt die Una-Voce-Gruppe „Maria“ klar und unmißverständlich: „Wir wollen nicht mit Herodianern und Verehrern der Ascheren und des Moloch in einer (angeblichen) Gemeinschaft stehen“, „wir lehnen es ab mit denjenigen in einer Gemeinschaft, zumal der Gemeinschaft des hl. Opfers, zu stehen, die den katholischen Glauben nicht mehr bekennen. Wir fordern von diesen die Ehrlichkeit, die katholische Kirche zu verlassen, zu deren Gemeinschaft sie ja nicht gezwungen sind. Insbesondere verlangen wir soviel Ehrlichkeit von Theologen und Bischöfen, die diesen Glauben nicht ohne Betrug lehren und fordern können, wenn sie selbst ihn nicht mehr haben.“ Ja, „Theologieprofessoren und Priester, die offen und eindeutig Christus und Seine hl. Mutter gelästert und glaubenswidrige Lehren verkündet haben, werden nicht daran gehindert, weiterhin den theologischen Nachwuchs zu bilden und Pfarreien vorzustehen, in denen es ihnen die vordringlichste Aufgabe zu sein scheint, einzig den wahrhaft Glaubenden und Betenden Schwierigkeiten zu bereiten.“

Außer in dieser Grundsatzklärung vertrat die Una-Voce-Gruppe „Maria“ ihre Meinung vor allem in zwei Briefen, die sie den Pfarrämtern des Erzbistums München zugehen ließ, und mittels Plakataktionen, die in der Stadt München durchgeführt wurden. Dem Brief an die Pfarrämter vom Juli 1966 entnehmen wir folgenden Satz, auf

den wir später in unserer kritischen Stellungnahme zurückkommen werden: „Es ist eine ungeheuerliche Lieblosigkeit der Reformen, den Tausenden und Abertausenden Katholiken, die nur in einer *stillen* heiligen Messe gesammelt beten können, diese ihrem religiösen Leben notwendige Form zu versagen . . . Haben diese Menschen, haben wir kein Recht auf *die* Form der heiligen Messe, die uns allein wahres Beten, nämlich eine *participatio spiritualis activa* erlaubt?“ Der Text des einen Protest-Plakats lautet: „Katholiken! Ihr müßt euch entscheiden zwischen Domkapitular Tewes und seinem Anhang und Papst Pius XII. Wendet Euch gegen die Verwüstung der Altäre durch die Neuerer. Verlangt unnachgiebig, daß das Allerheiligste auf dem Hauptaltar bleibt.“ Auf dem zweiten Plakat konnte man an den Litfaßsäulen folgendes lesen: „Das sind die *Grundsätze der Reformen*, nach denen sie die Konzilsbeschlüsse angeblich verwirklichen: 1. Was für gewisse Fälle erlaubt ist, wird ausschließlich verwirklicht (deutsche Messe, Trennung von Altar und Tabernakel, hl. Messe versus populum). 2. Was verboten ist, ist schon erlaubt (Kanon in deutscher Sprache, sog. Hausmessen, Anti-Baby-Pille). 3. Was vorgeschrieben ist, verpflichtet niemand (Gehorsam gegen den hl. Vater und die Anordnung seiner Kurie, Antimodernismus, Dogmen der Kirche). *Katholische Eltern!* Wundert Ihr Euch, daß Eure Kinder ihnen nicht mehr glauben können?“ Wir werden auf die hier aufgestellten Behauptungen an anderer Stelle zurückkommen. Vorerst sei nur die Frage gestellt, ob es der Kirche wahrhaft verbundenen Katholiken zusteht, innerkirchliche Fragen und Vorgänge in einer derart diffamierenden Weise in die Öffentlichkeit zu tragen, insbesondere, wenn die von ihnen ausgesprochenen Beschuldigungen den objektiven Tatbestand zumindest entstellen.

Zwischen der Una-Voce-Gruppe „Maria“ und dem Herausgeber der Zeitschrift „Nunc et semper“, Baron von Haniel, scheinen freundschaftliche Kontakte zu bestehen. Jedenfalls findet man in Heft 4 die neueste Veröffentlichung von Prof. Lauth angezeigt, die den aufschlußreichen Titel trägt: „Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit“ (Stuttgart 1966).

„Gesellschaft zur Erhaltung der Lateinischen Messe“

In Frankfurt (Main) wirbt *Graf von Krockow*, Wirtschaftsjurist, Mitglieder für die „Gesellschaft zur Erhaltung der Lateinischen Messe“. Graf von Krockow schreibt über die Ziele seiner Gesellschaft: „Die ehrwürdige lateinische Liturgie muß unverfälscht erhalten bleiben. Das Altgewohnte, an dem alle treuen Herzen hängen“; denn „die Reformen bringen nichts Besseres, im Gegenteil, sie komplizieren, schaffen Unsicherheit, Verwirrung und wirken sich spaltend aus – so diese zweite Reform, wie auch die erste.“ Daß infolge der Reformen ein „beträchtlicher Teil der Kirchgänger“ der Kirche fernbleibt, „vielleicht für immer“, kann der Graf mit einem Beispiel belegen: er kennt „spanische Familien in Deutschland, die, seit der Einführung der Reformen, nicht mehr in die deutsche Kirche gehen, weil sie das altvertraute *Dominus vobiscum*

nicht mehr hören.“ Darum: „Werden Sie Mitglied der Gesellschaft, machen Sie Ihre Freunde und Bekannten aufmerksam auf die Gesellschaft, machen Sie es mit! Sursum corda!“ Die Versicherung Graf von Krockows, daß in Frankreich „die Treuen den Kampf gegen die Reformisten gewonnen“ hätten, steigerte möglicherweise den Kampfegeist der Anhängerschaft beträchtlich; vielleicht liegt sogar hier die Erklärung für die Tatsache, daß bei einer Diskussion der Gesellschaft ein katholischer Priester, der es wagte, für die Reformen einzutreten, mit Fäusten traktiert wurde. Bedauernd erklärte allerdings die Gesellschaft, daß der Priester äußerlich nicht als solcher kenntlich gewesen sei. Jedoch das Faktum bleibt: Andersdenkende werden verprügelt. Wie wenig im übrigen auch in Frankreich von einem „Sieg“ der dort relativ starken konservativen Kräfte die Rede sein kann, das zeigt etwa eine Publikation wie die von C. Jean-Nesmy, *La parole aux laïcs* (Paris 1966), und das Ergebnis einiger (in diesem Buch erwähnten) Umfragen, die in Frankreich durchgeführt wurden.

Una Voce – Berlin

Weder die Münchner „Una-Voce-Gruppe ‚Maria‘“, noch die von Graf von Krockow gegründete „Gesellschaft zur Erhaltung der Lateinischen Messe“ gehören zur westdeutschen *Una-Voce-Vereinigung* mit dem Sitz in Berlin, die, gemessen an den oben genannten Interessentengruppen einen entschieden sachlicheren Kurs zieht. Die allgemeine Una-Voce-Bewegung entstand aus dem Kontakt einer Gruppe von Laien um Frau *Dr. Borghild Krane* (Oslo) mit Mitgliedern der Mission Saint-Michel in Paris, einer Organisation zur Betreuung katholischer Pilger. Im Dezember 1964 wurde in Paris eine Vereinigung gegründet, die sich den Namen „Una Voce“ gab und zum Ziel hat, „einseitigen Tendenzen“ in der Interpretation und praktischen Durchführung der Liturgiekonstitution entgegenzuwirken. Die Una Voce Berlin wurde auf Anregung des französischen Kirchenmusikers *P. Caillon* gegründet. Die Eröffnung der deutschen Geschäftsstelle wurde im April 1965 bekanntgegeben. Ihre Leitung liegt in den Händen von *Dr. Lorenz Weinrich*, Dozent für Mittellatein an der freien Universität Berlin, der ein Jahr lang sein Amt nicht ausübt und zum Ehrenvorsitzenden gewählt wurde, Kirchenmusiker *Prof. Max Baumann*, Berlin, Konsultor der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, *Prof. Dr. ing. habil. F. Dohmen*, Bochum, Bergbauingenieur, und Frau *Dr. Elisabeth Gerstner* (Bensberg), die als Dolmetscherin für die Gruppe arbeitet und auf Grund ihrer früheren Tätigkeit in Rom die Möglichkeit hat, dorthin Verbindungen zu schaffen. Die Interessen der Una Voce Berlin konzentrieren sich auf die Erhaltung der lateinischen Sprache und des gregorianischen Chorals im Gottesdienst der Kirche. Ihre Tätigkeit besteht in der Herausgabe und im Versand von informierenden Rundbriefen, in Eingaben an die für die liturgische Erneuerung maßgebenden kirchlichen Stellen, in Vorsprachen bei Bischöfen, Versand von Fragebogen über die nachkonziliare liturgische Praxis und in der Kontaktnahme mit

einflußreichen Persönlichkeiten des römischen Klerus. Weiter versucht man, durch Leserzuschriften an kirchliche und andere Zeitschriften, die Öffentlichkeit auf Una Voce aufmerksam zu machen. Gewisse Anzeichen lassen darauf schließen, daß sich nur ein sehr kleiner Personenkreis genügend für die Ideen und Ziele der Una Voce Berlin interessiert, um die Bewegung auch praktisch (d. h. finanziell) zu unterstützen. Ob allerdings die in der Zeitschrift „Der Spiegel“ genannte Zahl von siebenhundert Mitgliedern (13/1967, S. 95) den Tatsachen entspricht, können wir nicht überprüfen.

Una Voce Berlin schloß sich später mit anderen Una-Voce-Vereinigungen zur *Internationalen Föderation* mit dem Sitz in Zürich zusammen. Ihr Generalsekretär ist *Dr. Eric M. de Saventhem*. Als „eine internationale Bewegung, deren Ziel die Erhaltung der lateinischen Liturgie auf der ganzen Welt ist“, fordert die Internationale Föderation die „sorgfältige Pflege des lateinischen Hochamtes“. Konkret sieht die Forderung ihres Generalsekretärs laut einer Meldung in den „Neuen Zürcher Nachrichten“ so aus: „In Kirchen, in denen täglich zwei oder mehr heilige Messen gefeiert werden, soll eine davon als stille lateinische Messe gefeiert werden. An Sonntagen und gebotenen Feiertagen soll außerdem das lateinische Hochamt in seiner bisherigen Form bleiben.“ Außerdem sollen unter anderem Epistel und Evangelium in den lateinischen Messen nur an Sonn- und Feiertagen in der Volkssprache vorgetragen werden. Als „praktische Mindestforderung“ wird in einem offenen Brief vom 3. 7. 1966 „die zwingende Anordnung des Episkopates“ verlangt, „daß bei mehreren Messen an den Sonntagen wenigstens eine Messe in der lateinischen Sprache gefeiert werden müsse, und zwar zu gelegener Stunde und als solche angezeigt.“

Enge Beziehungen scheinen zu dem ebenfalls in Zürich beheimateten Thomas-Verlag zu bestehen, bei dem bereits verschiedene Publikationen erschienen sind, in denen Anliegen der Una Voce vertreten werden, so vor allem in den Bänden der „*Schriftenreihe Una Voce Helvetica*“, deren erster (Im Banne des Konzils. Reform oder Revolution?) sich mit der „mißbräuchlichen Interpretation von Vaticanum II.“ auseinandersetzt².

Die „Rundbriefe“ der Una Voce Berlin bringen vor allem Berichte über Una-Voce-Tagungen, Leserzuschriften, Ergebnisse von Befragungen und verschiedene Meinungen, die für die Bestrebungen von Una Voce von Bedeutung zu sein scheinen. Beispielsweise erschien im 14. Rundbrief vom Februar 1967 eine Meldung der *Chicago Daily News* vom 6. 1. 1967 über ein Fräulein Tamplin, 19, und ihren Vater John, 58, aus Detroit, die auf Klage eines Priesters vor Gericht kamen. Diese zwei „Martyrer“ im Kampf für die Erhaltung der lateinischen Messe wurden der Störung gottesdienstlicher Feiern angeklagt, da sie wiederholt in englisch zelebrierten Messen die Responsorien mit lauter Stimme lateinisch gerufen hatten. Auf die Aufforderung des Zelebranten, wegen Ruhestörung die Kirche zu verlassen, antwortete Fräulein Margaret: „Ich gehorche dem Papst; Sie gehorchen nicht dem Papst, daher

² Siehe dazu diese Zschr. 179 (1967) 307 f.

brauche ich Ihnen nicht gehorchen.“ Weil sich die Tamplins derartiger Störungen der hl. Messe an mehreren Tagen hintereinander augenscheinlich in provokativer Absicht schuldig machten, kam die Sache schließlich vor Gericht. Da im angegebenen Rundbrief ein ausführlicher Bericht über diesen unerfreulichen Zwischenfall gebracht wird, geht man wohl nicht fehl in der Annahme, daß Una Voce Berlin das disziplin- und rücksichtslose Verhalten der Tamplins billigt. Man wundert sich nur, daß eine Vereinigung, die ihre besonderen geistigen Ambitionen ansonsten wortreich verkündet, sich wenigstens indirekt mit solchen Torheiten solidarisch erklärt.

Allerdings scheint Una Voce Berlin auch sonst mit verschiedenen Maßen zu messen. Wie sollten wir sonst verstehen, daß man im 13. Rundbrief vom Januar 1967 den Bericht: „Was? Noch Latein! . . .“ bringt. Der Artikel, der einem französischen Pfarrblatt entnommen wurde, meldet, „daß eine dieser eifrigen Frommen, bei der sich Frömmigkeit und Fortschrittlichkeit die Waage halten, meinte, dem reaktionären (d. h. lateinisch zelebrierenden) Klerus eine Lektion erteilen zu müssen. Im Augenblick des Kommunizierens, als der Priester ihr gerade die hl. Hostie mit der lateinischen Formel ‚Corpus Christi‘ reichte, hat sie dem Empfang der hl. Kommunion erst zugestimmt, nachdem sie berichtet hatte ‚Le Corps du Christ! Amen‘.“ Will Una Voce Berlin durch die Zusammenstellung dieser beiden peinlichen und ungehörigen Vorkommnisse zeigen, daß sich eins nicht für alle schickt? Wir allerdings sind der Meinung, es schicke sich für niemand, sei er nun progressiv oder konservativ, die gottesdienstlichen Feiern und die Andacht der anderen Gläubigen zu stören.

Auch die Leserbriefe, die in den Rundschreiben veröffentlicht werden, sind im allgemeinen von äußerster Subjektivität. Es versteht sich von selbst, daß hier die Stimmen laut werden, die sich negativ über die neuen Gottesdienstformen auslassen. Wenn ein Leser den Gemeindegottesdienst als „Fegefeuer absolviert“, wenn ein anderer schreibt, daß „der Gottesdienst, wie er durch die Liturgiereform entstanden ist, zum schwersten Leid“ gehört, wenn einem dritten „Christi Leib wie zerrissen“ vorkommt, und von einem vierten behauptet wird, man habe festgestellt, alle Geistlichen, die für die Muttersprache eingetreten seien, hätten mit einer Ausnahme (immerhin!) „aus kleinen Verhältnissen gestammt“, dann kann von einer sachlichen und zu diskutierenden Stellungnahme wohl keine Rede sein. Für die objektiven Erfordernisse eines lebendigen gottesdienstlichen Lebens unserer Zeit ist auch die in diesem Zusammenhang zitierte Ansicht der Schriftstellerin Gertrud Fussenegger bedeutungslos, die den Rückgriff auf die griechische Sprache anstelle einer „überstürzten Flucht in die Nationalsprachen“ empfiehlt. Aus derartigen Meinungsäußerungen spricht ein erstaunliches Maß an Ichbezogenheit, die den Blick für die Bedürfnisse der Gesamtkirche, die ja nicht nur ein paar hundert oder tausend, sondern rund fünfhundert Millionen Gläubige umfaßt, verbaut. Diese Ichbezogenheit erklärt auch, daß man sich nicht scheut, in einem Rundbrief folgende Leserstimme zu veröffentlichen: „Die Verdrängung des Lateinischen aus der Messe ist eine sehr üble Konzession an die misera plebs und muß sich bitter rächen.“ Jedem wahren Christen sollte eigentlich bewußt sein, daß die Stiftung des

Herrn nicht nur einer Bildungselite – von einer „Geistes“-elite kann man hier offensichtlich nicht sprechen – geschenkt ist.

Eine fragwürdige Geisteshaltung drückt sich auch in dem von Mitgliedern der Una Voce an den Vorsitzenden der Liturgischen Kommission bei der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Hermann Volk, und an dpa ergangenen Offenen Brief aus, dem ein von Senatspräsident i. R. Dr. Rudolf Fischer verfaßtes sogenanntes „Gutachten“ über die Rechtsgrundlagen der Liturgiereform beigegeben war. Darin wurde durch Dr. Fischer die (wie nachträglich zu hören war „rhetorische“) Frage gestellt, ob nicht die Liturgiekonstitution selbst eine „Frucht des Ungehorsams“ sei; es wurden die Vertreter der Liturgiereform in einer Weise angegriffen, die eine sachliche Diskussion von vornherein unmöglich macht, zu der Dr. Fischer allerdings auch die notwendige Sachkenntnis fehlt. Es ist fernerhin bezeichnend, daß in dem Offenen Brief durchgängig statt von „Mutter-“ oder „Volkssprache“ von „Vulgärsprache“ die Rede ist.

Man darf also im ganzen wohl sagen, daß die Una Voce Berlin einen Kurs zieht, bei dem positive Neuerungen geflissentlich übersehen, Übergangerscheinungen und einzelne Fehlentwicklungen der Liturgiereform hingegen ins Scheinwerferlicht gestellt werden, um mit Hilfe dieser Methode einseitigen Wünschen und Bestrebungen entsprechenden Nachdruck zu verleihen.

Kirchenrechtliche Einwände

Da und dort ist zu beobachten, daß die mit der inzwischen eingetretenen Entwicklung Unzufriedenen den Nachweis zu erbringen suchen, die Durchführung der Liturgiereform sei, vor allem was die Verwendung der Landessprache betrifft, rechtlich nicht durch das zweite Vatikanische Konzil gedeckt. So argumentierte nicht nur Dr. Fischer in seinem oben erwähnten Gutachten. Neuerdings greift der Mainzer Ordinarius für Kirchenrecht, Prof. Dr. G. May, in einem langen Artikel dieses Argument auf: „Umfang und Grenzen der Landessprache in der Liturgie nach der Gesetzgebung des Zweiten Vatikanischen Konzils“³. Die Unruhe, welche die Kirche unserer Tage erfüllt, erinnert ihn an die „Zuckungen des Reformationszeitalters“ (S. 17). Schon die Art, wie er das Zustandekommen der Liturgiekonstitution interpretiert, ist aufschlußreich: einer verhältnismäßig geringen Zahl von Theologen sei es gelungen, „einflußreiche Bischöfe für ihre Ziele zu gewinnen, und diese haben . . . die Mehrzahl der Väter von der angeblichen Nützlichkeit, Dringlichkeit oder Notwendigkeit von Änderungen auf dem Gebiet der Liturgie zu überzeugen vermocht“ (ebd.). Die moralische Einmütigkeit, mit der die Konstitution angenommen wurde, wird dadurch entwertet, „daß den meisten Vätern die sachliche Kompetenz auf dem in Frage stehenden Gebiet abging . . .“ (ebd.) Trotzdem kann am „rechtswirksamen Zustandekommen und

³ Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht 18 (1967) 16–94.

der Gültigkeit der Beschlüsse . . . über die Neuordnung der Liturgie“ nicht gezweifelt werden (17 f.).

Ebenso unzweifelhaft erscheint es jedoch May, daß dem von Paul VI. eingesetzten und mit der Durchführung der Liturgiekonstitution betrauten Rat von Fachleuten unter dem Vorsitz von Kardinal Lercaro „Erfahrung, Klugheit und Maß der kurialen Verwaltungsorgane fehlen“ (26), daß manche Vorschriften des Liturgierats in offenem Widerspruch zur Liturgiekonstitution stehen und daher nicht durchgeführt werden müssen (49,53), und daß die „Richtlinien“ der deutschen Bischöfe über die Feier der hl. Messe von 1965 „nicht in Anspruch nehmen (können), dem eindeutigen Gebot der konziliaren Gesetzgebung, die lateinische Sprache in der Liturgie zu erhalten, in bestmöglicher Weise zu folgen. Noch weniger wahren sie deren Vorrang. Sie entsprechen in dieser Hinsicht nicht der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie‘“ (46). Im zweiten Teil seines Aufsatzes (59–94) trägt Prof. May eine Fülle von Äußerungen zusammen, die Laien und Kleriker gegen die Liturgiereform und vor allem gegen die ihrer Meinung nach zu weitgehende Verwendung der Muttersprache beigesteuert haben. Darunter finden sich Stimmen von Gewicht, die Beachtung verdienen, aber auch Stellungnahmen, die indiskutabel sind. Und wenn etwa zum Manifest der Una-Voce-Gruppe „Maria“ nur gesagt wird, daß zwar „nicht alle Forderungen und Begründungen . . . durchschlagend (sind)“ und daß sich niemand „dem Ernst, dem Verantwortungsbeußtsein und der Sorge entziehen kann, die aus diesen Veröffentlichungen sprachen“ (63), dann wundert man sich über eine so wohlwollende Interpretation, die wohl gegenüber den Anordnungen des Liturgierats und der Bischöfe eher angebracht gewesen wäre.

Auf derselben Linie wie die Ausführungen von G. May liegt die kürzlich getroffene Feststellung de Saventhems, die postkonziliare Mentalität bedeute „Verrat am Konzil“, und die Ankündigung eines Buches, das im Auftrag der internationalen Una Voce die liturgische Doktrin des Zweiten Vatikanums umfassend darstellen und noch rechtzeitig vor der Bischofssynode im September erscheinen solle. Auch in dieser Publikation wird wohl der „Rechtsstandpunkt“ eine große Rolle spielen. Die Frage ist nur: Wer interpretiert rechtmäßig die Intentionen des Konzils – die zuständigen römischen Stellen und die Bischofskonferenzen im Einvernehmen mit dem Papst oder die Parteilänger von Una Voce?

Una Voce – Austria

Im Gegensatz zu den bisher genannten zeichnen sich die Veröffentlichungen der *Una Voce – Austria* sowohl hinsichtlich der gestellten Forderungen wie auch der Formulierung der vorgebrachten Anliegen durch größere Sachlichkeit und Konzilianz aus. Auch *Una Voce – Austria* gehört der Internationalen Föderation Una Voce an. Im Herbst 1965 nahm die österreichische Sektion ihre Tätigkeit auf. Ihr Präsident ist der Musik-

wissenschaftler Hofrat *Dr. Leopold Nowak*, Universitätsprofessor in Wien, Vizepräsident *Dr. Walter Schwarzer*, Gymnasialdirektor in Innsbruck. „Im Einklang“ mit der Liturgiekonstitution und mit den Enzykliken und den anderen autoritativen Erklärungen der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. bezüglich der Bedeutung des Lateins für die kirchliche Organisation und den Gottesdienst „und mit den auf ihnen fußenden Anordnungen unserer hochwürdigsten Bischöfe tritt *Una Voce – Austria* für die ebenfalls in der Liturgiekonstitution ausdrücklich gewünschte Vielfalt der Gottesdienstformen (und) . . . für die Sicherung wertvoller bodenständiger Traditionen im Bereich der religiösen Kulthandlungen ein.“ „Sie lehnt aber solche einseitige und extreme Reformbestrebungen ab, welche u. a. darauf ausgehen, das Latein auch im Kanon der heiligen Messe in nationaler Aufsplitterung durch die einzelnen Volkssprachen oder nach regionalen Grenzen durch lebende Verkehrssprachen zu ersetzen.“ „*Una Voce – Austria* sucht diese ihre Anliegen und die einzelnen damit in Zusammenhang stehenden Fragen in ständigem Kontakt mit den zuständigen kirchlichen Autoritäten und den von ihnen eingesetzten liturgischen und kirchenmusikalischen Kommissionen zu vertreten.“ *Una Voce – Austria* wirbt Mitglieder durch ein Flugblatt, in dem diese Anliegen dargelegt werden, und unterhält den Kontakt mit ihren Anhängern durch Rundschreiben, die vorwiegend Mitteilungen von der Tätigkeit der *Una-Voce-Vereinigungen* enthalten. Ein Interview mit dem Präsidenten und einige in verschiedenen Zeitungen von ihm veröffentlichte Artikel stellten den Kontakt zur Presse her.

Una Voce – Austria distanziert sich ausdrücklich von Ansichten und Tendenzen, wie sie in der Grundsatzklärung der Münchener *Una-Voce-Gruppe „Maria“* aufscheinen; sie lehnt „vor allem aber die von ihr gebrauchten Formulierungen“ ab. Daraus dürfen wir wohl schließen, daß in den Tendenzen doch eine, wenn auch relative, Übereinstimmung besteht. Dieser Eindruck verstärkt sich beim Studium des Memorandums, das die *Una Voce – Tirol* (jetzt Landessektion der *Una Voce – Austria*, Obmann seit 1966: Sektionsrat a. D. Univ. Prof. *DDr. Oswald von Gschlieszer*) im Oktober 1965 publizierte. Als Ziele werden hier unter anderem aufgeführt: „Örtlich und zeitlich soll die Gestaltung aller Gottesdienste abwechselnd zu gleichen Teilen nach dem früheren lateinischen und dem nunmehr gestatteten mischsprachlichen Ritus erfolgen“; „der Gebrauch der Volkssprache soll, soweit er überhaupt als notwendig oder nützlich empfunden wird, sinnvoll und nicht nur nach äußerlich erkennbaren Abschnitten erfolgen . . . Sinnvoll kann der Gebrauch der Muttersprache bei Volksämtern lediglich bei den wechselnden Gebeten, also außer bei Epistel und Evangelium bei . . . den sogenannten Proprien sein. Nicht sinnvoll ist die Übertragung in die Muttersprache bei allen gleichbleibenden Teilen des Meßordinariums, . . . weil ihr Inhalt jedem Gläubigen völlig klar ist und auch schon den Kindern im Religionsunterricht beigebracht werden kann.“ Das Memorandum fordert weiter die „offizielle Unterbindung aller extremen Bestrebungen, die ganze hl. Messe nur mehr in der Volkssprache zu begehen, durch die zuständigen kirchlichen Autoritäten, da sie dem Katho-

lizitätsprinzip der Kirche als Sektierertum eindeutig widersprechen. Es besteht nicht der mindeste Anlaß zu dulden, daß Einzelne ehrwürdige Traditionen, die sich mit gutem Grund gebildet haben, willkürlich beseitigen.“

Ungeachtet der leider etwas einseitigen Haltung des Tiroler Memorandums darf man annehmen, daß die Bischöfe den *berechtigten* Wünschen der Una Voce – Austria Verständnis entgegenbringen. Andererseits dürften sie wohl aber auch der Ansicht sein, daß die von Una Voce vertretenen Anliegen, soweit sie den Bedürfnissen und Notwendigkeiten unseres gottesdienstlichen Lebens dienen, ohnehin durch die offizielle Kirche wahrgenommen werden. Daher wäre es wohl verfehlt, wenn Una Voce, etwa durch die Stellung geistlicher Beiräte von seiten der Bischöfe, einen offiziellen Status bekäme. Sachlich gerechtfertigte Vorschläge wird die Amtskirche gewiß in Erwägung ziehen und als Frucht jener objektiven Haltung freudig begrüßen, um die sich Una Voce – Austria im ganzen bemüht.

Die Notwendigkeit der Liturgiereform

Versuchen wir nun, die wesentlichsten Forderungen der „konservativen“ Bewegungen auf ihre Stichhaltigkeit, auf ihren objektiven Wert für ein lebendiges liturgisches Leben zu prüfen. Unsere Stellungnahme muß sich auf die Hauptpunkte beschränken, und wir wollen zudem davon absehen, uns im einzelnen kritisch über die Form zu äußern, in der die Anliegen von den verschiedenen Interessengemeinschaften vorgebracht werden; es geht uns nur um die *sachlichen* Argumente.

Wer aufgeschlossen den Erfordernissen einer zeitgemäßen Liturgie der Kirche gegenübersteht, wer objektiv zu urteilen und seine persönlichen Wünsche und Interessen zurückzustellen vermag, weiß um die entwicklungsbedingte Notwendigkeit der Liturgiereform. Er mag vielleicht mehr oder weniger unter den Übergangserscheinungen leiden, unter der Unsicherheit, unter verfehlten Experimenten, unter dem Verlust nicht nur vertrauter, sondern in sich wertvoller Traditionen und wird trotzdem *grundsätzlich* positiv zu der Erneuerung stehen. Wir haben zu diesen Fragen an anderer Stelle schon ausführlicher Stellung genommen⁴, als es hier möglich ist. Die Verlebendigung der vielfach erstarrten Formen, das fruchtbare Zusammenwirken von Klerus und Laien und die größere Öffnung zur Welt sind sicher spezifische Aufgaben unserer Zeit. Die Menschheit als ganze und in ihr jeder einzelne gelangen fortschreitend in ein Stadium, das durch eine immer klarere Erkenntnis der Einheit von Natur und Übernatur charakterisiert ist. Die Möglichkeit zu erkennen geht jeder freien Entscheidung, jeder echten Wahl voraus, wie sie ein erkenntnisfähiger Mensch auf allen Gebieten seines Lebens in personaler Freiheit treffen muß.

Darum kann es in der gegenwärtigen Phase der Menschheitsentwicklung auch für die Kirche nicht mehr nur darum gehen, das Leben ihrer Gläubigen autoritativ-ver-

⁴ H. B. Meyer, *Lebendige Liturgie* (Innsbruck 1966).

bindlich zu regeln; vielmehr geht es darum, das, was sie nach dem Willen Gottes lehren soll, so vorzulegen, daß *jeder* es verstehen kann. Nur so wird *personale* Glaubenszustimmung möglich gemacht. Denn die Kirche ist nicht nur Hüterin eines kostbaren Traditionsschatzes, sie ist *vor allem* die Kündlerin der Botschaft Christi und sie käme dieser ihrer zentralen Aufgabe nicht mehr nach, wenn sie nicht Wege suchte und fände, die ihr aufgetragene Botschaft allgemein verständlich zu verkünden. Es scheint notwendig, auf diese Selbstverständlichkeit nachdrücklich alle diejenigen hinzuweisen, die egozentrisch in einer Art *l'art pour l'art*-Einstellung verharren wollen. Es geht ja nicht allein darum, daß *alle Katholiken* den Glauben in seiner ganzen Fülle verstehen und nicht nur gewohnheitsmäßig die vertrauten gottesdienstlichen Riten vollziehen; es geht darüber hinaus darum, die Kirche zu einem Raum mit weit geöffneten Türen zu machen, zu dem *jeder* Zugang finden *kann*. Dieser Notwendigkeit aber stehen jene traditionsbedingten rituellen Formen entgegen, die nur noch dem „Eingeweihten“ verständlich sind. In ihrer Exklusivität sind sie im Grunde unchristlich. Die Kirche hat keine Geheimlehre zu vertreten, sondern aller Welt die Frohe Botschaft zu verkünden.

Ein allzu ängstliches Bewahren von Traditionsgut hat die Kirche lange daran gehindert, neue Impulse aufzunehmen und überlebte Frömmigkeitsformen zu revidieren. In der Zeit zu bleiben, aktuell im guten Sinn zu sein, ist aber von der Sache her notwendig. Gewiß gehört es zum überzeitlichen Charakter der Kirche, sich nicht jeder Modeströmung auszuliefern, Distanz zu wahren und gründlich zu prüfen, ob Neues wert ist, akzeptiert zu werden. Allzu große Vorsicht aber führt logischerweise dahin, daß man eines Tages rasant aufholen muß, damit man den Anschluß wieder findet. In dieser Situation steht die Kirche heute. Jetzt ist sie in mancher Hinsicht gezwungen, Überlieferungen aufzugeben, ehe gleichwertige zeitgemäße Ausdrucksformen des religiösen Lebens gefunden sind. Hierdurch ergeben sich für die Gegner des Neuen viele Ansatzpunkte für eine im einzelnen durchaus berechtigte Kritik, die aber nur förderlich wäre, wenn sie auf die Gewinnung gültiger Formen abzielte. Für die Bewahrung oder gar Wiederherstellung des Gestrigen zu plädieren ist ein Unterfangen, das der nach fortschreitender Entfaltung drängenden Welt- und Heilsgeschichte widerspricht und daher von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Es gehört zur notwendigen und gottgewollten Geschichtlichkeit der Kirche, daß auch sie sich wandelt. Wenn dadurch Krisensituationen und Umbrüche entstehen, so kann man sie als Zeiten der Läuterung erkennen und werten.

Erfolge

Die bisher erzielten Erfolge beweisen, aufs Ganze gesehen, die Richtigkeit des mit der Liturgiekonstitution eingeschlagenen Weges. Die Einführung der Volkssprache in die Liturgie der hl. Messe ist für die weitaus überwiegende Mehrheit aller Gläubigen

in relativ kurzer Zeit so selbstverständlich geworden, daß man sie normalerweise überhaupt nicht diskutiert. Wie sollte das auch anders sein, da es doch darum geht, daß das Wort Gottes, das sich an *alle* Menschen richtet, auch von *allen* verstanden werden kann. Eine Botschaft verliert ihren Sinn, wenn sie den Empfänger nicht erreicht. In dem fingierten Una-Voce-Interview der Münchener Katholischen Kirchenzeitung vom 26. 2. 1967 wird Una Voce gefragt: „Warum druckt die Gruppe Una Voce eigentlich ihre Plakate nicht in lateinischer Sprache?“ Worauf die der „Denkweise von Una Voce nachempfundene“ Antwort lautet: „Lateinische Plakate wären ja für die Katz! Schließlich soll das Volk doch verstehen, was Una Voce zu verkünden hat!“

Dem haben wir nichts hinzuzufügen; denn das Faktum, daß die göttliche Botschaft für jeden verstehbar sein muß, daß jeder wissen muß, was er betet und was in seinem Namen gebetet wird, wiegt wohl schwerer als Argumente wie „Abschied vom liebgewonnenen Formen“, das immer wieder vorgebrachte „Touristen“- bzw. „Fremdarbeiterargument“ (wie viele Touristen und Fremdarbeiter verstehen genügend Latein, um einer lateinisch zelebrierten Messe effektiv folgen zu können?) oder der Vorwurf eines „unzeitgemäßen Nationalismus“. Dabei wäre der letzte Einwand allerdings dann stichhaltig – besonders in einer Zeit, in der die Überwindung von nationalen Grenzen, die Schaffung immer größerer Lebensräume angestrebt wird –, wenn die geistige Einheit der Kirche nicht gerade *durch* die muttersprachliche Liturgie entscheidender gefördert würde als durch die gemeinsame Liturgiesprache: Verständnis und Vertiefung des Glaubens, die fraglos durch die gottesdienstlichen Feiern in der Volkssprache erreicht werden können, schaffen eine wesentlichere, weil besser fundierte Einheit. Wer das Argument der gefährdeten Katholizität benutzt, müßte auch bedenken, daß z. B. die von Una Voce – Austria geforderte „Vielfalt der gottesdienstlichen Formen“ auch als Gefahr für diese Katholizität angesehen werden kann – wenn man sie für eine solche halten *will*. Einheit in der Form ist nur dann ein echter Wert, wenn sie Ausdruck der geistigen Einheit ist.

Das durch die Liturgiereform bewirkte Zusammenrücken von Klerus und Laien hatte zur Folge, daß der Gedanke der Altargemeinschaft wieder deutlicher ins Bewußtsein trat. Die Feier der hl. Eucharistie am freistehenden Altar und die Zelebration versus populum sind eine Konsequenz des wiedererwachten Gemeinschaftsbewußtseins. Aus dieser Umgestaltung ergibt sich mit Notwendigkeit, daß das Allerheiligste einen angemesseneren Platz finden muß als im fest mit dem Hochaltar verbundenen Tabernakel. Die Una-Voce-Gruppe „Maria“ argumentiert mit Recht, daß es nicht geziemend ist, wenn der Priester die hl. Messe mit dem Rücken zum Allerheiligsten zelebriert. Ihre Schlußfolgerungen, „daß der leiblich gegenwärtige Herr zuerst in den Winkel gestellt, dann aus dem Hauptraum der Kirche, schließlich aus der Kirche überhaupt entfernt werden soll“, geht allerdings am Kern des zur Frage stehenden Problems völlig vorbei. Mit dem Blick auf die geschichtliche Entwicklung sollten wir uns ins Gedächtnis rufen, daß die Aufbewahrung des Allerheiligsten im Tabernakel auf

dem Hochaltar zwar schon im 15. und 16. Jahrhundert in Italien Brauch war, sich aber erst nach dem Konzil von Trient und im Barock allmählich auch in Nordeuropa durchsetzte. Die diesbezügliche kirchenrechtliche Regelung erfolgte erst im Jahre 1917, ist also relativ jung. In der Instruktion „Über den Kult des Geheimnisses der Eucharistie“ vom 25. Mai dieses Jahres wurde demgemäß festgelegt, daß der Tabernakel *nicht* auf dem Altar stehen soll, an dem die Messe für das Volk zelebriert wird, damit Christi Gegenwart in der Gemeinschaft der Gläubigen, im Wort und im eucharistischen Opfer klarer in Erscheinung tritt (nr. 53). Mit der Aufstellung des Tabernakels auf einem Seitenaltar oder, besser noch, in einer Anbetungskapelle würde den Gläubigen die Möglichkeit zur ruhigen Besinnung und zu persönlichem Gebet gegeben, zu Frömmigkeitsformen also, die viele bisher während der „stillen“ Messen fälschlicherweise zu praktizieren versuchten. Denn die „*participatio spiritualis activa*“, wie sie von *Una Voce* so nachdrücklich gefordert wird, steht, wenn damit das „private“, durch die Gemeinde nicht „gestörte“ Mitfeiern gemeint ist, in innerem Widerspruch zum Wesen der hl. Messe, die ihrer Natur nach Gemeinschaftsfeier ist (Liturgiekonstitution Ar. 27).

Forderungen

Wir müssen zugeben, daß die Gemeinschaftsmessen heute im allgemeinen noch keine gültige, angemessene Gestaltung finden; noch sind sie zu unruhig, bieten zu wenig Möglichkeit zu Besinnung und persönlichem Gebet; noch kämpft man allenthalben mit wechselndem Erfolg um Ausdrucksformen einer dem Empfinden des heutigen Menschen gemäßen Frömmigkeit. Zudem mangelt es vielerorts an Zelebranten, die eine erneuerte Eucharistiefeier richtig gestalten können; denn das ist nicht nur eine Frage der Ausbildung, sondern auch und vor allem der Persönlichkeit; Begeisterung für Neuerungen genügt nicht. Solange selbst Gläubige, die an sich positiv zur Liturgieerneuerung stehen, die Änderung vorkonziliarer Ritualformen als Verlust empfinden, ist eine gültige Neugestaltung der gottesdienstlichen Feiern noch nicht gelungen.

Man wird auch der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen mehr Raum schaffen müssen, wenn nicht die Einschränkung oder gar Abschaffung der „stillen“ Messen, die für viele Anlaß zum persönlichen, privaten Gebet waren, zu einer Verflachung des Glaubenslebens führen soll. Aber wie die neuesten Dokumente (die „*Instructio altera*“ Nr. 15 sieht eine Zeit der Danksagung vor der *Postcommunio* vor) und die Beratungen des Liturgierats (man denkt daran, zur Zeit der Gabenbereitung Stille zu halten) zeigen, werden derartige berechtigte Wünsche ernsthaft berücksichtigt.

Demgegenüber darf man wohl sagen, daß von den *Una-Voce*-Bewegungen unter dem Schein eines legitimen Anspruchs zumeist Forderungen erhoben werden, die weder von der Sache her gerechtfertigt sind, noch den gottesdienstlichen Bedürfnissen der meisten Gemeinden entsprechen. Der Vorsitzende der Internationalen Föderation *Una Voce*, Dr. Eric M. de Saventhem, gab zwar eine demoskopische Untersuchung in Auf-

trag, die im Sommer 1966 durch das Allensbacher „Institut für Demoskopie“ durchgeführt wurde, und die deutlich darauf abzielt, den Nachweis für die Berechtigung der Forderungen von Una Voce zu erbringen. Ohne auf die einzelnen Befragungsergebnisse einzugehen (dazu müßten wir Einblick in das Befragungsmaterial haben und nicht nur auf die Interpretation Dr. de Saventhems in „Wort und Wahrheit“, Heft 4/1967 angewiesen sein) muß festgestellt werden, daß derartige Material zwar brauchbare Rückschlüsse auf die Popularität bestimmter Erscheinungen zuläßt (zu diesem Zweck haben auch wir die eingangs erwähnte Fragebogenaktion durchgeführt), daß die Richtigkeit einer Maßnahme aber nicht allein von ihrer Popularität abhängt.

Man könnte nun einwenden, daß sich ja gerade in den Führungsgremien von Una Voce vorwiegend Menschen befinden, die – sei es in kirchenmusikalischer Hinsicht, sei es bezüglich der lateinischen Sprache – als Fachleute anzusprechen sind. Auf Grund ihres Fachwissens *könnten* sie tatsächlich wertvolle Arbeit für die liturgische Erneuerung leisten. Woran es hingegen im allgemeinen mangelt, sind der notwendige Weitblick, echt universales Denken und eine Objektivität, die sachfremde Motive ausschließt. Das Fehlen dieser Voraussetzungen zeigt sich leider deutlich in der Art, wie Vorschläge gemacht und Forderungen erhoben werden, in sachlich unzutreffenden und verallgemeinernden Beschuldigungen (wir verweisen hier besonders auf die Grundsatzerklärung und die Plakataktion der Una-Voce-Gruppe „Maria“), sowie auch in der Berufung auf einen höchst fragwürdigen „Rechtsstandpunkt“, wie er sich in dem „Gutachten“ von Dr. Rudolf Fischer und etwa in der Leserschrift ausdrückt, die in der FAZ Nr. 214/1966 S. 12 veröffentlicht wurde und meint, daß Anhänger von Una Voce nur dann ihrer Sonntagspflicht nachkommen müssen, wenn sie Gelegenheit zum Besuch einer vollständig lateinisch zelebrierten Messe hätten.

Weder Rechts- und Lateinexperten noch einseitig der Tradition verbundene Kirchenmusiker, weder humanistisch Gebildete noch ausgesprochene Ästheten leisten der Kirche einen echten Dienst, wenn sie nicht bereit sind, ihre besondere Begabung oder Ausbildung im Rahmen einer sachlich angemessenen und wohlgedachten Ordnung wirksam werden zu lassen. Wir erkennen an, daß die Liturgiereform besonders von diesen Menschen Opfer verlangt. Der Verzicht auf ästhetische Qualitäten und auf eine Exklusivität, wie sie in den antiken und mittelalterlichen Riten, in den sublimierten Frömmigkeitsformen der alten Tradition und im stark betonten aristokratischen Prinzip der Kirche früherer Jahrhunderte zum Ausdruck kamen, ist manchem die am schwersten zu akzeptierende und innerlich zu bewältigende Konsequenz des Konzils.

Bei jeder Reform besteht die Möglichkeit, daß der Substanzverlust größer ist als der Zuwachs an Substanz. Auch im gegenwärtigen Umgestaltungsprozeß ist es notwendig, einem drohenden Substanzverlust entgegenzuwirken. Hier läge eine echte Funktion der „konservativen“ Kreise, die sie aber nur erfüllen können, wenn es ihnen nicht nur um die Bewahrung des Vergangenen, sondern um die Gestaltung des Zukünftigen geht. Destruktive Kritik begleitet zwar jede Neuerung; sie stört jedoch nur und kann eine notwendige Entwicklung letzten Endes nicht verhindern.

Günther Schiwy SJ
Strukturalismus in Paris

Mode, Methode und Ideologie

Als Simone de Beauvoir 1954 in „Les Mandarins“ die Geschichte der Existentialisten um Sartre als Roman herausbrachte, war der Existentialismus noch in Mode. Aber was ihn ablösen sollte, bereitete sich schon vor. Nicht Camus' spektakulärer Abfall vom Sartreschen revolutionären Engagement 1952 und seine Philosophie des Absurden, auch nicht Merleau-Pontys „Philosophie der Zweideutigkeit“ und seine Virtuosität in der Analyse, die er seit 1953 am Collège de France vorexerzierte, stehen am Beginn dessen, was man heute den französischen Strukturalismus nennt. Zwar hat Camus' Mißtrauen gegenüber dem utopischen Messianismus mancher Marxisten jene Leere mitverursacht oder wenigstens bewußt gemacht, die der neuen intellektuellen Mode Raum geben sollte. Auch hatte der philosophische Instinkt eines Merleau-Ponty bereits früh erkannt, daß es in Zukunft darauf ankommt, die Existenzphilosophie mit den Humanwissenschaften zu konfrontieren und nach Möglichkeit zu versöhnen. Aber trotz seines bezeichnenden Essays „De Mauss à Claude Lévi-Strauss“ gehört letzterem allein der Ruhm eines Vaters des Pariser Strukturalismus.

Strukturalismus als Mode

Obwohl „Les Structures élémentaires de la parenté“ („Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“), das schulemachende Werk von Lévi-Strauss, bereits 1949 erschienen ist und auch von sensiblen Intellektuellen in seiner Bedeutung erkannt und in seiner Ideologie bekämpft wurde, datiert der Strukturalismus als Pariser Mode frühestens seit „La pensée sauvage“ („Das wilde Denken“) von Lévi-Strauss (1962), eigentlich jedoch erst seit der publizistischen Fehde zwischen den Strukturalisten und den Traditionalisten in der Literaturkritik. Spätestens seit den Pamphleten, die Raymond Picard und Roland Barthes gegeneinander geschrieben haben¹, ist der breiten Öffentlichkeit bewußt geworden, daß der Strukturalismus von der Linguistik, Ethnologie, Soziologie und Psychologie längst auch in die Literatur eingedrungen ist

¹ R. Picard, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture* (Paris 1965); R. Barthes, *Critique et vérité* (Paris 1966).

und daß es jetzt „ernst“ wird, daß man ihn studieren und daß man Stellung nehmen muß. Was in der Literatur geschieht, betrifft den Franzosen unmittelbar, weshalb, was in Frankreich intellektuell wirksam werden will, Literatur werden muß. Nicht von ungefähr hat Sartre fürs Theater geschrieben, und ebensowenig zufällig ist die 1955 erschienene und 1965 als Taschenbuch zum Bestseller gewordene Autobiographie von Lévi-Strauss „Tristes tropiques“ („Traurige Tropen“) schon „ein Klassiker“, der an „Montaigne, Michelet und Claudel“ erinnert.

Erreichte der Literaturstreit im Winter 1965/66 seinen Höhepunkt, als die Zeitungen und Zeitschriften leidenschaftliche Stellungnahmen veröffentlichten, so brachte das Winterhalbjahr 1966/67 die zweite Welle einer Grundsatzdiskussion des Strukturalismus in allen Disziplinen. Sie fand ihren deutlichen Ausdruck in zahlreichen Zeitschriften, die dem Thema wenn nicht eine ganze Nummer, so in der Regel bedeutende Aufsätze widmeten. Ausgelöst oder wenigstens in ihrer Notwendigkeit bestätigt wurde diese in die Tiefe und Breite gehende Debatte durch das Erscheinen wichtiger Werke von Strukturalisten oder über sie gerade 1966/67: Lévi-Strauss veröffentlichte den zweiten Band seiner „Mythologiques“; Louis Althusser und seine Kollegen legten ihre Marx-Interpretation vor; Jacques Lacan fast tausend Seiten gesammelte Aufsätze zu Freud; Serge Doubrovsky versuchte eine erste Summe des Literaturstreits, und Michel Foucault schließlich gelang mit seinem Buch „Les mots et les choses“ („Die Wörter und die Dinge“) der philosophische Bestseller der Saison.

Strukturalismus als Methode

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, zuerst Gymnasiallehrer für Philosophie in der französischen Provinz, dann 1935–1939 Professor für Soziologie an der Universität von São Paulo, von wo er Kontakt mit den Indianern im Innern Brasiliens aufnahm und sich mehr und mehr der Ethnologie zuwandte, während des Krieges Professor in New York, wo er sein erstes Buch verfaßte, „ist sicher weder der erste noch der einzige, der den strukturellen Charakter der sozialen Phänomene unterstrichen hat. Aber seine Originalität besteht darin, ihn ernst genommen und daraus unbeirrt alle Konsequenzen gezogen zu haben“². Im Bewußtsein dieser Originalität hat Lévi-Strauss 1947 seinen Posten als Kulturattaché bei der französischen Botschaft aufgegeben, um sich in Paris wieder ganz der Wissenschaft zu widmen. Er ist jetzt Forschungsdirektor an der Ecole Pratique des Hautes Etudes und Professor am Collège de France.

² Lévi-Strauss hat sich dieses Urteil von Jean Pouillon (Les Temps Modernes, Juli 1956, 158) programmatisch zu eigen gemacht in: *Anthropologie structurale* (Paris 1957), Préface. Deutsch: *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt 1967).

In „Tristes tropiques“ hat er erzählt, welchen drei Begegnungen er jene Inspiration verdankt, die ihm seinen Weg als Mensch und Wissenschaftler gewiesen hat: der Begegnung mit Marx, Freud und mit der Geologie. „Alle drei zeigten, daß Verstehen darin besteht, einen Typ von Realität auf einen anderen zurückzuführen; daß die wahre Realität niemals die am meisten zutage liegende ist; und daß die Natur des Wahren sich schon andeutet in der Sorgfalt, die es aufwendet, sich zu verbergen. In all den Fällen stellt sich das gleiche Problem, das des Verhältnisses zwischen dem sinnlich Wahrnehmbaren (sensible) und dem rational Erfassbaren (rationnel). Auch das gesuchte Ziel ist das gleiche: eine Art von Über-Rationalismus (super-rationalisme), darauf ausgerichtet, das Erste in das Zweite zu integrieren, ohne etwas von seinen Eigenschaften zu opfern.“³

Wie der Geologe mit seinem geschulten Auge die Zufälligkeiten einer Landschaft auf ihre Grundstrukturen hin durchschaut, wie Marx versuchte, unter der Oberfläche des Gesellschaftlichen die letztlich bestimmende Basis aufzudecken, so glaubte sich der junge Lévi-Strauss berufen, als Ethnograph, Ethnologe und Soziologe ähnliches tun zu müssen. Die sein Leben bestimmende Entdeckung war die Existenz einer unbekanntem Größe, die dem Bekannten seine Ordnung gibt, eines Unbewußten, das allem Bewußten Struktur verleiht, war die Erkenntnis, daß Wissenschaft heute gerade darin bestehen müsse, dieses Unbekannte bekannter und das Unbewußte bewußter zu machen. Was ihm noch fehlte, war eine entsprechende Methode.

Das Beispiel der Linguistik

Lévi-Strauss hat keinen Zweifel gelassen, wo er diese Methode gefunden hat: in der Linguistik, vor allem bei *Ferdinand de Saussure*, dem Begründer der strukturalistischen Genfer Schule, und bei den Phonologen der Prager Schule N. S. Troubetzkoy und Roman Jakobson. De Saussure, bis 1891 an der gleichen Ecole Pratique des Hautes Etudes zu Paris tätig, an der heute viele französische Strukturalisten lehren, dann an der Universität von Genf, hat durch seine Lehrtätigkeit und die 1916 posthum veröffentlichten Vorlesungsnachschriften „Cours de linguistique générale“ die moderne Sprachwissenschaft begründet, insofern diese die Sprache als ein soziales Phänomen betrachtet und zu der Überzeugung gekommen ist, daß der Sinn, den wir mit Bewußtsein auf dem Niveau des Vokabulars, der Grammatik und der Sätze wahrnehmen, letztlich einer unbewußten kompositorischen Tätigkeit zu verdanken ist, welche ganz bestimmten Regeln folgt, die von der modernen Linguistik erforscht werden.

War in der früheren Linguistik der diachronische Gesichtspunkt vorherrschend, das heißt, befaßten sich die Sprachwissenschaftler vorwiegend mit der Herkunft der einzelnen Sprachelemente und ihren Wandlungen im Lauf der Geschichte, so neigt man

³ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris 1965) 44.

seit Saussure mehr zur synchronischen Sprachbetrachtung, „die nach dem Zustand und inneren Gefüge einer lebenden Sprache fragt“.⁴ Sie als System zu beschreiben, in dem alles mit allem zusammenhängt, die Zahl ihrer Grundelemente, deren mögliche Differenzierungen und Oppositionen zu ermitteln, die Funktionen und gegenseitigen Beziehungen innerhalb des komplizierten Mechanismus zu erforschen, wodurch die menschliche Sprache zum Kommunikationsmittel ersten Ranges wird, das ist die Aufgabe der synchronischen Linguistik. Während de Saussure noch beide Dimensionen, den historischen Sprachwandel und den von diesem abstrahierenden Sprachzustand, als gleichberechtigte linguistische Forschungsobjekte gewahrt wissen wollte, läßt sich nicht leugnen, daß manche seiner Schüler der Synchronie nicht nur methodisch den Vorzug geben, sondern sie auch ideologisch überbewerten.

Doch vor allem de Saussures Unterscheidung Langue-Parole fesselte das Interesse der Sozialwissenschaftler. Für de Saussure ist *la langue* die Sprache als überindividuelles System, *la parole* die Rede des einzelnen. La langue ist nicht unmittelbar gegeben, sondern aus der individuellen Rede zu erschließen; diese wiederum ist nur dadurch möglich, daß sie sich dem System von letztlich unbewußten Regeln unterwirft, aus denen die Sprache besteht. Für Saussure ist nun la langue das eigentliche Forschungsobjekt der Linguistik, sie ist die soziale Gegebenheit schlechthin. Das System interessiert, weniger der Prozeß, die Struktur, weniger das Ereignis, die Funktion des Einzelements, weniger seine Substanz. Deshalb strukturalistische Linguistik.

Indem de Saussure seine Aufmerksamkeit dem linguistischen Zeichen zuwandte und in ihm (dem Wort oder einer noch kleineren bedeutungsvollen Einheit) *le signifiant*, das „Bedeutende“ (das akustische Bild, der psychischen Ordnung zugehörig), vom *signifié*, dem „Bedeuteten“ (Begriff), unterschied und so das Zeichen als die Beziehung von Begriff und Bild verstand, hat er nicht nur in die Sprachwissenschaft semiologische Gesichtspunkte hineingetragen, sondern die Semiologie als eigenständige und umfassende Wissenschaft von den Zeichen und ihren Systemen postuliert. Diese Wissenschaft hat besonders in den letzten zwanzig Jahren Fortschritte gemacht, nicht zuletzt ermuntert durch Lévi-Strauss, der es verstanden hat, nicht nur das Wort im engeren Sinn, sondern alle Äußerungen und Verhaltensweisen des Menschen als Botschaft, als Zeichen im dazugehörigen Kommunikationssystem zu lesen und so einen Beitrag zur Hermeneutik, zur Auslegung menschlicher Kundgabe, zu leisten.

Besonderes Interesse wandte die Semiologie auf das Studium des „Mythos“, dieser in einem speziellen Sinn verstanden, nämlich als eine Botschaft, als ein Zeichen in

⁴ Peter v. Polenz, Sprachpurismus und Nationalsozialismus, in: Germanistik – eine deutsche Wissenschaft (Frankfurt 1967) 150. P. zeigt an der Einstellung vieler deutscher Sprachwissenschaftler zum Fremdwörterproblem, wohin eine einseitig diachronische Linguistik führt: „So wie es irrig und gefährlich ist, eine Gesellschaftsstruktur nach der Herkunft der Einzelpersonen zu bestimmen, so ist es sprachwissenschaftlich falsch und nutzlos, die Wortschatzstruktur einer lebenden Sprache nach der Herkunft der Einzelwörter zu gliedern. Der ganze Sprachpurismus beruht auf dem methodologischen Irrtum der Vermischung von Diachronie und Synchronie“.

einem sekundären semiologischen System, also rein funktional betrachtet, ohne Rücksicht auf den Inhalt. Das Eigentümliche an diesem „Mythos“ ist, daß in ihm das Zeichen eines primären semiologischen Systems (zum Beispiel der Satz „Es regnet“ als Information) zum *signifiant*, „Bedeutenden“, eines sekundären Systems (etwa dem eines Grammatikbuches) wird und dadurch sein ursprüngliches *signifié*, sein „Bedeutetes“ (aktuelle Information), aufgibt zugunsten eines neuen „Bedeuteten“ („Es regnet“ als Grammatikbeispiel für unpersönliche Subjektbildung). Mit solchen und ähnlichen Analysen und Kategorien hat die Semiologie die Bedeutung des Bezugssystems für das richtige Lesen menschlicher Botschaften in neuer Weise betont und gerade den Sozialwissenschaftlern, aber auch der Literaturwissenschaft wertvolle Dienste geleistet⁵.

Die Anwendung in der Ethnologie

Nicht ohne eine gewisse Begeisterung hat sich Lévi-Strauss die Methode der Strukturlinguistik immer mehr zu eigen gemacht, wie sie vor allem von der Prager phonologischen Schule weiterentwickelt worden ist. Diese Phonologie hat nach Lévi-Strauss für die Humanwissenschaften die gleiche Rolle des methodologischen Reformators zu spielen wie die Kernphysik für die Naturwissenschaften.

Worin die Übertragbarkeit der Methode im einzelnen gründet, hat Lévi-Strauss selbst beschrieben: „Aus den Wörtern erarbeitet der Linguist die phonetische Realität der differentiellen Elemente. Und wenn er in mehreren Sprachen die Gegenwart der gleichen Phoneme oder die Anwendung des gleichen Gegensatzpaares feststellt, dann vergleicht er miteinander nicht individuell verschiedene Seiende: es ist vielmehr das gleiche Phonem, das gleiche Element, die auf dieser neuen Ebene die tiefe Identität der empirisch unterschiedlichen Objekte garantieren. Es handelt sich nicht um zwei ähnliche Phänomene, sondern um eines allein. Der Übergang vom Bewußten zum Unbewußten ist begleitet von einem Prozeß des Speziellen zum Allgemeinen. – In der Ethnologie wie in der Linguistik ist es deshalb nicht der Vergleich, der die Generalisierung begründet, sondern das Gegenteil ist der Fall. Wenn, wie wir glauben, die unbewußte Aktivität des Geistes darin besteht, einem Inhalt Formen zu geben, und wenn diese Formen grundsätzlich die gleichen sind für alle alten und modernen, primitiven und zivilisierten Geistwesen – wie das Studium der symbolischen Funktion, wie sie sich in der Sprache ausdrückt, es auf so hervorragende Weise zeigt –, dann muß man, und das genügt, die unbewußte Struktur ausfindig machen, die jeder Institution oder jeder Sitte zugrunde liegt, natürlich unter der Bedingung, daß man die Analyse weit genug treibt.“⁶

⁵ Roland Barthes, *Mythen des Alltags* (Frankfurt 1964) 92 ff; vgl. auch A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (Paris 1966) 5–17.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie* 27 f.

Lévi-Strauss' Optimismus war wohlbegründet. Die strukturalistische Methode hatte in seiner Untersuchung der Verwandtschaftsbeziehungen bei primitiven Völkern überzeugende Ergebnisse gezeitigt, und dieser Erfolg, so scheint es, war der Beginn jenes Strukturalismus, der heute Mode ist. Indem Lévi-Strauss die biologistische und partikularistische Betrachtungsweise aufgab zugunsten der soziologischen und universalen, entdeckte er als fundamentale Struktur aller Verwandtschaftssysteme den Tausch.⁷

Zum ersten Mal war es gelungen, dem überall verbreiteten Phänomen des Inzestverbots und den damit zusammenhängenden, auf den ersten Blick verwirrend vielfältigen Ehepartnerregelungen eine befriedigende Erklärung zu geben dadurch, daß man die Verwandtschaftsbeziehungen als „eine Art von Sprache“ betrachtete, „das heißt als ein Ensemble von Operationen, dazu bestimmt, zwischen den Individuen und den Gruppen einen gewissen Typ von Kommunikation zu sichern. Daß die ‚Botschaft‘ hier durch die Frauen der Gruppe konstituiert wird, die zwischen den Clans, Stämmen oder Familien ausgetauscht werden (und nicht, wie in der Sprache selbst, durch die Worte der Gruppe, die zwischen den Individuen zirkulieren), ändert in nichts die Identität der Phänomene“. Das Inzestverbot erweist sich so weniger als ein Verbot, Mutter, Schwester oder Tochter zu heiraten, als vielmehr als ein Gebot, sie als kostbarste Gabe, über die man verfügt, an andere außerhalb der Familie weiterzugeben, sie gegen Frauen von außerhalb auszutauschen und auf diese Weise erst die Gesellschaft und damit Kultur zu ermöglichen⁸.

Dieser Übergang von der Natur zur Kultur ist identisch mit dem Beginn des „symbolischen Denkens“ im oben besprochenen Sinn. Indem die blutsverwandte Frau nicht als nächstes sich anbietendes „Objekt“ der Triebbefriedigung betrachtet wird, sondern als „Tauschobjekt“, wird sie zum „Zeichen“ jenes sekundären Bezugssystems, das wir Gesellschaft nennen. Soziales Leben ist Austausch von Zeichen, Lesen der Symbole, ist „Sprache“ im weitesten Sinn. „Im Fall des soziologischen wie dem des linguistischen Studiums sind wir im vollen Symbolismus.“ Es ist aber das Unbewußte, das „den gemeinsamen und spezifischen Charakter der sozialen Tatsachen“ schafft, es ist verantwortlich für das symbolhafte Denken, ja ist „eine Kategorie des kollektiven Denkens“. Das „Vokabular bekommt nur Bedeutung für uns selbst und für die andern in dem Maße, als das Unbewußte es gemäß seinen Regeln organisiert und aus ihm eine Ansprache macht . . . Das Vokabular bedeutet weniger als die Struktur . . . Die Struktur bleibt die gleiche, und durch sie verwirklicht sich die symbolische Funktion“⁹.

Nach dieser Untersuchung über die „elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ wandte sich Lévi-Strauss noch mehr dem Studium der „Mythen“ primitiver Völker zu, in „Le cru et le cuit“ („Das Rohe und das Gekochte“, 1964) den „kulinarischen Mythen“ (denn „die Küche, das ist die Ernährung, und die Ernährung ist die wesent-

⁷ C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris 1949) 593.

⁸ Ders., *Anthropologie* 69; *Les Structures* 596 f.

⁹ Ders. *Anthropologie* 62; Vorwort in: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris 1950) 30, 32; *Anthropologie* 225.

liche Aktivität, durch die der Mensch in Beziehung mit seinem Milieu steht und durch die er es verändert“), in „Du miel aux cendres“ („Vom Honig zur Asche“, 1966) der Bedeutung des Honigs und des Tabaks: „Während der Honig das Symbol einer Rückkehr zur Natur ist, repräsentiert der Tabak als Instrument der Kommunikation mit den übernatürlichen Mächten eine Anziehung in umgekehrter Richtung . . . Man kann fast sagen, daß der Tabak den Menschen vor dem Verlust ‚rettet‘, den ein völliges Sichhingeben an die Süße des Honigs, an den Naturzustand, bedeuten würde.“¹⁰

Die vorläufige theoretische Summe seiner Forschungen zugleich mit einer Polemik gegen Sartre hat Lévi-Strauss jedoch in „La pensée sauvage“ (1962) geliefert. Indem er das Denken der Wilden analysiert, glaubt Lévi-Strauss, der Logik des „wilden Denkens“¹¹ am nächsten zu kommen, das heißt der unbewußten Logik des menschlichen Geistes überhaupt, die noch nicht deformiert ist durch das Zuviel an Bewußtsein in der „pensée domestiquée“, dem Denken der sogenannten höheren Kulturen und modernen Zivilisationen. Die Logik der *pensée sauvage* ist verwandt der unbewußten Artikulation der Sprache, wie sie der Linguistiker analysiert. „Als unreflexe Totalisation ist die Sprache“, wandelt Lévi-Strauss das berühmte Wort Pascals ab, „eine menschliche Vernunft, die ihre Vernunftgründe hat, die der Mensch nicht kennt.“¹²

Deshalb räumt Lévi-Strauss zunächst mit dem weitverbreiteten Vorurteil auf, das Denken der Wilden sei unlogisch, weil von Magie und Mythos durchsetzt, und wo es die Realität einfange, sei es einzig vom praktischen Bedürfnis bestimmt. Demgegenüber zeigt er, daß die *pensée sauvage* und damit menschliches Denken schlechthin immer schon der Abstraktion fähig ist, daß es einen Erkenntnisdrang um des Erkennens willen gibt, daß die Dinge klassifiziert werden und eine gedankliche Ordnung der Realität, im Grund ein globaler Determinismus angestrebt wird.

Wenn es einen Unterschied zu unserem Denken gibt, dann darin, daß es der *pensée sauvage* gelingt, sich einen Sinn des Ganzen zu schaffen, ohne ihn in der utopischen Zukunft einer historischen Entwicklung zu suchen. Es ist der Sinn in der Synchronie, der sich gegen die Destruktion durch die Diachronie unaufhörlich wehrt, indem er die Diachronie in die Synchronie integriert. Es ist der Sinn eines geschlossenen Systems, so meint Lévi-Strauss, das dem Menschen angemessen sei. Die Illusionen des Bewußtseins müssen durch die stärkeren Wahrheiten des Unbewußten korrigiert werden.

Eine der verhängnisvollen Illusionen ist nach Lévi-Strauss die abendländische Überzeugung vom historisch gewordenen Privileg unserer Zivilisation. Diese Überzeugung zersetzt sich nach seiner Meinung jedoch in dem Maß, als uns die moderne Naturwissenschaft unter Führung der Physik erneut in ein Weltbild einschließt, das dem der *pensée sauvage* ähnelt: „Der gesamte Prozeß der menschlichen Erkenntnis nimmt so den Charakter eines geschlossenen Systems an.“¹³

¹⁰ Ders., *A contre-courant*, in: *Le Nouvel Observateur*, Nr. 115 (Jan. 1967) 31, 32.

¹¹ Indem der „Spiegel“ vom 20. März 1967 den Titel des Werkes nicht so, sondern sicher falsch mit „Der Geist der Wilden“ übersetzt, ist ihm mehr als nur eine Pointe entgangen.

¹² *La pensée sauvage* (Paris 1962) 334.

¹³ Ebd. 357.

Doch bevor wir die sich schon andeutenden ideologischen Implikationen und Exegesen des Strukturalismus diskutieren, müssen wir noch einen Blick auf seine methodische Anwendung in der Literaturkritik werfen. Sonst läßt sich die strukturalistische Mode in Paris nicht verstehen.

„La nouvelle critique“

Verbieten es bereits im Fall Lévi-Strauss die Einflüsse, denen er von seiten amerikanischer Soziologen (T. Parson) ausgesetzt war, den Strukturalismus auf Paris zu beschränken, so zeigt auch die „Neue Kritik“, auf den ersten Blick nichts weiter als eine heftige, aber charmante Attacke gegen die an den französischen Universitäten etablierte Literaturkritik, bereits weltweite Auswirkungen¹⁴.

Im Herbst 1966 hat die Auseinandersetzung auf die amerikanischen Universitäten übergreifen. René Girard, von seiner Pariser Zeit her selbst einer der Wegbereiter der strukturalistischen Literaturkritik¹⁵, hatte als Leiter der literarischen Fakultät an der John-Hopkins-Universität zusammen mit der Universität in Stanford (Kalifornien) nicht nur die Häupter der rivalisierenden Schulen von Paris zu Vorträgen und Diskussionen eingeladen, sondern hat mit der Ecole Pratique des Hautes Etudes auch einen Professoren- und Studentenaustausch in die Wege geleitet.

Was den deutschen Sprachraum betrifft, so wird die marxistische Variante des Strukturalismus sich durch die Arbeiten von Lucien Goldmann¹⁶ bald noch deutlicher als bisher bemerkbar machen und zum „nouveau roman“ eine diskutabile Theorie liefern. Letzterer hat durch seine Repräsentanten längst strukturalistische „Geisteshaltung“ auch bei uns vorbereitet¹⁷. So gerüstet, liest man etwa die Arbeiten von Mikhail Bakhtine wie russische Varianten des überall spürbaren Strukturalismus.

Mehr durch seine polemische Art, die sich einer flinken, leicht snobistischen Feder bedient, als durch eine durchschlagende wissenschaftliche Arbeit – und insofern nicht mit Lévi-Strauss zu vergleichen – ist Roland Barthes zum Herold der strukturalistischen Literaturkritik geworden und zum roten Tuch ihrer Gegner. Dabei hat er in seinem drei frühere Arbeiten zusammenfassenden Buch „Sur Racine“, das eigentlich

¹⁴ Das übersieht Wolf D. Grosse, Wer behütet die nationalen Werte (zu einer Diskussion in Frankreich über die Aufgaben der Kritik), in: Christ und Welt, 3. Mai 1967, 31.

¹⁵ R. Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque (Paris 1961). Zur Diskussion des bemerkenswerten Buches siehe: Lucien Goldmann, Introduction aux problèmes d'une sociologie du roman, in: Pour une sociologie du roman (Paris 1964) 14–37; Jean Cohen, La théorie du roman de René Girard, in: Annales (1965) 465–475; Michel Crouzet, Aspects nouveaux de l'analyse du romantisme, ebd. 476–489.

¹⁶ Dialektische Untersuchungen (Neuwied 1966).

¹⁷ Noch kürzlich durch Claude Simon auf dem 3. Symposium der österreichischen Gesellschaft für Literatur: „Es war bemerkenswert, wie der Strukturalismus, der als Formalismus in Rußland entstanden war, über Prag nach Amerika gelangte und nun aus Paris vor allem als strukturelle Anthropologie wieder nach Mitteleuropa dringt, als unausgesprochene Geisteshaltung hinter der gesamten Tagung stand.“ (H. Spiel, Literatur als Tradition und Revolution, in: FAZ, 3. Mai 1967, 28).

erst dadurch zum Fehdehandschuh wurde, daß Raymond Picard es ernstgenommen hat, deutlich genug gesagt, welchen längst arrivierten Autoren er sich verwandt fühlt: Lucien Febvre, weil der die von der Kritik bisher vernachlässigten Objekte deutlich gemacht habe: das Milieu des Autors, sein Publikum, die intellektuelle Ausbildung beider und die kollektive Mentalität ihrer Zeit; Gaston Bachelard und Charles Mauron, weil sie, von Jung und Freud beeinflusst, mit dazu beigetragen hätten, das dichterische Werk weniger als Produkt der bewußten Intentionen des Autors anzusehen denn als „signe“ (Zeichen im Sinn der Strukturlinguistik), dessen „signifié“ („Bedeutetes“) erst noch gesucht werden muß, weil es sowohl das Bewußtsein des Autors wie das des Lesers übersteigt: „Das Werk wäre demnach das Zeichen eines ihm Jenseitigen; die Kritik besteht also darin, die Bedeutung zu dechiffrieren, deren Begriffe aufzudecken, vor allem den verborgenen, das ‚Bedeutete‘ (signifié). Augenblicklich hat L. Goldmann die am weitesten vorangetriebene Theorie dessen gegeben, was man die ‚Kritik der Bedeutung‘ nennen könnte, wenigstens wenn man sie auf ein historisches signifié anwendet¹⁸; denn wenn man sich an ein psychisches signifié hält, waren die psychoanalytische und die Sartresche Kritik bereits ‚Kritiken der Bedeutung‘. Es handelt sich demnach um eine allgemeine Bewegung, die darin besteht, das Werk nicht als Wirkung einer Ursache, sondern als das ‚Bedeutende‘ eines ‚Bedeuteten‘ aufzuschließen.“¹⁹

Diese Sprache kennzeichnet Barthes als Semiologen, der er auch sein will²⁰, zeigt aber auch die Radikalität, mit der er der traditionellen Literaturgeschichte („eine Folge von Monographien“), der biographischen Literaturkritik (mißbraucht „die Geschichte als Material für Dichterporträts“) und der gängigen Theorie des literarischen Schaffens („treu der organischen, nicht der strukturalen Idee“) den Kampf ansagt. Der Kult des schöpferischen Subjekts müsse überwunden werden, um die historische Dimension und Funktion der Literatur freizulegen oder zu widerlegen.

Roland Barthes' strukturalistisches Manifest, in dem die Anspielungen auf Lévi-Strauss und de Saussure deutlich genug sind, aber das durchaus nicht von allen literarischen Strukturalisten unterschrieben wird, lautet: „Literaturgeschichte ist nur möglich, wenn sie soziologisch betrieben wird, wenn sie sich für die Aktivitäten und Institutionen interessiert und nicht für die Individuen . . . Die Schriftsteller werden darin nur als Teilnehmer an einer institutionellen Aktivität betrachtet, die sie als einzelne übersteigt, genau wie in den sogenannten primitiven Gesellschaften der Zauberer an der magischen Funktion partizipiert; diese Funktion, in keinem geschriebenen Gesetz fixiert, kann zwar nur mittels der Individuen, die sie ausüben, erfaßt werden; trotz-

¹⁸ L. Goldmann, *Le dieu caché* (Paris 1955), bezieht das Werk Pascals und Racines auf die sozialen und politischen Strukturen Frankreichs und auf die verschiedenen Strömungen des Jansenismus. Zu Goldmanns Strukturalismus siehe: *Dialektische Untersuchungen* 121–132.

¹⁹ R. Barthes, *Sur Racine* (Paris 1963) 157 f.

²⁰ Sein letztes Werk „*Système de la mode*“ (Paris 1967) analysiert die Sprache der Modezeitschriften auf ihr signifié hin.

dem ist diese Funktion allein der Gegenstand der Wissenschaft. Es handelt sich also darum, bei der Literaturgeschichte, wie wir sie kennen, eine radikale Konversion zu erreichen, analog jener, die den Übergang von königlichen Chroniken zur Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinn ermöglicht hat. Unsere literarischen Chroniken durch einige neue historische Ingredienzien zu ergänzen, hier eine noch unveröffentlichte Quelle, da eine aufpolierte Biographie, dient zu nichts: der Rahmen selbst muß gesprengt werden und das Objekt sich umdrehen. Befreit die Literatur vom Individuum!“²¹

Das war selbst für leidgewohnte Professoren der Sorbonne zuviel, und Raymond Picard, der sich für Racine zuständig fühlt und von Barthes zwar mit der schuldigen Ehrfurcht, aber auch gnadenlos als abschreckendes Beispiel gelehrter, doch abwegiger Literaturkritik hingestellt worden war, stieg für die ganze Zunft der „critique universitaire“ in die Arena: „Die ‚neuen Kritiker‘ verfügen weder quantitativ noch qualitativ über das Material, das sie autorisieren könnte, diese Forschung mit wissenschaftlichen Garantien zu versuchen. Das Unbewußte des Autors wird so für sie zum Alibi ihrer Phantasie: das ist eine Art utopisches Land, wo sie, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, die Rechtfertigung ihrer seltsamen Interpretationen finden. Die wunderbare Erfindung des Begriffs eines kollektiven Unbewußten erlaubt es, die gleiche Freiheit und die gleiche Willkür in die historische Dimension einzuführen.“ „Guten Glaubens fordert die ‚neue Kritik‘ die Rückkehr zum Werk; aber dieses Werk ist nicht mehr das literarische Werk (das sie anfängt in Zeichen aufzulösen), sondern die Totalerfahrung eines Schriftstellers. Ebenso will sie strukturalistisch sein; es handelt sich jedenfalls nicht um literarische Struktur (die sie zerstört oder ignoriert), sondern um psychische, soziologische, metaphysische usw.“²² Picards Kritik der Kritik konnte jedoch nicht vernichtend sein, weil sie noch einseitiger war als Barthes' Angriff.

Unterdessen hatten die „neuen Kritiker“, so verschieden die Strukturen auch sind, die sie an die Literatur herantragen, und so heftig man sich auch untereinander befehdet mag, fleißig weitergearbeitet, analysiert und demythisiert, entideologisiert und neuinterpretiert: Die Semiologen unter ihnen machten sich systematisch an eine Strukturanalyse des Berichts und der poetischen Sprache, die Cinéasten in Zusammenarbeit mit den Literaten versuchten eine vergleichende Studie „Film und Roman“, die Literaturkritiker suchten weiter nach Strukturen bei Malraux, Molière und Sade. Der Strukturalismus blüht wie nie zuvor. So gab sich Roland Barthes in seiner Antwort an Picard keine große Mühe, sondern benutzte sie weitgehend, um glänzende Aphorismen und neue strukturalistische Erkenntnisse an den Mann zu bringen, indes nicht so plump wie Jean Weber, der das leichte Gewand einer Streitschrift wählte, um einem sonst nicht zu erreichenden Publikum eine umständliche Darlegung seiner Methode zu unterschieben²³.

²¹ Sur Racine, 156.

²² R. Picard, *Nouvelle critique* (Anm. 1) 130 f., 120 f.

²³ J. P. Weber, *Néo-critique et paléo-critique ou contre Picard* (Paris 1966).

Der Polemik überdrüssig, sucht man nach dem *signifié* im Pariser Literaturstreit und möchte Doubrovsky recht geben, wenn er meint, alle wissenschaftlichen Disziplinen müßten heute zusammenarbeiten, und jede Disziplin müsse sich der Perspektive der Gegenwart stellen; „was man die ‚neue Kritik‘ nennt, ist nichts anderes als der Beginn der Anwendung dieses Programms auf dem Feld der Literatur“²⁴.

Unter dieser Rücksicht kann der literarische Strukturalismus auch für deutsche Verhältnisse fruchtbar werden, selbst wenn seine Prinzipien uns nicht so neu vorkommen sollten. „Es ist übrigens unglaublich“, meint der gleiche Doubrovsky feststellen zu müssen, „daß die Arbeiten eines Leo Spitzer, eines Auerbach oder eines René Wellek bei uns immer noch auf einen Übersetzer warten.“²⁵ Wolfgang Kayser's Gestalttheorie findet man schon zitiert, und das Erbe von Lukács und seiner deutschen Schule ist durch Lucien Goldmann in Paris fast wirksamer als in der Bundesrepublik.

Strukturalismus als Ideologie

Es müßte den Strukturalisten nur recht sein, wenn man ihre Methode auch auf sie selbst anwendete, das heißt den Strukturalismus als Mode und Methode dadurch besser zu verstehen sucht, daß man ihn auf seine nicht immer ausgesprochene, vielleicht nicht einmal allen bewußte „*vision du monde*“ (wie Goldmann „Weltanschauung“ wiedergibt) hin befragt und bezieht. Doch ist der Versuch, den Strukturalismus auf eine allen ihren Vertretern gemeinsame Weltanschauung zurückzuführen, zum Scheitern verurteilt.

So einig sich die Strukturalisten in der Methodologie auch sein mögen, die ideologischen Auseinandersetzungen etwa zwischen dem „Marxisten“ Lévi-Strauss und dem Marxisten Lefebvre haben mit innermarxistischen Streitereien, von denen die Geschichte voll ist, nichts mehr zu tun: hier stoßen zwei Welten aufeinander. Das deutet an, daß der Strukturalismus als Methode durchaus mit einem weltanschaulichen Pluralismus zu vereinbaren ist, und daß genau diese Einsicht die Philosophen unter den Strukturalisten dahin geführt hat, jeden Versuch, den Strukturalismus ideologisch festzulegen, energisch zu bekämpfen und sich dabei auch mit Nicht-Strukturalisten zu verbünden. Denn es gibt diesen Versuch oder wenigstens die Versuchung, aus dem Strukturalismus eine Philosophie, und zwar eine schlechte, eine Ideologie, zu machen. Auf einen solchen Panstrukturalismus hat zuerst und am vehementesten der Marxismus reagiert.

²⁴ S. Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique* (Paris 1965) XIV.

²⁵ Ebd. XIX.

Strukturalismus und Marxismus

Läßt der Marxismus über den Strukturalismus als Methode mit sich reden, dem Panstrukturalismus, wie ihn etwa der „Philosoph“ unter den Strukturalisten, Michel Foucault, immer deutlicher entwickelt, hat er energisch den Kampf angesagt. Denn während sich Lévi-Strauss selbst hütet, ausdrücklich unter die „Philosophen“ zu gehen, sondern die ideologischen Fragen gleichsam am Rande abhandelt, und während selbst noch sein Schüler Lucien Sebag kluge Zurückhaltung wahrte, wo man vom Thema her ein klares Bekenntnis erwartete²⁶, zieht Michel Foucault offen die Konsequenzen: „Die große Träumerei von einem Ziel der Geschichte, das ist die Utopie des kausalen Denkens, wie der Traum von den Anfängen die Utopie des klassifizierenden Denkens gewesen ist.“²⁷ Diese Utopien waren möglich, solange der Mensch nicht durchschaute, in welchem Gefängnis er sitzt, solange er nicht im Spiegel der Sprache die ihn für immer ins gleiche Endliche bannenden Strukturen erkannte. Nur auf Grund dieser Selbsttäuschung unseres Bewußtseins ist „der Mensch“ möglich gewesen, wenn wir mit ihm Hoffnung auf Zukunft und deshalb sinnvolle Gegenwart verbinden. Das ist vorbei, der Mensch ist am Ende. „Der Mensch ist eine Erfindung, dessen erst kürzliches Geburtsdatum die Archeologie unseres Denkens leicht aufzeigen kann, und vielleicht das bevorstehende Ende.“ Er war „wie ein Antlitz aus Sand am Rande des Meeres“²⁸.

So herausgefordert, konnte sich ein Marxist wie Henri Lefebvre, Soziologe an der neu errichteten Faculté des lettres in Paris-Nanterre, nicht damit zufrieden geben, in minutiösen Untersuchungen die Mißverständnisse, denen Lévi-Strauss in der Übernahme linguistischer Kategorien und Systeme erlegen war, aufzuzeigen, vor allem seine Mißachtung des Niveau-Begriffs²⁹. Im folgenden einig mit Lucien Goldmann und Sartre, denunzierte er den Panstrukturalismus mit seinem krankhaften Systemzwang und seiner verdächtigen Geschichts- und Revolutionsfeindlichkeit als europäische Variante des funktionalen Strukturalismus, wie ihn Parsons in den USA entwickelt hat. Damit aber gehört der Panstrukturalismus in die Reihe jener Ideologien, die von den Eleaten (Zenon) bis Hegel deshalb den historischen Wandel in geschlossene Systeme einzufangen und unschädlich zu machen versuchten, weil sie den Bestand des ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Systems, von dem sie lebten, verteidigen wollten oder einfach sein Reflex waren.

So gesehen, entpuppt sich der Panstrukturalismus als „die Philosophie einer Gesellschaft, die den Menschen die Bedingungen für ein Existenzminimum und sogar fortschreitend sich verbessernde Lebensbedingungen zusichern kann, aber die dahin tendiert, die Menschen aller Verantwortung zu entheben, aller Sorge um ihre eigene

²⁶ L. Sebag, *Marxisme et structuralisme* (Paris 1964); deutsch bei Suhrkamp, Frankfurt 1967.

²⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses* (Paris 1966) 275.

²⁸ Ebd. 398.

²⁹ H. Lefebvre, *Le langage et la société* (Paris 1966); C. Lévi-Strauss et le nouvel étatisme, in: *L'homme et la société*, Nr. 2, 1966, 88–93; *Position: contre les technocrates* (Paris 1967).

Existenz und um den Sinn ihres Lebens, und das will sagen, jeder Reflexion, jeden Interesses für die Problematik der Geschichte und der Transzendenz und sogar ganz einfach für die Bedeutung. Das ist die fundamentale Basis für die Entwicklung eines modernen, ahumanistischen Rationalismus, eines nicht genetischen strukturalistischen Denkens.³⁰ Selbst der Versuch eines überzeugten Marxisten wie Althusser³¹, Marx strukturalistisch neu zu lesen, um ihn so für die modernen Intellektuellen wieder attraktiv und revolutionär wirksam zu machen, wird von Goldmann als vom „strukturalistischen und antiphilosophischen Positivismus“ angekränkt abgelehnt³².

Strukturalismus und Existentialismus

Während sich der Marxismus dagegen wehrt, daß der Strukturalismus mit seiner Betonung der Synchronie als des immer gegenwärtigen und alles umfassenden Systems die Diachronie, die von Revolution zu Revolution schreitende Geschichte, übersieht und als Stimulans für die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis unschädlich macht, nimmt sich der Existentialismus des vom Panstrukturalismus bedrohten Subjekts an. Sartre, im Grund mehr kartesischer Individualist als Marxist, als Existentialist immer noch auf der Suche nach dem authentischen Engagement, das dem Individuum Sinn geben und durch keine kollektive Regelung ersetzt werden kann, ist der Stachel im Gewissen des französischen Strukturalismus. Er bohrt, wo er kann; doch eine junge Generation ist der ewigen Suche nach einem Sinn, den der Meister, wenn sie ihn gefunden zu haben meint, wieder aus den Händen schlägt, müde geworden. Sie halten sich lieber an Michel Foucault, nach dem der Humanismus – für sie ist Sartre der letzte Humanist – davon lebt, daß er vorgibt, Probleme lösen zu können, die sich bei nüchternem Zusehen gar nicht stellen.

Doch Sartre läßt sich nicht verblüffen: „Das Wesentliche ist nicht das, was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern das, was er aus dem macht, das man aus ihm gemacht hat. Was man aus ihm gemacht hat, sind die Strukturen, die ensembles signifiants, die die Humanwissenschaften studieren. Was er macht, ist die Geschichte selbst, das wirkliche Überholen dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis.“ „Überholen“ im doppelten Sinn: indem wir immer mehr sind als die abstrakten Strukturen, überholen, übersteigen wir sie, treten in kritische Distanz zu ihnen und werden dadurch fähig, sie zu verändern, in gewissen Grenzen sogar neue Strukturen zu entwerfen. Und Philosoph ist nach Sartre „jener, der versucht, dieses Übersteigen zu denken“³³. Weil es ein solches bei den Panstrukturalisten nicht mehr gebe, suche man nach Philosophen unter ihnen vergebens.

³⁰ L. Goldmann, *Structuralisme, marxisme, existentialisme*, in: *L'homme et la société*, Nr. 2, 1966, 108. Goldmann selbst vertritt einen „genetischen Strukturalismus“.

³¹ Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris 1965); zus. mit J. Rancière u. a., *Lire le Capital*, 2 Bde. (Paris 1965/66).

³² A.a.O. 118; vgl. die Diskussion in: *Les Temps Modernes*, Mai 1966, 1952–2012.

³³ In: *L'Arc*, Nr. 30, 1966, 95.

Strukturalismus und Christentum

Existentialismus und Marxismus „und, ich möchte sagen, an ihrer Seite ein Denken, mit dem sie immer im Konflikt gewesen sind und das ihnen sehr entgegengesetzt zu sein scheint, das christliche Denken, finden sich heute alle drei im Kampf gegen den Strom“ des Panstrukturalismus. Diese Ansicht des Marxisten Goldmann⁸⁴ braucht nicht zu überraschen. Das Christentum lebt gleichsam von der Diachronie. Es begreift den historischen Ablauf als Heilsgeschichte, und seine Theologie besteht darin, das Einzelgeschehen als Anspruch Gottes auszulegen, als „Heilsereignis“, mit dem das Unheilsgeschehen kontrastiert. Die Frage nach dem Verhältnis von „Struktur und Hermeneutik“ ist unausweichlich.

Dem offenen Bekenntnis von Lévi-Strauss, er wäre nicht erschrocken, wenn man ihm nachweisen könnte, der Strukturalismus laufe auf die Restaurierung einer Art vulgären Materialismus hinaus, hat der Protestant Paul Ricoeur geantwortet, er möchte lieber von einer „extremen Form des modernen Agnostizismus“ sprechen: „Für Sie gibt es keine ‚Botschaft‘, nicht im Sinn der Kybernetik, sondern im kerygmatischen Sinn: Sie verzweifeln am Sinn; aber Sie retten sich durch den Gedanken, daß, wenn die Leute auch nichts zu sagen haben, Sie das wenigstens so gut sagen, daß man Ihre Rede dem Strukturalismus unterwerfen kann. Sie retten den Sinn, aber es ist der Sinn des Un-Sinns, das bewundernswerte syntaktische Arrangement einer Rede, die nichts sagt. Bei Ihnen verbindet sich der Agnostizismus mit einer Hyperintelligenz der Syntax. Dadurch sind Sie zugleich faszinierend und beunruhigend.“⁸⁵

Das ist nicht das letzte Wort im Gespräch zwischen Strukturalismus und Christentum. Die Auseinandersetzung hat gerade erst begonnen. Sie muß vielleicht die Mode abwarten, um sich in Ruhe mit der Methode einlassen zu können, die zweifellos Philosophie, Theologie und in ihr besonders die Exegese befruchten wird.

Soweit der Strukturalismus zur Ideologie entartet, ist er für jeden denkenden Menschen eine Herausforderung. Man erledigt sie aber nicht dadurch, daß man sie als vorübergehende Krisenerscheinung französischer Intellektueller abtut, die sich von Moskau, China, „der Partei“ und der revolutionären Klasse überhaupt enttäuscht fühlen. So richtig und interessant der Gesichtspunkt auch ist, es ist nur eine Seite eines komplexen Phänomens.

⁸⁴ A.a.O. (Anm. 30) 120.

⁸⁵ P. Ricoeur, in: *Esprit*, Nov. 1963, 652 f.; vgl. *Esprit*, Mai 1967.

Fränzi Maierhöfer
Becketts forcierte Negation

„Nihil in intellectu“ krächzt Jacksons grau-roter Papagei in Becketts Roman „Malone stirbt“ recht deutlich und verständlich. Die „berühmte Einschränkung“ aber bringt er nicht mehr heraus¹. Jackson, darob sehr erbost, bemüht sich verbissen, dem Vogel den Rest doch noch „einzutrichtern“ (Ma 87). Polly hingegen zieht sich erzürnt in eine Ecke seines Käfigs, seines gut, beengend gut eingerichteten Käfigs zurück und läßt nur „kuah kuah . . .“ hören.

Die Papageienepisode mit ihrem spielerischen Ernst und ihrer tragischen Komik, bildungsbehaftet und sehr simpel zugleich, scheinbar obskur und dennoch von gezielter, subtiler Bosheit, kann als Schlüssel zum Verständnis der Dichtung Becketts dienen. Papagei Polly, von dem sicher niemand Kenntnisse in Philosophiegeschichte und exakte Definitionen erwarten wird, weigert sich einfach, den zweiten Teil des Satzes nachzusprechen und damit etwas zu bestätigen, was er nicht weiß. Er kennt ja bloß seinen Käfig und offensichtlich zieht er seinen Schutz gewagten Experimentier vor. Der Vogel erweist sich als klüger und auch ehrlicher als sein Dressurmeister, der ihn zu rhetorischen, stets wiederholbaren Bekenntnissen abrichten will (wer ist denn Jackson eigentlich und woher hat er die Weisheit?). Und wenn Polly den ersten Teil braviert, tut er nur die traurige Wahrheit kund, daß es für ihn nichts zu denken gibt. Könnte es anders sein bei einem Papagei?

Konsequenter noch als sein Papagei, Jackson jedoch ganz unähnlich, verhielt sich der 1906 in Dublin geborene, nach seinen eigenen Worten „fast wie ein Quäker“ erzogene Protestant Samuel Beckett, als er 1932 eine vielversprechende akademische Karriere mit der Begründung aufgab, er könne die Absurdität nicht ertragen, andere zu lehren, was er selber nicht wisse. Seither ist der Ire, der sich nicht scheute, durch handwerkliche Gelegenheitsarbeiten Geld zu verdienen, von Beruf Dichter. 1945 zog er sich für über fünf Jahre in sein Zimmer zurück. Während dieser freiwilligen Klausur destillierte er die meisten jener Werke aus sich heraus, auf die sein Ruhm sich gründet. Unter diesen Umständen bedarf es wohl kaum näherer Erläuterung, daß ein Werk das andere ergänzt und erklärt².

¹ „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ (John Locke). Leibniz fügte als weitere Einschränkung hinzu „nisi intellectus ipse“.

² Es ist schwierig, Becketts Dichtungen genau zu datieren. Er lebte und lebt sehr zurückgezogen; auch liegen jeweils zwei Originale vor, weil der Dichter seine Werke aus dem Französischen ins Englische bzw. aus dem Englischen ins Französische selbst übersetzt. Man muß zwischen Entstehungszeit und Veröffentlichungszeit unterscheiden.

Auf die neuere Literatur, sogar auf Hörfunk und Film, übt Beckett einen faszinierenden Einfluß aus. Vom breiten Publikum wird sein Werk – das Erfolgsstück „Warten auf Godot“ ausgenommen – kaum beachtet. Vom Odium der Schwerverständlichkeit umgeben, bereitet er auch Fachkritikern Schwierigkeiten. In welche Schublade des literarischen Archivs gehört Beckett, der radikal und rücksichtslos mit allen vertrauten Gewohnheiten der Literatur – durchaus nicht mit ihren Traditionen – gebrochen hat, denn eingeordnet? Überdies machen es die außergewöhnliche Bildung und Belesenheit des Autors, seine grundsätzliche Unbeeinflussbarkeit und sein erschreckender Scharfblick zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum möglich, eine verbindliche geistige Genealogie aufzustellen. Wie viele und scheinbar zusammenhanglose Linien dabei verfolgt sein wollen, mögen einige Hinweise verdeutlichen: Dante, James Joyce (mit dem Beckett bekannt war), Proust, Dostojewskij³ und Shakespeare, Augustinus, die Philosophen Descartes und Geulincx sind von ebensolcher Bedeutung wie die Stummfilmkomiker Chaplin und Buster Keaton⁴. Lange Zeit beschäftigte sich der Dichter vornehmlich mit bildender Kunst. Von den Bildern des Malers Bram van Velde, die manchmal wie Illustrationen zu Becketts Werken wirken, zeigte er sich so gefesselt, daß er öffentlich für den Holländer eintrat.

„Ja, meine Vergangenheit hat mich hinausgeworfen, ihre Gitter haben sich geöffnet, oder ich bin selbst ausgebrochen, vielleicht unterirdisch“ (T 140). Das Subjekt dieses Satzes, der Beckett-Protagonist, eine Art moderner Jedermann-Figur, spricht in den Prosatexten in verschiedenen Masken von sich als „ich“. Er erzählt sich unentwegt Geschichten, in denen er sich und sein Verhalten oft bis zur Kaum-noch-Kenntlichkeit verfremdet wiederfindet (vgl. Papagei). In den Stücken tritt er uns in verschiedene Aspekte zerlegt und in Spiegelungen reflektiert gegenüber. Wir übernehmen hier die praktische Methode der beiden Amerikaner Jacobsen und Mueller, diese unfassbare und doch jedem bekannte Figur in Anlehnung an einen Passus aus der französischen und engli-

lichung unterscheiden. Siehe die Zeittafel in Hugh Kenner, Samuel Beckett (München 1965) 25 f., die Bibliographie von John Fletcher in Jean-Jacques Mayoux, Über Beckett (edition suhrkamp 157) 123 f. und die Angaben in der Zeitschrift „Biblio“, Januar 1967, (Librairie Hachette, Paris). – Dieser Untersuchung liegen folgende Ausgaben zugrunde: Proust (P) (Zürich 1960); More Pricks than Kicks (MP) (London 1934) – noch nicht übersetzt –; Murphy (Mu) (Hamburg 1959, rororo 311); Watt (Wa) (Frankfurt(London 1963) – noch nicht übersetzt; Molloy (M), Malone stirbt (Ma), Der Namenlose (N) (Frankfurt 1963); 1954–59); Erzählungen und Texte um Nichts (T) (Frankfurt 1963); Wie es ist (W) Glückliche Tage (GT) und andere Stücke (Alle, die da fallen = AF, Das letzte Band = LB, Aschenglut = A) (Frankfurt 1964); Warten auf Godot (G), edition suhrkamp 3; Endspiel (E), edition suhrkamp 96; Spiel ohne Worte 1 und Spiel ohne Worte 2 in: Aus einem aufgegebenen Werk und kurze Spiele, edition suhrkamp 145; Spiel in: Spectaculum VI (Frankfurt 1963); Gedichte (Wiesbaden 1959). Sprachkennern sei die hervorragend ausgestattete Ausgabe empfohlen: S. Beckett, Dramatische Dichtungen in drei Sprachen, 2 Bde (Frankfurt 1963–64).

³ Frederick J. Hoffman versucht in seinem Buch (Samuel Beckett, The Language of the Self, Southern Illinois University Press, 1962) den Dichter in die Tradition einzuordnen. Er geht dabei von Dostojewskij aus.

⁴ Der inzwischen verstorbene Buster Keaton spielte die Hauptrolle in Becketts „Film“.

schen Fassung aus „Wie es ist“ einfach „quidam“, abgekürzt Q⁵, zu nennen. Mit einem seiner Namen (Molloy, Malone, Krapp usw.) wird Q immer dann bezeichnet, wenn er im Rahmen eines bestimmten Bildes in einer für ihn charakteristischen Situation zu sehen ist.

Stimmen und Worte

Bei besonders feierlichen Anlässen fordern uns Festredner meist auf, den Stimmen der Dichter zu lauschen. In Beckett begegnen wir einem Dichter, der bewußt nur auf seine Stimme hört, sich ihr stellt und ihr Diktat aufnimmt. Er hat ihr seine Stimme geliehen, um ihr Ausdruck zu verleihen, seine verschiedenen Kreaturen als „Bauchrednerpuppen“ (T 142) benutzend. Die Stimme berichtet fast nur von Versäumtem, Unterlassenem, von vergeblichen Tastversuchen und der ergebnislosen Suche nach dem, was fehlt. „Ah, aber die leise, unwillige Menschenstimme, die murmelt, was ihre Menschlichkeit erwürgt, im Verlies, geknebelt, in Gewahrsam, auf der Folter, das kurze Gestöhn eines zum Leben Verurteilten, um zu stammeln, was es heißt, die Verbannung feiern zu müssen, gib acht“ (N 80). Ihr klagender und anklagender Ton ist in dem Stimmengewirr, dem der Sprechende sich ausgesetzt sieht, niemals zu verkennen. Diese Menschenstimme, „unser aller Stimme“ (W 133), deren Urheber im Dunkel verborgen bleibt, klingt durch die mahnenden Stimmen hindurch, denen Q stets davongelaufen ist, durch die feindlichen Stimmen, die ihn irritieren, und übertönt die Stimme der Vernunft, von der er sich mit bitterem Hohn distanziert. Die Stimme vermittelt „diese hypothetischen Imperative“ (M 186). So fordert sie den im Walde umherirrenden Molloy auf, dessen Bereich so schnell als möglich zu verlassen, d. h. sich aus dem Dämmern des Unbewußten in Richtung höherer Bewußtheit zu bewegen. Deren Licht hat Molloy schon durch die Blätter und Zweige des Waldes schimmern sehen und sich davor gefürchtet. Bei diesem Befehl weicht die Stimme sogar von ihrer üblichen Weise ab und fügt hinzu: „Es ist vielleicht schon zu spät“ (M 186). Der „Namenlose“, der nichts mehr ersehnt, als endlich aufgeben zu können, endlich sich ganz vom Dunkel der Unbewußtheit verschlingen zu lassen, vernimmt in der Stimme die des „Meisters“, der ihm immer wieder befiehlt weiterzumachen.

Bei dieser Stimme unklarer Herkunft, die zu sprechen nötigt, lassen sich deutlich zwei verschiedene Tonarten unterscheiden, wenn es sich nicht um zwei verschiedene Stimmen handelt: „Fetzen einer alten Stimme in mir, nicht meine“ (W 7), Fetzen einer gedemütigten und gleichgültigen Stimme, die Q nicht anzusprechen und die ihn nicht zu formen vermochte, nun schwächer wird oder ganz aufhört und die ihn doch „denaturiert“ (N 134) hat. Schüler Mahood (manhood = Menschheit), eine der Masken

⁵ J. Jacobsen and W. R. Mueller, *The Testament of Samuel Beckett* (New York 1964) 5. Die Stelle lautet in der deutschen Ausgabe „irgendein Jemand“ (W 9).

des Namenlosen, brachte es z. B. nie fertig, ordentlich nachzusprechen, daß der Mensch ein höheres Säugetier ist. Becketts fast monomanische Vorliebe für den Buchstaben M (mammal = Säugetier) als Initiale der Eigennamen in der Trilogie lenkt die Aufmerksamkeit immer wieder auf die Klemme, in der Mahood steckt. Einerseits soll er zugeben, ein Säugetier zu sein („Nenn das Unglück nicht beim Namen!“ E 57), ein Stück Natur also, was er weder zugestehen will noch kann, da er ja andererseits ein höheres Tier sein soll. Das versteht er nicht, und diese zwiespältige Klassifizierung läßt ihn auch gleichgültig, weil sie nichts über ihn als Menschen aussagt. „Aber die andere Stimme, von dem, der nicht diese Leidenschaft für das Tierreich hat, die Neues von mir erwartet, wie ist ihr Tenor? Jetzt weiß ich weder aus noch ein. Denn über mich, im eigentlichen Sinne, ich weiß, was ich meine, scheint man mir noch nichts gesagt zu haben“ (N 102 f.).

Selbst wenn die Stimme die so notwendige Nachricht übermittelte, wäre Q nicht in der Lage sie aufzunehmen. Er tut alles in seinen schwachen Kräften Stehende, um nicht da zu sein. Die Stimme selbst ist nur eine Informationsquelle, als solche indifferent, sie äußert sich über alles und nichts, hat keine Meinung und keine Überzeugung, trifft keine Entscheidung. Becketts Jedermann auch nicht.

Um eine Menschenstimme, eine menschliche Stimme zu sein, muß sie artikulieren. Sie braucht Worte⁶. Für Beckett sind die Worte zugleich unzulänglich⁷ und das einzig existente Beschwörungsmittel für etwas, das hinter und zwischen ihnen liegt, ein Instrument des Bewußtseins („ein Wort von mir und ich bin wieder“ W 32). Weil Worte für sich allein bestenfalls die Aufgabe von Signalen erfüllen können, greift er zurück auf die Geste, die Mimik, das Bild. Gerade die oft schauerlich groteske Inkongruenz von Q's Rede und Gebärde liefert den Beweis, daß sein Verhalten insofern stimmt, als er eben nicht tut, was er redet, gar nicht weiß, was er tun soll und also nur redet, um zu reden und sich durch bloßes Hantieren ermüdet. Ihm ist die Trennung von Körper und Geist in der Tat geglückt. Molloy, der mit steif werdenden Beinen am Strand sitzt, zerdrückt „viele Handvoll Sand“ und beschäftigt auf diese Weise „einen Teil“ seines Körpers (M 151), während sich sein Geist anstrengt, die bestmögliche Reihenfolge herauszufinden, in der Molloy die Steine lutschen soll, die er in seinen Taschen trägt.

Als Kommunikationsmittel versagen die Worte dann, wenn die „Leute“, wie Beckett seine Figuren nennt, sich nichts zu sagen haben. Seine Theaterstücke sind wahre Mei-

⁶ Die deutsche Ausgabe gebraucht stets den Ausdruck „die Worte“. E. Tophoven, der die meisten Werke Becketts ins Deutsche übertragen hat, teilte mit, daß er Satz für Satz mit dem Dichter besprochen habe (Kenner a.a.O. 213). Im Gegensatz dazu zog Hans Mayer bewußt die Übersetzung „Die Wörter“ für Sartres „Les Mots“ vor. Vgl. die Nachbemerkung in J. P. Sartre, Die Wörter (Hamburg 1965) 197 f.

⁷ Niklaus Gessner behandelt in seiner bemerkenswerten Dissertation fast nur den negativen Aspekt (Die Unzulänglichkeit der Sprache. Eine Untersuchung über Formzerfall und Beziehungslosigkeit bei Beckett, Zürich 1957). Als er Beckett einmal fragte, ob es denn nicht ein Widerspruch sei, zu schreiben und an die Unzulänglichkeit des Wortes zu glauben, bekam er zur Antwort: „Was wollen Sie, mein Herr? Das sind die Worte; man hat nichts anderes.“

sterwerke in der Kunst des Aneinandervorbeiredens. Dahinter wird die Leere offenbar, die das leere Gerede nicht kaschiert. Henry in „Aschenglut“ erinnert sich an die Unterhaltungen mit seiner Frau Ada: „... das war so was, so ähnlich wird die Hölle sein, leeres Geschwätz neben dem Gemurmel der Lethe über die guten alten Tage, als wir wünschten, tot zu sein. Pause. Preis der Margarine vor fünfzig Jahren“ (A 79). Auch Henry hat nie ein Gespräch geführt. Die Worte sind für den nicht stattfindenden Dialog nicht haftbar zu machen. „Sie sind nicht leerer als ihre Ladung“ (Ma 40).

Becketts Sprache gleitet an der Grenze des Schweigens entlang, ihm mit jedem Wort ein Stück Neuland abringend und dem Bewußtsein zum Bewußtsein bringend. Der Sprecher des „Namenlosen“, der sich selbst nur aus Worten geschaffen fühlt, weiß, wenn er schweigen könnte, wäre alle Bewußtheit und alles menschliche Leben ausgelöscht, und die Stille wiederhergestellt. Doch „das einmal gebrochene Schweigen wird nie wieder heil“ (N 166). Die Stimme zwingt ihn weiterzusprechen und sein Thema zu suchen.

Tun und Zeit

„Die Sonne schien, da sie keine andere Wahl hatte, auf nichts Neues“ (Mu 5). Dem Mond und den Sternen ergeht es nicht anders. Es bewegt sich nichts. Warum sollte Q auch nur einen Finger krümmen, wenn nichts in Bewegung zu setzen ist? Warum sollte er etwas zu tun versuchen, wenn „nichts zu machen“⁸ ist? Anders geartet als der Sisyphos des A. Camus, ist Becketts Q ganz und gar nicht glücklich, seinen Stein wälzen zu dürfen, hält er ihn doch nicht für den seinen. Er reagiert wie Dantes Belacqua⁹, der sich mit vielen anderen lässig im Schatten eines Felsens am Fuß des Läuterungsberges niederläßt, mürrisch die Hände in den Schoß legt und wartet, bis die Gestirne die ihnen vorgeschriebenen Bahnen gezogen sind. Weder Belacqua noch Q sind faul im üblichen Sinn. In ihnen ist die Antriebskraft des Handelns erlahmt, weil sie sich mit der völligen Sinnlosigkeit ihres Tuns konfrontiert sehen. Der Protagonist von Becketts „Spiel ohne Worte 1“, „ein Mensch“, führt die Belacqua-Haltung in ihrer letzten Konsequenz vor. Schließlich liegt er auf dem Boden und betrachtet seine Hände, seine untätigen Hände, für die es nichts mehr anzufassen gibt. Er rührt sich überhaupt nicht mehr.

Der glückliche Sisyphos des Camus konnte sich noch in die Verachtung seines absurden Schicksals flüchten. Becketts Q verabscheut vor allem sich selbst. Dazu verurteilt, in Untätigkeit zu erschlaffen und zu verrotten, verliert er jede Selbstachtung und damit jedes Interesse am Leben. Die Beschäftigungen, die ihm auferlegt sind, hält er selbst nicht für Tun. Er schafft ja nichts, schlägt nur die Zeit tot, um sich von der Pause ab-

⁸ „Nichts zu machen.“ Der erste Satz in „Warten auf Godot“ 7.

⁹ Belacqua, Becketts erster Protagonist, ist entnommen aus Dantes *Divina Commedia*, Purgatorio, Canto IV.

zulenken. Allerdings kann er ebensowenig aufhören weiterzuwursteln, wie er es unterlassen kann zu sprechen. Zu kraftlos, um zu protestieren, zu schwach, um sich aufzuheben und die „unsterbliche Trägheit“ (N 96) abzuschütteln, fühlt er sich verfangen „in den Netzen jener unergründlichen Instanz, wo Sein Schuldigsein heißt“ (T 122). So meint Q, unter Furcht und Druck eine „Strafarbeit“ (N 47) ableisten oder eine Straflektion aufsagen zu müssen, um damit die ursprüngliche Sünde, geboren worden zu sein, zu bereuen und abzubüßen.

Die bereits überzogene Spannung dieser unerträglich unmenschlichen *conditio*, die Beckett mit an Besessenheit grenzender Intensität in immer neuen Bildern zeigt, hat er dadurch gelöst, daß er ihre Komik beleuchtet. Und zwar, indem er die vollendete Blödsinnigkeit von Q's Benehmen ins rechte Licht rückt. „Denn“, so räsoniert Molloy, „Schlimmeres als das, was ich tue, ohne zu wissen, was und warum ich es tue, habe ich mir nie vorstellen können, und das erstaunt mich nicht, denn ich habe es nie versucht“ (M 96). Zweifellos ist die Zwangslage, in der Q, mag er nun Molloy oder Moran heißen, sich ohne sein Wissen und Wollen eingekeilt fühlt, unmöglich – für Beckett allerdings ist Unmögliches (nicht Absurdes) das einzig Mögliche, das überhaupt vom Menschen erwartet werden kann –, sein Verhalten hingegen schlichtweg absurd. Probiert er doch, sich lebendigen Leibes totzustellen! „Ein Mann wie ich kann bei seiner Drückbergerei nicht vergessen, wovor er sich drückt“ (M 262). Das gesteht Moran, nachdem er gerade darüber nachgedacht hat, daß es nicht seine Schuld sein würde, wenn sein Sohn, dem väterlichen Befehl gehorchend, auf einem Botengang, „unterwegs krepierete“. („Jedem seine Verantwortung. Ich kenne Leute, die sich durch die ihre nicht am Schlafen hindern lassen.“ M 262)

Becketts Q, der nichts zu tun hat, drückt sich davor, Geschichte zu machen und verantwortlich zu zeichnen. Er überläßt den Gang der Dinge sich selbst – „mit ruhigem Gewissen, das heißt mit leerem“ (N 49). Die Waage, in die Q nichts zu werfen hat und nichts werfen zu können glaubt, ist eines der penetranten Motive Becketts, fast in jedem seiner Werke, wenn nicht ausdrücklich erwähnt, so doch latent als Menetekel vorhanden. Durch Warten mehr oder weniger krampfhaft auf gleich gehalten, wird sie sich von selbst neigen; denn auch Warten verbrennt Energie – für nichts. Geschichte geschieht weiter als Zeitablauf, der nichts bewirkt. Als Fortsetzung des Stücks „Warten auf Godot“ sollte das „Endspiel“ gelesen werden, das Spiel vom endgültigen Aufhören; nicht vom entschiedenen Streik etwa, sondern vom sukzessiven Erlöschen.

„Dieses doppelköpfige Ungeheuer der Verdammung und der Erlösung – die Zeit“ (P 9) ist bei Beckett stets auch in doppeltem Sinn zu verstehen. Um dem Anblick des fortschreitenden Verfalls, der fortschreitenden Auflösung – und darin allein sieht Q Geschehen und Veränderung – zu entrinnen, starrt er wie hypnotisiert auf die Uhr. Die Illusion, durch Aufziehen des Uhrwerks die Zeit zu beherrschen, wiegt ihn in trügerischer Sicherheit. Krapp in „Das letzte Band“ rennt nie zur Flasche, ohne sich vorher zu vergewissern, wieviel Uhr es ist. Figur B in „Spiel ohne Worte 2“ blickt zwischen

Freiübungen, Zähneputzen und Haarkämmen regelmäßig auf die Uhr, obwohl niemand ihn irgendwo erwartet. Winnie in „Glückliche Tage“ überläßt es ganz dem Klingeln, über Wachen und Schlafen zu bestimmen. Pozzo im „Godot“ lauscht vorgebeugt an seinem Bauch und winkt auch Wladimir und Estragon herbei, damit sie seine echte Sprungdeckeluhr bei der Arbeit hören können. Doch es ist nur das Pochen des Herzens zu vernehmen. „Verflucht nochmal!“ (G 57) „Kardialzeit“¹⁰ steht kontra Chronometer-Ticken. Der Uhrzeiger rückt weiter vor, Q kauft die Zeit nicht aus, er läßt sie verrinnen.

In seinen helleren Momenten wünscht er sich (oder träumt er nur davon?) dorthin zu gelangen, wo es einen Anfang und ein Ende gibt, wo es etwas Begonnenes zu vollenden gilt, dorthin, wo die Zeit vergeht und etwas Wirkliches geschieht, an dem er Anteil nehmen kann. Der „Namenlose“ glaubt, vielleicht die Schwelle seiner Geschichte erreicht zu haben oder dorthin getragen worden zu sein. Aber es würde ihn wundern, wenn die Tür sich öffnete. Es wäre in der Tat verwunderlich. Er müßte sie selbst aufstoßen.

Das geschlossene System und die undurchdringliche Mauer

„Ich fürchte sehr, sagte Wylie, daß das Syndrom Leben zu diffus ist, um eine Linderung zu erlauben. Für jedes beruhigte Symptom verschlimmert sich ein anderes. Die Tochter des Blutegels¹¹ ist ein geschlossenes System. Das Quantum ihres Mankos ist unveränderlich“ (Mu 36). Auch die Tränen der Welt seien unveränderlich, meint Pozzo im „Godot“. Für jeden, der aufhöre zu weinen, fange ein anderer an. Mit dem Lachen verhalte es sich ebenso. Diesem unbarmherzig sinnlosen Umfüllungsprozeß – in einem geschlossenen System kann es keinen natürlichen Rhythmus des Kreislaufs, kein Werden geben –, dem sich Q ausgeliefert fühlt, versucht er verzweifelt zu entfliehen. Dabei muß er entdecken, daß sein individuelles „Quantum des Mankos“ nicht unveränderlich ist, sondern während des Leerlaufs der Zeit zunimmt. Das „Syndrom Leben“, welches er zu erleiden gezwungen ist, verschlechtert sich durch seine verkrampfte Abwehrhaltung noch mehr. Dem stetigen Energieverlust, dem Vorgang des Alterns und Schrumpfens, den Q an sich wahrnimmt, steht keine Möglichkeit der Aufladung gegenüber. So flüchtet sich Q's Geist zu sich selbst, indem er sich selbst als ein selbstgenügsames und geschlossenes System vorstellt. Als Hilfskonstruktion, als Hilfsstütze gegen den Ansturm der äußeren Wirklichkeit bedient er sich dabei der Theorie des niederländischen Philosophen A. Geulincx (1624–1669). Wie der später zum Calvinismus übergetretene Philosoph hält Q Körper und Geist für zwar kongruente, aber voneinander unabhängige und sich nicht beeinflussende Systeme. Diese Parallelschaltung

¹⁰ Das treffende Wort stammt aus Eva Hesse, Die Welt des Samuel Beckett, in: Akzente 3 (1961) 249.

¹¹ Anspielung auf das Buch der Sprüche 30, 15 (vgl. Kenner a.a.O. 215).

erlaubt es ihm, sich gegen Schmerz geschützt zu wähnen und es dem eventuellen Urheber der „causae occasionales“ zu überlassen, Empfindungen hervorzurufen, die er dann immer noch ignorieren kann. Vorsichtshalber spricht Q von seinem Geist und nicht, wie Geulincx, von seiner Seele. Darauf würde er gerne verzichten. Sein Milieu ist die Welt, die er sich vorstellen will, keine erlebbare Welt. Kontakt mit der Außenwelt aufzunehmen möchte Q unter allen Umständen vermeiden, denn draußen lauern das Lachen und das Weinen, das Leben und der Tod.

Als Schauplatz der ungelebten Leben seiner Quidam-Figuren bringt Beckett die Kammer, das Abteil (das Murphys ist dreidimensional und „fensterlos wie eine Monade“ Mu 105), das Zimmer, meist ein Krankenzimmer wie das Malones, mit einem oder zwei Fenstern, die nie geöffnet werden, das Gewölbe, das Verlies, den Unterschlupf, den Keller, die Wabe. Das „Endspiel“ findet nur im Kopf statt. „Das letzte Band“ spielt in einem gedachten Innenraum. In krassem Gegensatz dazu wird in „Spiel ohne Worte 1“ ein Mensch rückwärts auf eine grausam überbelichtete, wüstenähnliche Bühne geschleudert, auf der ein jämmerliches, bald verdorrendes Bäumchen keinen ausreichenden Schatten spendet. In einer körperlosen Welt gibt es nichts, das Schatten werfen könnte. So soll die Pantomime „Spiel ohne Worte 2“ auf einer grell beleuchteten Plattform dargestellt werden, und der „Eindruck eines Frieses“ entstehen. Vom scharfen Sonnenlicht geblendet, krebst Willie in „Glückliche Tage“ wieder in seine Höhle zurück.

Beckett, der ansonsten „die zeilenschinderische Vulgarität einer Literatur der Beschreibungen“ (P 63) verachtet, hat bemerkenswerte Genauigkeit auf die detaillierte Schilderung von Kleidung verwendet, die sich allenthalben als groteske Verpackung enthüllt. Zwar soll Kleidung verhüllen, schützen, wärmen. Q aber benutzt sie zusätzlich als Wall, hinter dem er sich verbergen, hinter dem er fast verschwinden kann. Murphys Jacke, „eine autonome Röhre“ (Mu 44), ist überlang, Sapos Mantel so gut zugeknöpft, daß nichts von innen nach außen dringen kann. Die Stoffe, farblich nicht mehr recht definierbar, doch wahrscheinlich ehemals schwarz, jetzt grünlich schillernd, patiniert, sind verfilzt und fast luftundurchlässig. Auf dem Kopf vieler Figuren thront ein Hut, „eine stolze Bombe“ (Ma 109), eine Kombination zwischen Sturzhelm und Kaffeewärmer, fast immer einige Nummern zu klein. Sapo (der „Held“ der Geschichte, die Malone sich erzählt) hat seine Kopfbedeckung sogar mit einer Schnur am ersten Mantelknopf befestigt, damit er sie nicht verliert. Lucky im „Godot“ kann ohne Hut nicht denken.

Becketts Q, der von der Voraussetzung ausgeht, in seinem Geist alles für ihn Notwendige vorzufinden, schließt Erfahren und Erleben aus. Deshalb sind seine Sinnesorgane eine für ihn überflüssige Ausstattung. Hören und Sehen sind ihm vergangen, nicht nur, weil er gar nichts hören und sehen will, sondern weil für ihn gar nichts Wahrnehmbares existiert. Er ist schwachsinnig geworden, was Beckett unermüdlich und mit allerrohester Deutlichkeit vorführt. Molloy, der nur nach innen schielt, sieht

auch nur auf einem Auge. Der kurzsichtige Krapp setzt keine Brille auf. Pozzo, der ohnehin nie etwas gesehen hat, erblindet. Im „Endspiel“ demonstriert Hamm das Endstadium: seine Augen sind bereits rückentwickelt.

Und weil es nichts zu sagen gibt, weil kein Q dem andren sein Ohr leiht, ist es entbehrlich. Fast alle Protagonisten Becketts sind harthörig. Krapp kann seine eigene Stimme – eine andre gab es für ihn nie –, die er auf dem Tonband konserviert hat, nur noch vernehmen, wenn er vorgebeugt, mit der Hand hinterm Ohr, angestrengt lauscht. „Und Mahood ist bekanntlich aphon“ (N 181).

Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn werden kaum erwähnt. In einer gegenstandslosen Welt finden sie kein Objekt, dem sie sich zuwenden könnten. Q's Sinne sind ausschließlich auf sich selbst gerichtet. Für Beckett bedeutet das – Q fühlt nichts. Mit letzter Kraft macht Q seine verkümmerten Organe seinem halb zwangsläufigen Solipsismus dienstbar. Krapp verwendet seine Nase, um Alkohol zu beschnüffeln, Murphy und Molloy ihre Zunge, um an irgend etwas zu lutschen, gegebenenfalls an ihren Fingern. Zum Abtasten seiner näheren Umgebung benötigt Malone einen Stock, denn er liegt bewegungsunfähig im Bett. Moran, der kaum noch stehen und sitzen kann, läßt sich auf den Rücken fallen und träumt von den Vorteilen „einer örtlichen und schmerzlosen Paralyse“, von den für ihn erstrebenswerten Folgen der Abtötung der Sinne: „Endlich in Wahrheit außerstande sein, sich zu rühren, das muß fabelhaft sein. Mir vergeht der Verstand, wenn ich nur daran denke. Und dazu eine vollständige Aphasie! Und vielleicht völlige Taubheit! Und möglicherweise eine Lähmung der Netzhaut! Und wahrscheinlich Verlust des Gedächtnisses! Und gerade noch ein Überrest von Gehirn, um jubeln zu können! Und um den Tod wie eine Auferstehung zu fürchten“ (M 300).

Eine der Eigentümlichkeiten Becketts ist es, die Schwierigkeiten des aufrechten Ganges, Kennzeichen der Menschenwürde, als wahrhaft atemberaubendes Kunststück zu beschreiben. Watt beispielsweise gelingt nur ein seiltänzerisches Versuchen, und damit zählt er noch zu den Fortgeschrittenen in der Kunst des Gehens. Dem oben genannten Willie fehlt, wie vielen seiner Artgenossen, das zum Gehen notwendige Rückgrat. Er kriecht und kann seinen Kopf kaum heben. Molloy und sein „Alter ego“ Moran konnten einmal gehen, ja sogar radfahren. Aber für sie gibt es nirgendwo einen Ausweg. So ziehen sie sich zurück – zurück zur Mutter. Letztlich erweist sich die Höhle, Q's Lieblingsaufenthalt, als Mutterschoß, den er aus eigenem Entschluß niemals verlassen hätte und von dem er wieder zurückgezogen werden möchte, um niemals gewesen zu sein. Sein zwiefach verdrehtes Verhältnis zur Natur findet hier seinen tiefsten Grund. Einerseits möchte Q in seinem Unterschlupf verbleiben und nicht in der bösen Welt ausgesetzt werden. Zeit seines vergeblichen Lebens tut er auch sein möglichstes, um wenigstens hinter dem Rockzipfel irgendeiner „Nanny“ (= Kindernurse, T 113) Schutz zu suchen, damit sie weiter die Verantwortung für ihn trage. Andererseits ist seine Beziehung zur Mutter denkbar schlecht. Er schiebt ihr die Schuld an dem unglückseligen Ereignis seiner Geburt zu und verachtet sie.

Molloy, der sich zu Beginn seiner Geschichte im Zimmer seiner Mutter befindet, weiß nicht genau, wie er dorthin geraten ist. Bestimmt aber muß ihm jemand mit einem „Gefährt“ (M 7) geholfen haben. Denn unterwegs, auf dem wirklichen, oder nur in der Erinnerung wirklichen Rückzug, haben sich Molloy und Morans Knie versteift. Weil sie ihre Knie nicht mehr beugen können, kommen beide, einmal gefallen, aus eigener Kraft nicht wieder auf die Beine. Malone, die nächste Rückentwicklungstufe beider auf dem Wege der „Sublation“, liegt nackt und steifbeinig im Bett und vertreibt sich die Zeit, während er darauf wartet, wenigstens bei seinem Tod dabei zu sein, indem er sich die Geschichte von Sapo erzählt, der seinerseits vorzugsweise auf einem Bein steht. Als weiteres Bild in dieser Reihe taucht Mahood auf. Er hockt in einem Blumentopf. Damit ist die vegetative Schicht, auf die auch Estragon im „Godot“ rückfallen möchte – er würde gern ein Baum sein, anwachsen und gar nichts tun – in der Parodie erreicht. Doch Mahood kann keine Pflanze werden, er schlägt keine Wurzeln, und sein Bewußtsein schwindet nicht. Mit der ihm eigenen Rigorosität führt Beckett die Bilderfolge noch weiter. Die nächste und letzte Station auf dem Weg der Unterbietung der menschlichen Natur ist Worm – rückgratlos, beinlos, formlos, schleimig und zu widerlich, um noch komisch zu sein, was sich von Mahood immerhin behaupten läßt. Der Erdenwurm also, das getreue Abbild der Vorstellung, die Q von sich hat. So, wie er sich einschätzt, so ist er – der „Anti-Mahood“ (N 124). Eigentlich existiert er gar nicht. Die Menschen haben sich ihn erdacht. Und wenn es dem namenlosen Sprecher trotzdem bisweilen gelingt, sich mit Worm zu verwechseln, so liegt das daran, weil er keine Aufgabe und kein Mitbestimmungsrecht zu besitzen glaubt.

Becketts Troglodyten, von denen einige zur Sicherung ihres geschlossenen Systems stets den Schlüssel bei sich tragen, womit sie ihren Besitz auch vor sich selber abschließen, wehren sich mit Erfolg dagegen, „einen kläglichen Abfluß“ ihres „Seins ins Tun“ zu erleiden (Mu 25). Murphy, der diese Worte spricht, verkohlt in jungen Jahren, an seinen Schaukelstuhl gefesselt, in seiner nicht zu lüftenden Dachkammer. Seine älteren und alten Nachfolger, die nie jung gewesen sind, erkrankten an Sauerstoffmangel und Verkrampfung. Der „Namenlose“ verfügt über keinerlei Abflußöffnung. Malone stöhnt über den unerträglichen Kopfschmerz: „Weißglühende Migräne“ (Ma 206). Von seinem Überdruck versucht er sich durch einen erfundenen, gewaltsamen Durchbruch zu befreien. Das Verfahren wirkt nicht. Henry in „Aschenglut“ schreit geradezu nach dem „Klempner“ (A 92).

In seinem bisher letzten großen Theaterstück, im „Spiel“, stellt Beckett drei Menschen, einen Mann und zwei Frauen, in Urnen auf die Bühne. Ein Stilleben par excellence. Was an den Wänden gutbürgerlicher Stuben zur Zierde hing, der Dichter demaskiert es als das, was es ist: einen Mord am Leben. Wie abgepflückte Blumen stecken die drei in ihren Vasen und monologisieren ihre Erinnerungen vor sich hin. Auch das nur, wenn der Lichtreiz des Scheinwerfers sie „anspricht“. Die Wände der Gefäße berühren sich – die Insassen spüren nichts voneinander. Der *circulus vitiosus*

schließt sich. In dem geschlossenen System, worin sich Q gefangen sieht, kann er sich nur erhalten, wenn er sich davon abkapselt – bis ihm die Kräfte erlahmen. Selbst wenn sein Impuls, die Fesseln zu sprengen, stark genug wäre, würde er seine Energie vergebens vergeuden. Die Gefäßwände sind fühllos, die Materie ist tot. „Es gibt keine Verbindung, weil es keine Vehikel der Verbindung gibt“ (P 52 f.).

Die undurchdringliche Mauer erstickt jeden Versuch im Keim, eine Bewegung von innen nach außen zu wagen. Den Schmerz zwar läßt sie von außen nach innen dringen, aber, wie Murphy sich in einem denkerischen Trapezakt nachweist, dem äußerlich realen Fußtritt, der das Vorhandensein des gedachten Fußtritts bestätigt, folgt nicht die reale Liebkosung. Die Mauer isoliert einseitig, und deshalb ziehen Murphy und Genossen es vor, sich nur im Bereich des Denkens aufzuhalten. Zusätzlich umgeben sie sich mit einer Schicht des Unpersönlichen, die schwerer zu durchbrechen ist als ein Steinwall.

Das Fehlen der „Vehikel“ nach außen und das Gefühl, trotzdem der Angeklagte zu sein, erklären Becketts, in ihrer Art möglicherweise konkurrenzlose, Blasphemien. Entweder sind seine auf den ersten Blick erschreckenden „Lästerungen“ keine, sondern der Niederriß aller Attrappen, die das Scheinverhältnis der „Leute“ zu „Godot“, „ihrem mißratenen Hampelmann“ (N 79) markieren. Oder aber sie sind der senkrechte Affront eines zutiefst Verletzten und Enttäuschten, der sich gleichzeitig der eigenen Unfähigkeit Leben zu schaffen bewußt ist.

Ähnliches gilt für Becketts wilde Obszönitäten, bei denen jeder genau die Portion Schmutz ins Gesicht bekommt, die er zu finden erwartet. Q will sich von dem ihm an-erzogenen, aber verekelnden Ekel mittels des Ekels befreien. Damit versucht er „etwas wie einen psychischen Diätfehler“ (C. G. Jung) wieder auszugleichen. Voll Trauer bemerkt er einmal, daß seine Lehrer wohl „Schmutzfinken“ gewesen sein müssen, „die Taschen voll von Giften und Gegengiften“ (N 21), damit er werden konnte, wie er ist. Allerdings hat er sich auch nie dagegen gewehrt, daß zuviel an Unverdaulichem in ihn hineingestopft worden ist.

Da Q nicht einmal die Möglichkeit einer Erfüllung ahnt – er ist zugleich eingesperrt und ausgesetzt, seine Empfindungen nur das widerwillige Hinnehmen einer scheinbar erpreßten Entsagung –, erblickt er die einzige Hoffnung darin, jedes Verlangen aus-zumerzen. „Ja, sie war ganz unaussprechlich, diese Bedürfnislosigkeit, an der ich zu-grunde ging“, gesteht Molloy (M 69 f.). Malone hat zu nichts mehr Lust. Er wird sich nicht mehr aufregen und weder warm noch kalt, sondern lau sein und lau sterben, „ohne Enthusiasmus“ (Ma 8).

Die Suche nach der Identität

Die von Literarkritikern vielgerühmte Suche nach der Identität erweist sich bei einigem Zusehen als problematisch. Q hat es nämlich gar nicht nötig, sein Ich zu suchen. Es ist ihm nur zu sehr bewußt, er bringt es nicht los. Sein Ichbewußtsein steht in schar-

fem Gegensatz zu seiner Lebenskraft und -freude. Mangels eines Zieles, wenigstens eines Stützpunktes außerhalb seiner selbst, sieht Q aus seiner In-sich-selbst-Verschlossenheit keinen andren Ausweg als das „Ende“, um das Bewußtseinsfünkchen des Ich, „diesen lustigen Zeitvertreib“ (M 350) zu ersticken. In seinem imaginären Aufenthaltort, den Malone „Tote Welt, ohne Wasser, ohne Luft“ (Ma 53) nennt, gibt es kein Wachsen und Gedeihen, kein Reifen, nur unerträgliche Stagnation. Eingekekert in sich selbst, dem nie zu erreichenden Ende, dem „Paradies von vor der Hoffnung“ (W 28) entgegenlehzend, versucht Q sich bei Lebzeiten abzumelden: „... man muß gleichsam die Blenden der Seele schließen, dieser bohrenden, lauernenden, unruhigen Seele, die man noch so sehr verleugnen kann, die in ihrem Käfig kreist wie in einer Laterne in der Nacht, in der es weder Häfen noch Schiffe noch Materie noch Verständnis gibt“ (Ma 95 f.).

Nein, Verständnis findet Q nirgends, niemand ist für jemand da. Becketts Welt ist voller Pseudopaare¹². Kaum differenziert, abwesend und gleichgültig, ziehen sich deren Bestandteile weder an noch stoßen sie sich ab. Sie bleiben aneinander gebunden durch die Macht der Gewohnheit und durch das unausrottbare Bedürfnis, einander etwas zu sein. Bolton in „Aschenglut“ läßt Holloway mitten in der Nacht zu sich rufen und kann nicht sagen, was er eigentlich von ihm will. „Bitte! Pause. Bitte! Pause. Bitte, Holloway!“ (A 92). Der antwortet nicht. Hat er doch Bolton vorher schon eine Beruhigungsspritze angeboten.

Eine gewisse Befriedigung und Selbstbestätigung in sinnvoller Arbeit zu finden, ist Q eben auch verwehrt. Bloßes Zweck-Erfüllen stellt ihn nicht zufrieden. Murphy mutmaßt sogar, daß es die Zwecke waren, die ihm die Mittel degradierten. Geldverdienen und Besitzerwerb sind für Becketts Q ohne jede Wichtigkeit. All seiner sozialen Funktionen¹³ beraubt, bemißt sich sein Wert für andere allein nach seiner menschlichen Substanz und danach, was er anderen bedeutet, nicht danach, was er für andere schafft (selbst wenn er das könnte), und wie er im Kollektiv funktioniert. Der Name Marx¹⁴ fällt im Gesamtwerk des Iren ein einziges Mal. Auf Becketts Ebene der Darstellung hat Marxismus keinen Ort mehr.

¹² Für die aus Männern und Frauen zusammengesetzten Gespanne wäre sogar diese Bezeichnung ein Euphemismus. Quidam ist kein richtiger Mann, folglich sind Frauen überzählig. Sie finden die ihnen unter diesen Umständen gemäße Form der Koexistenz als vielseitig verwendbares Betriebs- und Pflegepersonal. Winnie in „Glückliche Tage“, die sich „hinaufgesogen“ fühlt, bleibt bei ihrem Selbstbefreiungsversuch auf halbem Weg stecken und sinkt wieder zurück. Willie ist ihr keine Stütze. Er möchte seine Ruhe haben.

¹³ Bert Brecht, der „Warten auf Godot“ kurz vor seinem Tod las und davon beeindruckt war, beabsichtigte ein Gegenstück zu schreiben, in dem er die Figuren wieder in soziale Rollen zurückversetzen wollte.

¹⁴ Ein Mann, den Q für einen religiösen Fanatiker oder für einen dem Irrenhaus Entsprungenen hält, schimpft vom Dach eines Autos auf die Vorübergehenden ein. Nur Fetzen seiner Rede dringen zu Q, der nichts davon versteht: „Union . . ., Brüder . . ., Marx . . ., Kapital . . ., Beefsteak . . ., Liebe“ (aus der Erzählung „Das Ende“, T 88).

Die Summe aller weiter nicht differenzierten und noch nicht personifizierten Q's ergibt die andern, die Mans, die anonymen „sie“, den „ewigen Dritten“ (N 186), der stets an allem schuld ist. Die andern eben, die dies und das tun sollten, die dies und das von einem fordern, die Vorgesetzten, Behörden und nebelhaften Autoritäten, auf die sich die Verantwortung so leicht abwälzen läßt. „Sie“ sind es, die Estragon verprügeln und „sie“ sind es, denen der „Namenlose“ sich zu entwinden bemüht. Dem Druck, den „sie“ auf ihn ausüben, kann er nicht entgegenwirken, denn er hat nichts als sein Ich-Bewußtsein entgegenzusetzen. Sonst unterscheidet er sich nicht von „ihnen“.

Teils aus Schwäche, teils aus Mangel an Anreiz, teils unter dem Eindruck dessen, was „sie“ ihm beigebracht haben, teils, weil er es fertigbringt zu glauben, die Welt, die er nie angerührt hat, sei so unwandelbar und undurchdringlich, wie er sie sich denkt, bleibt Q nur der Rückzug in sich selbst. Die Trilogie („Molloy“, „Malone stirbt“, „Der Namenlose“) beschreibt einen solchen Rückwärtsgang. Der innere Monolog, den der „Namenlose“ – ohne Namen, weil er sich so weit entfernt hat, daß ihn niemand mehr anrufen kann – führt, ist keiner: der Sprecher spaltet sich und redet mit seinen Manifestationen und deren und seinen Echos. In-sich-Hineingehen, so demonstriert Beckett, sollte nicht mit In-sich-Gehen verwechselt werden. Die Ausrichtung des Ich, des Zentrums rationalen Bewußtseins, ausschließlich auf sich selbst weist den Weg zur Selbstfindung und -verwirklichung nicht. Im Gegenteil. Durch diese – gegenläufige – Wendung zu sich selbst hat sich Q von sich abgewendet. „Vielleicht war es das letzten Endes, was ich tat“ (N 73).

Auch den solipsistischen Strudel, dem sich Q ergeben hat, bis er seinen Namen verlor („Ohne Eigennamen kein Heil“, N 106), hat Beckett um etwas, um ein entscheidendes Etwas überdreht, totgedreht. Die letzten Worte des „Namenlosen“ am Ende eines überlangen, nur noch gehechelten Satzes lauten: „... ich werde weitermachen.“ In seiner Schwäche findet er die Kraft dazu. Damit wird die „umgekehrte Spirale“ (N 61), in die sich der Sprecher verwickelt fühlt, aufgefangen und in einen systematischen Erkundungsabstieg verwandelt. Auch ein Bohrer hat die Form einer Spirale. Das Fünkeln des Ich hat einen trichterförmigen Raum eingekreist und abgesteckt, einen dunklen Raum ausgeleuchtet, den es integrieren müßte. Q jedoch wußte weder Grund noch Anlaß, warum er derlei Strapazen auf sich nehmen sollte. Er hat den „Fortschritt“ von der tödlichen zur moralischen Langeweile bereits hinter sich. „Sie“ haben ihn zwar mit Einzelverboten und -geboten reichlich eingedeckt, ihn aber über das eigentliche Wesen der ganzen Ordnung nicht aufgeklärt. Für ihn, der sich in „skandalöser Weise verpuscht“ (N 180) wähnt, handelt es sich zunächst um eine Frage des Lichts und des Schattens, des Hellen und des Dunklen, des Mehr- oder Wenigerbewußtseins, was er mit „dem ethischen Yo-Yo“ (Mu 64) nicht in Verbindung zu bringen weiß. In dem Wertsystem, das er kennt, findet er selber keinen Platz, er hat keine Ahnung, was er warum tun soll. Wenn er dann, zusammen mit „ihnen“, „langsam, traurig, im Gänsemarsch, lange Schatten werfend“, vor den „Meister“ tritt, und der fragt: „Was habt

ihr aus eurem Material gemacht?“ – so wird die Antwort heißen: „Wir haben es hinter uns gelassen.“ Weder Q noch „sie“ wissen, „was der Meister hören möchte, als Antwort auf seine Frage“ (N 164).

Die Ungeborenen

„Nichts zu verlieren, sagte Celia. Also nichts zu gewinnen“ (Mu 132). Das könnten die Insassen von Becketts „Panoptikum lebender Leichen“ (M 295), die darauf verzichten sich zu suchen und zu „machen“, auch von sich behaupten. Sie alle, alte Kinder, junge Greise, weigern sich, ihr „Lebensurteil“ (N 149) zu unterschreiben und ziehen es vor, sich „mitten unter die Nichterschienenen“ (N 194) fallen zu lassen. „Ungeboren zur Welt gekommen, ohne zu leben dort verweilend, ohne Hoffnung auf Tod, Epizentrum der Freuden, der Leiden, der Ruhe . . . Der, außerhalb des Lebens, der man letztlich immer, dem langen vergebliehen Leben gemäß, gewesen ist“ (N 125).

Selbstverständlich ist hier nicht die natürliche Geburt gemeint. Bloßes Anwesend-Sein auf Erden ist in Becketts Sinn durchaus nicht mit Geboren-Sein identisch. Die foetale Belacqua-Position, die Q so gerne einnimmt, verrät ihren ganzen gefährlichen Doppelsinn: einerseits will sich Q nicht von seiner Mutter lösen, „auf deren Kosten“ er, wie Molloy sich ausdrückt, „dahinsiechte“ (M 41). Andererseits gewinnt der „Namenlose“ in seinem entmaterialisierten Exil die Überzeugung, daß er dort nie geboren werden wird, weil er sich „nicht konzipieren ließ“ (N 138). Biologische Geburt allein gilt sogar als erste Ursache eines irreparablen Todes. In dem Hörspiel „Alle, die da fallen“ ist von einem kleinen Mädchen die Rede, das an einer rätselvollen Krankheit „dahinstarb“. Was fehlte ihr? „Sie war niemals richtig geboren worden“ (AF 47).

Aus diesem Grund ist es unmöglich, Becketts „Leute“ nachträglich zu „taufen“ und als Zeugen für eine Haltung aufzurufen, für die sie gar nicht stehen können¹⁵. Man müßte ihnen erst einmal Geburtshelferdienste leisten, sie zur Welt bringen, ehe man sie taufen kann. Von dem amorphen Ex-Theologiestudenten Murphy heißt es ausdrücklich, daß er nicht getauft war (Mu 153).

Forciertes Negationsverfahren

Stimme ohne Meinung – Worte ohne Sinn; Tun ohne Objekt, bloße Beschäftigung – Leerlauf der Zeit; ungeformte „Breimenschen“ (N 180), die nur sich als Ziel ihrer kümmerlichen und verkümmernenden Gefühle kennen, geflohen, verloren hinter einer

¹⁵ Ruby Cohn nennt in ihrem stoffreichen Buch (Samuel Beckett, *The Comic Gamut*, New Brunswick, New Jersey 1962) einige Interpreten, die sich redlich bemühten, „Warten auf Godot“ zu taufen“ (vgl. den Abschnitt: A checklist of Beckett criticism).

Mauer aus totem Stoff, in dem und durch den sie nicht „geboren“ werden können; Opfer der Launen einer stets spürbar abwesend-anwesenden Autorität, vor der sie sich fürchten und die sie verabscheuen, weil sie glauben, von ihr nicht „gesehen“ zu werden, und die sie doch wenigstens als Zeugen der Anklage ihres Nicht-Gesehen-Werdens so bitter benötigen; Einsätze in einem Spiel, dessen Regeln ihnen unbekannt sind, an dem sie sich ihrer Trägheit zum Trotz sogar beteiligen würden, wenn sie nur Antwort auf die Frage fänden: „Wozu?“ Weil ihnen diese Antwort niemand gibt, werden sie „krepieren“ (W 183).

Läßt sich die Demonstration empörender Sinnlosigkeit noch weiter steigern? Kaum. Beckett hat – „auf der Suche nach dem was ich verloren habe wo ich nie gewesen bin“ (W 60) – die Sackgassen der ihm zugänglichen Erfahrung ausgesritten. Der Leser kann an diesen Expeditionen teilnehmen und selbst erfahren: sie führen – zu nichts. Becketts vorsätzlich forciertes Negationsverfahren („Ich werde zuerst sagen, was ich nicht bin, sie haben mir beigebracht, so zu verfahren . . .“ N 81), das seine Durchschlagskraft aus dem unbeugsamen Willen „weiterzumachen“ bezieht, treibt die Verneinung so weit, daß sie sich durch sich selbst aufhebt. Mit Hilfe seiner einmaligen Kollektion an „Beinahe-Menschen“, „Gerade-noch-Menschen“, „Gerade-genug-Menschen“ (N 59) und der Schilderung ihrer entsetzlich komischen Energieverschleuderung ist es ihm gelungen, eine nihilistische Absurdität in poetische Bilder zu bannen.

Die Dichtung des *Iren* enthält keine Vorschläge zur Verbesserung der Menschen und ihrer Welt. Beckett bekennt: „Ich konnte nicht die Antworten geben, die man erhofft hatte. Es gibt keine Patentlösungen.“¹⁶ Sein Thema heißt: „Da ist etwas, das nicht stimmt.“ Dieses Thema hat er in künstlerisch vollendeten Gebilden sichtbar gemacht. In dieser Kunst, die auf des Messers Schneide balancierend „das Nichts durchschritten hat und in einem neuen Raum einen neuen Anfang findet“¹⁷, nur die möglichen Gefahren zu sehen, ist verfehlt. Ebenso falsch ist es, darin, Unheil unkend, nur die kläglichen Reste einer ehemals als heil empfundenen Weltanschauung aufzuspüren und ihren Verlust zu beklagen. Geht es doch um einen Neuanfang. Wenn dabei Trümmer fallen, bedeutet das weder Rückschritt noch Einbuße: die Sicht wird klarer. Becketts Quidam, der sich in einer gänzlich abgeräumten Welt befindet, also eben nicht in der Welt, sondern in einem erdachten Bunker, fehlt jede reale Möglichkeit zu sein, sich zu entwickeln und zu verwandeln, irgend etwas zu tun und zu glauben – mit Becketts Vokabular ausgedrückt – geboren zu werden, um zu leben. Er leidet an einem akuten Mangel, an seelischer Unterernährung, an einem ungestillten, für ihn unstillbaren Bedürfnis. Die unterentwickelte Seelenlandschaft, die der Dichter beschreibt, war und ist noch nicht kultiviert und auch noch nicht (nicht: nicht mehr) christianisiert. Samuel Beckett hat Q die Diagnose gestellt. Die Therapie ist nicht seine Sache.

¹⁶ Beckett in *Spectaculum VI* (Frankfurt 1963) 319.

¹⁷ Ebd. 319.

Peter Abat

Krise der spanischen Universität

Seit einigen Jahren berichtet die internationale Presse häufig über Unruhen an spanischen Universitäten. Professoren seien zeitweise oder für immer ihres Lehrstuhls enthoben worden, Studenten hätten ihr Studium aufgeben müssen, und die zwei wichtigsten Universitäten des Landes, Madrid und Barcelona, seien zeitweise geschlossen worden. Man hörte auch Namen von Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens, die bei den Unruhen eine Rolle gespielt haben sollen.

Gewiß sind solche Unruhen an den Universitäten nicht auf Spanien beschränkt. Die geistige Krise der Gegenwart muß sich besonders in den Institutionen bemerkbar machen, in denen sich das intellektuelle Leben der Völker entfaltet. Diese Behauptung wird bestätigt, wenn man auf die Wirren und Konflikte hinweist, die an verschiedenen Universitäten in Deutschland, Italien und Frankreich ausbrachen, ganz zu schweigen von den Unruhen in den USA. In diesen Ländern besteht aber die Möglichkeit, sich über die Vorgänge hinreichend zu informieren, da die Presse frei und die öffentliche Meinung greifbar ist.

In Spanien ist es anders. Trotz der neuen Gesetzgebung, die die staatliche Vorzensur der Presse – eine Folge des Bürgerkriegs von 1939 – abgeschafft hat, herrscht noch keine echte Pressefreiheit. Ohne Zweifel hat sich die Lage gebessert, aber sie ist noch lange nicht ideal. Eine Umfrage der Schule für Journalismus der Universität Missouri (USA) über die Unabhängigkeit und Kritikfähigkeit der Presse in 25 europäischen Ländern gibt Spanien einen Koeffizienten von $-1,56$ (bei $+4$), zwischen Holland ($+3,25$) und Albanien ($-3,51$) als den beiden äußersten Punkten, ziemlich weit entfernt von der Bundesrepublik Deutschland ($+2,36$) und nahe der DDR ($-3,05$). Man kann der spanischen Presse schwerlich Glauben schenken, wenn sie die Unruhen an den Universitäten einfach auf marxistische Bewegungen zurückführt. In diesem Fall wären die Probleme der spanischen Universität rein politischer Natur. Dies trifft nicht zu, obschon es auch eine politische Unruhe gibt.

Geographischer Überblick

Spaniens Universitäten haben eine große Vergangenheit. Obwohl das Aufkommen des „studium generale“ mit einer bewegten Epoche des Kampfes gegen die arabische Invasion zusammenfiel, entstanden seit dem 13. Jahrhundert in regelmäßigen Abständen auf der ganzen spanischen Halbinsel Studienhäuser, die den Universitäten Euro-

pas ähnlich waren. Im 17. Jahrhundert besaß Spanien 32 Universitäten, deren größter Teil wieder unterging.

Heute, nach der letzten Reform am Ende des 19. Jahrhunderts, zählt Spanien 12 Universitätsbezirke, von denen jeder mehrere Provinzen umfaßt. Die Universitäten sind ungleich auf die einzelnen Bezirke verteilt und auch von unterschiedlicher Bedeutung. Während La Laguna auf den Kanarischen Inseln (gegründet 1701) und Murcia (1915) weder alle Fakultäten besitzen noch die Zahl von 1500 Studenten übersteigen, haben die Mammut-Universitäten Madrid (1508) 55 000 und Barcelona (1450) mehr als 21 000 Hörer. Es handelt sich hier um richtiggehende „Universitätsstädte“, die als eigene Stadtbezirke und auf Grund ihrer zentralen Lage selbst Millionenstädten ihr Gepräge geben. Zwischen diesen Extremen befinden sich Valencia (1500) und Sevilla (1502), Städte mit mehr als einer halben Million Einwohner, deren 7000 Studenten im Stadtbild wenig auffallen. Dasselbe trifft für Zaragoza (1474) mit seinen 6000 Studenten zu. Oxford, Tübingen oder Löwen mit ihrer typischen Atmosphäre einer kleinen Universitätsstadt entsprechen Valladolid (1250) mit 10 000 Studenten bei 172 000 Einwohnern, Salamanca (als älteste spanische Universität 1218 gegründet) mit 6000, Granada (1526) mit fast 8000, Santiago de Compostela (1506) mit fast 5000 und, in geringerem Maß, Oviedo (1578) mit 3500 Studenten. Insgesamt zählt Spanien etwa 126 000 Studenten. Wenn man die Studenten an den kirchlichen Universitäten und Hochschulen von Pamplona (1960), Madrid, Barcelona, Bilbao u. a. hinzurechnet, kommt man auf ungefähr 136 000 Universitätsstudenten.

Im Vergleich zu anderen westeuropäischen Ländern ist der Prozentsatz der Studierenden sehr niedrig. In Spanien besitzen nur 0,43 v. H. der Einwohner Universitätsbildung, im Vergleich zu 10 v. H. in Großbritannien oder 12 v. H. in Frankreich. Für diese offensichtliche Unterentwicklung gibt es Gründe: die große Anzahl von Analphabeten, die trotz der Anstrengungen des letzten Jahrzehnts noch 9,4 v. H. der Gesamtbevölkerung ausmachen, der geringe Prozentsatz von Abiturienten, der 3,1 v. H. nicht überschreitet, und die Vernachlässigung des Ausbaus der Bildungsmöglichkeiten auf dem Land. Einige Tatsachen: die baskischen Provinzen mit ihren Industrien und mehr als anderthalb Millionen Einwohnern haben keine staatliche Universität; dasselbe gilt für Extremadura, ein weiträumiges Gebiet mit einer ähnlichen Bevölkerungszahl, und für die Balearen mit ihren 500 000 Einwohnern. Málaga ist die einzige europäische Stadt mit über 300 000 Einwohnern ohne Universität. Die ungleiche geographische Verteilung der Universitäten ist eines der bildungspolitischen Probleme Spaniens. Sie begünstigt die Binnenwanderung und vergrößert die Kosten.

Stürmisches Wachstum

Zu allem hin hat in den letzten fünf Jahren die Zahl der Studenten rapid zugenommen. Überfüllung der Universitäten war die Folge. Es studierten:

1961–62:	81 614 Studenten	(0,28 v. H.)
1962–63:	87 608 Studenten	(0,3 v. H.)
1963–64:	102 216 Studenten	(0,34 v. H.)
1964–65:	112 541 Studenten	(0,36 v. H.)
1965–66:	125 771 Studenten	(0,4 v. H.)
1966–67:	ca. 135 000 Studenten	(0,43 v. H.)

Dieses Wachstum läuft der wirtschaftlichen und industriellen Entwicklung des Landes seit 1959/60 parallel. Es wird voraussichtlich die nächsten fünf Jahre weiter zunehmen und sich dann langsam stabilisieren. Nach Ansicht aller, die sich mit der jetzigen spanischen Universitäts-„Konjunktur“ befassen, war und ist man auf diesen Zuwachs nicht vorbereitet. Staat und Gesellschaft haben weder rechtzeitig die nötigen Räume und Hörsäle geschaffen noch die Universitätsgesetze der veränderten Situation angepaßt. Gesetze wie Gebäude sind veraltet. Nur wenige Universitäten konnten ihre Räume im erforderlichen Ausmaß erweitern. Die meisten müssen mit Gebäuden auskommen, die für die Zahl der Studenten nicht ausreichen, in ihrer pädagogischen Konzeption veraltet und meist mit zu wenig Forschungsgeräten ausgestattet sind. Noch problematischer ist aber die zentralistische, veraltete und rigoristische Gesetzgebung.

Das Problem der Universitätsgesetze

Das heute für die Universitätsverfassungen gültige Gesetz stammt vom 29. 7. 1943 und wurde für den Aufbau der Fakultäten und der Professuren 1965 erneuert. 1943 lebte Spanien in einer besonders unsicheren Situation. Kaum dem Bürgerkrieg entronnen, fand es sich mit einer unvollständigen Professorenschaft mitten im Weltkrieg und im Einflußbereich der totalitären Mächte. Die Universitätsgesetze trugen deshalb stark autoritäre, antidemokratische Züge. Die spanische Universität wurde hauptsächlich als Organ des Staates, nicht als Instrument zur Erreichung des Gemeinwohls betrachtet. Ihre Aufgabe war unter anderem der Dienst an den politischen Idealen der Falange.

Um dieses Programms willen hatte man ein weitreichendes Einspruchsrecht der Zentralregierung vorgesehen. Die Universitäten sind weithin den Unterrichtsministern unterstellt, die direkt vom Staatschef ernannt werden und außerordentliche Befugnisse haben. Sie ernennen die Rektoren und bestimmen deren Amtszeit, sie bestätigen die Ernennung der Dekane, sie berufen die „Generaldirektoren“ des Erziehungswesens und haben entscheidenden Einfluß auf die Zusammensetzung der Berufungsausschüsse. Sie stellen, mit einem Wort, die höchste Autorität im akademischen Bereich dar. Die Universitäten haben also keine autonome Leitung und können auch ihre Lehrpläne nicht selbst aufstellen. Die Regierung in Madrid hat in allem das letzte Wort, in wirtschaftlichen wie in wissenschaftlichen Fragen. Eine fortschreitende Entfremdung zwischen Gesellschaft und Universität war die Folge. Die wissenschaftliche Entwicklung

in den Nachkriegsjahren wurde von den spanischen Unterrichtsministern fast untätig beobachtet. Erst im Jahr 1965 versuchte man zögernd eine gewisse Umstrukturierung der Fakultäten.

Heute läßt sich nicht mehr länger übersehen, daß die Universitäten dringend erweitert und in ihren Institutionen auf den gegenwärtigen Stand gebracht werden müssen. Das Unterrichtsministerium berät zur Zeit einen neuen Gesetzentwurf. Die Planungen befinden sich bereits in einem fortgeschrittenen Stadium. Sie liegen in den Händen einer Gruppe, die in ihrer Konzeption weitgehend übereinstimmt. Zu ihren Mitgliedern zählt außer Unterrichtsminister Dr. Lora Tamayo (ehemaliger Professor der Universitäten von Madrid und Sevilla und berühmter Gelehrter) der Generaldirektor für Universitätsbildung, Dr. Hernández Díaz (ebenfalls von der Universität Sevilla), der Rektor der Madrider Universität und weitere Professoren für Rechtswissenschaft und Philosophie von den Universitäten Zaragoza, Granada, Madrid, Sevilla und Santiago de Compostela. Der Gesetzentwurf wurde bis zu seiner Bekanntgabe durch den Minister bei der Eröffnung des Studienjahres 1966/67 streng geheimgehalten. Danach sickerten neue Nachrichten durch, die ein ungünstiges Klima unter den Professoren schufen. Infolgedessen beschloß das Ministerium eine Umfrage bei allen ordentlichen Professoren. Diese Umfrage machte mehr den Eindruck einer Geste, die den Anschein von Demokratie erwecken sollte, denn als echte Befragung. Der Gesetzentwurf nämlich ist so gut wie ganz ausgearbeitet.

Nach seinen Bestimmungen sollen die Universitäten von der Regierung weitgehend unabhängig werden. Gestaltung der Studienpläne, Berufung der Professoren und Finanzierung fallen immer mehr in die Zuständigkeit der Universitäten selbst. Jede Universität soll von einem unabhängigen Senat regiert werden und ihre eigenen Autoritäten wählen können. Man scheint eine Höchstzahl von 10 000 Studenten für eine Universität anzustreben, eine Begrenzung, die vorläufig nur für Madrid und Barcelona von Bedeutung ist. Außerdem will man nach deutschem Vorbild den Privatdozenten einführen und für die Studienpläne nur einige allgemeine Richtlinien aufstellen, innerhalb derer jede Universität selbständig handeln kann. Es ist geplant, die Fakultäten einer Universität je nach den technischen und wirtschaftlichen Erfordernissen einer Region auf verschiedene Städte zu verteilen. Der Gesetzentwurf befaßt sich ferner mit dem Problem der Errichtung nichtstaatlicher Universitäten. Das ist eine schwierige Frage, weil das Ministerium zwar den Eindruck der Liberalisierung erwecken will, aber zugleich in Universitäten, die nicht von ihm selbst kontrolliert werden, das Aufkommen oppositioneller Gruppen fürchtet.

Von den befragten Professoren scheinen viele diesen fortschrittlichen Gesetzentwurf nicht gut aufgenommen zu haben. Sie begrüßen zwar alle Vorteile, die das Gesetz ihnen einräumt, sträuben sich aber gegen einen freien Wettbewerb und den Verlust der Privilegien, die sie heute fast ohne Einschränkung genießen. Ebenso widersetzen sie sich der Errichtung freier, nichtstaatlicher Universitäten aus Furcht, diese entwickelten ein Klassenbewußtsein und würden finanziell bevorzugt.

Wirtschaftliche Probleme

Die Entfremdung zwischen Universität und Gesellschaft in Spanien wurde bereits erwähnt; sie spiegelt sich in der wirtschaftlichen Lage der Universitäten. Sie leben fast ausschließlich von unzulänglichen staatlichen Mitteln. Im Studienjahr 1960/61 teilte die spanische Regierung dem Unterrichtsministerium 5618 Millionen Peseten zu, 1966 21 520 Millionen (= 1 450 000 DM), d. h. 8,57 beziehungsweise 12,75 v. H. des Gesamthaushalts. Höchstens 8 v. H. dieser Summe dürfte für die Hochschulen bestimmt sein. Das reicht bei weitem nicht aus, wenn man die Unterentwicklung des spanischen Schulwesens überhaupt, das Wachstum der letzten Jahre und die Notwendigkeit neuer wissenschaftlicher Institute betrachtet.

Das Ministerium ist finanziell nicht in der Lage, Professoren und Dozenten ausreichend zu bezahlen. Solche Probleme herrschen zwar auch in anderen europäischen Ländern und haben eine Abwanderung von Wissenschaftlern in die USA zur Folge. In Spanien sind weniger die ordentlichen Professoren betroffen als die Dozenten und Assistenten. Ihre Gehälter liegen meist unter dem Lohn eines Facharbeiters. Die ordentlichen Professoren sind besser gestellt. Nur wenige brauchen die zusätzlichen Vergütungen des Ministeriums für eine hauptberufliche Tätigkeit anzunehmen. Die meisten verwenden nur einen Teil ihrer Arbeitszeit auf ihre Professur. Das gilt besonders für die Professoren der Medizin. Sie können nicht nur ihre Privatpraxis ausüben, sondern auch Universitätseinrichtungen und universitätseigenes Material für private Zwecke benutzen. Oft bekleiden sie wichtige Posten in der Krankenversicherung und in medizinischen Abteilungen der Privatindustrie. Deshalb müssen in einigen spanischen Fakultäten Studenten höherer Semester meist unentgeltlich Vorlesungen halten. Dies alles weckt Unbehagen. Die Studenten fühlen sich als namenlose Masse. Kontakt mit den Professoren ist fast unmöglich. Oft fehlen die Mittel für die praktischen Übungen.

Studieren ist in Spanien sehr teuer. Deshalb stammen die meisten Studenten aus den oberen Schichten des Volkes, nämlich 82 v. H. aus dem wohlhabenden Bürgertum. 11 v. H. stammen aus den unteren sozialen Schichten, 6 v. H. aus den untersten. Die vom Arbeits-, Erziehungs- und Wirtschaftsministerium bewilligten Stipendien und Studienbeihilfen wurden zwar von 1961 bis 1966 vervierfacht. Sie nahmen von 532 Millionen Peseten 1961/62 auf 2017 Millionen Peseten 1965/66 zu. Da jedoch nur ein kleiner Teil für die Universitätsstudenten bestimmt war, blieb die wirtschaftliche Situation eine entscheidende Barriere für den Zugang zu den höheren Studien. Viele Begabungen gehen verloren, während Söhne reicher Familien unabhängig von ihrer Begabung und beliebig lang studieren können. Die soziale Ungerechtigkeit liegt zutage.

Der spanische Universitätsstudent

Die meisten Abiturienten entstammen einem wohlhabenden Milieu. Sie haben von den Nöten und Sorgen ihrer Altersgenossen kaum Ahnung. Körperlich voll entwickelt (im Durchschnitt 16,5 Jahre), fehlt ihnen die geistige und charakterliche Reife für ein

akademisches Studium. Die Allgemeinbildung ist schwach, der kritische Sinn persönlicher Urteilsbildung unentwickelt. Meist bleibt es im Studium beim Auswendiglernen. Da die Berufswahl häufig von familiären, wirtschaftlichen oder sozialen Motiven entscheidend bestimmt wird, ist sie nicht frei genug. Die Studenten leiden unter einem Gefühl der Unsicherheit, das sie anfällig macht für Ideologien, zumal sie, während ihrer Gymnasialzeit paternalistisch dirigiert, in einer Art von „kollektivem Infantilismus“ leben. Die Folgen einer Verlängerung der Gymnasialzeit um zwei Jahre sind schwer abzusehen. Auf die Studenten und ihre Berufsauffassung würde es sich wahrscheinlich nur günstig auswirken. Eine mittelmäßige studentische Leistung wird zur Zeit erst nach zwei Jahren überschritten. Dann taucht schon bald die Angst der Stellensuche auf. Eine Stelle zu finden, ist bei der wirtschaftlich-sozialen Situation vor allem für Mediziner, Juristen und Naturwissenschaftler ein Problem.

Die Ferien bringen weitere Schwierigkeiten; sie sind schlecht auf das Schuljahr verteilt. Einzelne freie Tage zur Entspannung und für ein persönliches Studium während des Schuljahrs fehlen. Sommerferien von fast vier Monaten sind zu lang und verleiden ganz oder teilweise das Interesse am Studium. Die meisten Studenten können mit den Ferien nichts anfangen. Eine vormilitärische Ausbildung zu Unteroffizieren während zweier Sommerferien ermöglicht den Militärdienst abzuleisten, ohne den Studiengang zu unterbrechen. Nicht alle nehmen an diesen Übungen teil. Wer aber teilnimmt, hat sich der Möglichkeit begeben, mit der Arbeitsbevölkerung während seiner Militärzeit in Kontakt zu kommen. Als Folge davon bildet sich in der spanischen Gesellschaft wieder eine neue, „bessere“ Schicht.

Nur wenige Studenten beteiligen sich in den Sommerferien an Arbeitseinsätzen im „Studentischen Arbeitsdienst“ (Servicio Universitario del Trabajo: SUT) oder an der vom Unterrichtsministerium organisierten Kampagne gegen Analphabetentum. Den spanischen Durchschnittsstudenten lockt auch kein Aufenthalt im Ausland zur Erlernung fremder Sprachen. Da die höheren Schulen nur mangelhaft auf Fremdsprachen ausgerichtet sind, kann sich nur eine Minderheit spanischer Abiturienten korrekt französisch oder englisch ausdrücken. Zwar läßt die europäische Randlage Spaniens die Kenntnis fremder Sprachen weniger notwendig erscheinen. Doch bahnt sich in letzter Zeit durch den zunehmenden Fremdenverkehr ein Wandel an. Das Interesse an Sprachen und Sprachenstudium im Ausland wächst.

Universität und Politik

Wie in der ganzen Welt galt auch in Spanien die Universität im traditionellen Sinn als eine Institution für persönliche Bildung und gesellschaftliche Ideen zum Wohl des Landes. In der Tat trug die Universität einen wesentlichen Anteil an der Formung derer, die das politische Leben Spaniens während der letzten 30 Jahre gestalteten. Ihr entstammt die Falange; aus den Universitätsstudenten berief General Franco Offiziere,

die, schnell ausgebildet, im Bürgerkrieg eine entscheidende Rolle spielten. Bis heute setzt sich das Kabinett weithin aus Akademikern zusammen. Dennoch hat nach dreißigjähriger Regierungszeit die Gruppe der Militärs immer noch Bedenken gegen die „Intellektuellen“.

Man hat in all den Jahren den großen Fehler begangen, die Universität zu politisieren, ohne die Studenten politisch zu bilden. Die Politisierung der Universität ist offensichtlich. Sie hat den politischen Idealen des Staates zu dienen (Präambel des Gesetzes vom 29. 7. 1943) und muß sich den politischen Prinzipien der Regierung unterwerfen. Die Professoren mußten ihre Treue zum Staat in einem Schreiben an das Generalsekretariat der Partei bekunden (Art. 58). Die Rektoren mußten sogar als aktive Mitglieder der „Falange Española Traditionalista“ angehören.

Nach dem Muster der Studentenbewegung, die kurz vor dem Bürgerkrieg in der Falange entstanden war, wurde für die Studenten die „Spanische Universitätsgewerkschaft“ (SEU) gegründet. Die SEU war die einzige legale studentische Organisation; ihr anzugehören war Pflicht; jeder hatte sich zu ihren politischen Grundsätzen zu bekennen. Dabei konnten die Studenten selbst nur die Vertreter der einzelnen Studienjahre wählen. Alle anderen Funktionäre wurden vom Parteiministerium ernannt. Auf die Besetzung der politisch wichtigen Posten – wozu auch die Vertretung in den spanischen Cortes gehörte – hatten also die Studenten selbst keinen Einfluß.

Bis zum Jahr 1960 arbeitete die SEU reibungslos und mehr oder weniger erfolgreich. Man bemühte sich um Bildungsförderung, um wirtschaftliche Hilfe, Mensen, Stipendien, sommerliche Arbeitseinsätze und studentische Reisebüros. Abgesehen von diesen Tätigkeiten wurde die SEU nicht sonderlich geschätzt, da die Studenten ihr angehören mußten, obwohl sie keine akademische Freiheit zuließ.

Die Organisation stieß auf ernsthafte Schwierigkeiten, als sich 1959/1960 in Politik und Wirtschaft Liberalisierungstendenzen bemerkbar machten. Dabei kam es an verschiedenen Universitäten zu Auseinandersetzungen. Man forderte die Abschaffung der SEU, die Gründung unabhängiger Studentenvereinigungen und überhaupt Versammlungs- und Vereinsfreiheit. Die wichtigsten Versuche in dieser Richtung waren 1961 die Gründung der Freien Studentenvereinigung (Federación Libre de Estudiantes: FUDE) und der Union Demokratischer Studenten (Unión de Estudiantes Democráticos: UED). Die FUDE wurde von Anfang an von marxistischen und Castro-hörigen Minderheiten kontrolliert und von illegalen Parteien finanziert. Die UED fand die Unterstützung der christlichen Demokratie, deren Zeitschrift „Cuadernos para el Diálogo“ ein gewisses Ansehen in Universitätskreisen gewonnen hat.

Trotzdem kann man von einem entscheidenden Einfluß dieser politischen Gruppen nicht sprechen; dafür steht der spanische Student der Politik zu apathisch, um nicht zu sagen allergisch gegenüber. Statistiken und Meinungsumfragen, die an verschiedenen Universitäten veranstaltet wurden, bestätigen übereinstimmend politisches Desinteresse. Dieses ist ohne Zweifel von der sozialen Herkunft der meisten Studenten mitbedingt. Keine 10 v. H. kennen alle Minister der gegenwärtigen Regierung. Die

Mehrheit ist von der Geschichte und von der Gesellschaft her zu wenig vorbereitet, als daß sie bei der allgemeinen Apathie des Volkes politische Fragen selbständig beurteilen und bewerten könnte. Für ein politisches Engagement fände man an einer Universität allenfalls ein paar Dutzend Studenten bereit. Gewisses politisches Interesse findet man in den juristischen und philosophischen Fakultäten. Auf ausgesprochenes politisches Interesse stößt man naturgemäß in den Politik- und Wirtschaftswissenschaften. Bei dem Referendum für ein neues Grundgesetz des Staates im Dezember 1966 hatten nur wenige Studenten den Gesetzentwurf gelesen, noch weniger hatten sich ein Urteil gebildet.

Wenn die Regierung aus diesem Grund an den Universitäten Beeinflussungsversuche und Opposition fürchtet, mag sie recht haben. Sie täte aber besser, wenn sie ihr eigenes Schuldkonto bedächte, nachdem sie lange Jahre hindurch keine überparteiliche politische Bildung zuließ. Die jüngsten politischen Unruhen sind also nur zu einem geringen Teil durch Druck einer Minderheit auf eine ungeformte Masse verursacht. Sie wurzeln in der mangelhaften Ausbildung der Studenten und in den dargelegten Umständen, die sich in den letzten fünf Jahren eher verschärften.

Mit Beginn des Studienjahrs 1961/62 wurde der Prestigeverlust der Studentengewerkschaft besonders deutlich. Zeichen einer beginnenden Auflehnung der Studenten gegen die staatlich verordnete Linie vermehrten sich. 1962 gab es erstmals in Spanien Arbeiterstreiks mit ausschließlich politischen Zielen. Sie richteten sich in erster Linie gegen die staatlichen Gewerkschaften, deren Mängel denen der SEU glichen. Die Regierung ergriff anfangs harte Maßnahmen, mußte aber schließlich zurückweichen und der gewählten Vertretung Rechte einräumen. Für die Studenten war dies der Zeitpunkt, auch ihre Forderungen anzumelden und gegen das staatliche Gewerkschaftssystem zu protestieren. Bei diesem Anlaß spielte die kommunistische Minderheit eine große Rolle, die hier offensichtlich den Anweisungen der Exilpartei folgte.

Im Studienjahr 1964/65 nahmen die Zwischenfälle vor allem an der Universität von Madrid an Heftigkeit zu. Im Frühjahr 1965 leiteten einige Professoren in der Universitätsstadt eine pazifistische Kundgebung, die von der Polizei gewaltsam aufgelöst wurde. Das Unterrichtsministerium reagierte scharf: man entthob einige Professoren zeitweise oder dauernd ihres Lehrstuhls und belegte eine Anzahl von Studenten mit akademischen Strafen. Einige Fakultäten wurden geschlossen. Diese Maßnahmen verschärften nur die Atmosphäre und weiteten die Unruhen auf andere Universitäten, besonders auf Barcelona, aus. Dort waren Oppositionsgruppen mit teilweise marxistischer Tendenz am Werk.

Schließlich gab die Regierung nach. Mit einer Verordnung vom 2. 4. 1965 wurden an jeder Universität Studentenvereinigungen (*Asociaciones profesionales de Estudiantes: APE*) gegründet, die zwar obligatorisch blieben, aber eine echte Vertretung auf allen Ebenen zuließen. Als zentrales Organ der Einigung und Koordinierung wurde ein „Nationales Kommissariat“ geschaffen, dessen Leiter weiterhin „auf Vorschlag des Minister-Generalsekretärs der Bewegung“ ernannt wird. Alle APE sollen dann die

SEU bilden. Diese Lösung konnte nicht zufriedenstellen, weil sie noch keine wirkliche Demokratisierung bedeutet. Es kommt hinzu, daß man die Studentenvereinigungen, wohl um sie leichter im Auge behalten zu können, auf die einzelnen Fakultäten beschränkte. Von allen Studenten wurde wiederum ein allgemeines politisches Bekenntnis verlangt (Art. 7). Es schloß die Verpflichtung zur Gewerkschaft und ihren politischen Idealen ein. Die wirtschaftlichen Mittel blieben weiterhin unter Kontrolle des Kommissariats.

Die Spannungen waren dadurch nicht behoben. Bald begannen die Auseinandersetzungen von neuem. Die Regierung versuchte es noch mit weiteren Konzessionen, ohne jedoch auf das Kommissariat für die SEU und auf eine übertriebene Kontrolle durch die akademischen Autoritäten bei Versammlungen und anderen Initiativen der Studenten zu verzichten. Im Mai 1966 kam es zu der berühmt gewordenen Affäre der Kapuzinerpatres in Barcelona-Sarriá. Sie stellten ihre Aula für eine unerlaubte Studentenversammlung zur Verfügung, bei der sich eine freie Studentenvereinigung konstituierte. Die darauffolgende Kundgebung von hundert Priestern in Barcelona als Protest gegen die Methoden der Polizei gab dem Vorfall eine Bedeutung für ganz Spanien, provozierte entgegengesetzte Meinungen und verschärfte die bereits vorhandene Trennung im spanischen Katholizismus.

Das Studienjahr 1966/67 begann in scheinbarer Ruhe. Die Unruhen lebten wieder auf, als der Vorsitzende der Studentenvereinigungen Barcelona und andere Städte besuchte, um mit den inzwischen entstandenen unabhängigen Studentengruppen zu sprechen. In Madrid erreichte die Spannung Ende Januar 1967 einen neuen Höhepunkt. In Verbindung mit den Streiks der Arbeiter kam es zu ernststen Zwischenfällen und zu Zusammenstößen mit der Polizei, was die zeitweise Schließung der Universität zur Folge hatte. Auf einer Versammlung in Valencia wollten die illegalen Vereinigungen ihre Aktivität koordinieren. Die Polizei löste die Versammlung auf. Über die Beteiligten wurden akademische Strafen verhängt.

Das religiöse Problem

Die Probleme der spanischen Universität, wie sie gerade in solchen Unruhen zum Ausdruck kommen, sind mit der religiösen Situation der spanischen Gesellschaft eng verknüpft. Die Studenten kommen zu fast 40 v. H. aus Kollegien, die von katholischen Orden und Kongregationen geleitet werden. Sie besitzen einen Fundus an Religiosität, der sehr gefühlsbetont, aber nicht hinreichend gereift, im Abiturientenalter eher noch pubeszent ist. Mit dem rapiden Wachstum des profanen Wissens müßte auch der Glaube kritisch erworben werden. Das gelingt vielen. Viele werden aber auch dem Religiösen entfremdet.

In den letzten Jahren ist an den Universitäten ein wissenschaftlicher Atheismus aufgekommen, der auf seinen Unglauben stolz ist und ihn ohne Hemmung bekennt. Diese Atheisten, an Zahl wenig, aber aktiv und missionarisch, finden ein gutes Echo in einer Atmosphäre des Antiklerikalismus unter den Intellektuellen. Dies ist jedoch mehr eine gesellschaftliche Erscheinung als ein religiöses Problem. Sie wurde durch die enge Verbindung von Kirche und Staat hervorgerufen, die in Franco-Spanien besteht. Auch Religionsunterricht als Pflichtfach an den Universitäten nährt Antiklerikalismus, zumal diese Lehrstühle lange Zeit hindurch Professoren ohne wissenschaftliches Niveau anvertraut waren.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen positiven Einfluß auf die Studentenschaft ausgeübt. Obwohl die Haltung der spanischen Hierarchie auf dem Konzil von der Mehrzahl der Studenten nicht immer gebilligt wurde, lernten diese zum ersten Mal, daß die Katholische Kirche und die Lebensform des Katholizismus in Spanien nicht identisch sind.

Die katholischen Universitätsorganisationen haben in den letzten Jahren an Einfluß verloren, weil sie zu wenig Verständigungsbereitschaft zeigten. Die Katholische Aktion an der Universität (JEC) und die marianischen Kongregationen (FECUM) suchen neue Wege, finden aber keine geeignete Form für modernes Laienapostolat. Dasselbe gilt vom OPUS DEI, obgleich es dieser einflußreichen Institution gelungen ist, 1960 in Navarra eine freie Universität zu gründen, deren akademisches Niveau insgesamt höher liegt als das der staatlichen Universitäten. Das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit wurde in akademischen Kreisen gut aufgenommen, obgleich an der Universität ein Problem religiöser Intoleranz nicht existierte. Angehörige nichtkatholischer Konfessionen waren immer vom (katholischen) Religionsunterricht befreit. Man hat aber die engen Interpretationen einiger spanischer Bischöfe in ihren nachkonziliaren Äußerungen kritisiert, und die Beschränkung der Religionsfreiheit im Religionsfreiheitsgesetz entschieden abgelehnt.

Die Krise der spanischen Universität, die im Grund genommen die Krise der spanischen Gesellschaft widerspiegelt, kann nur durch eine umfassende Strukturreform überwunden werden. Der Prozeß der Liberalisierung, der mit der Reform der Verfassung zaghaft eingeleitet wurde, bietet gute Ansätze und läßt auf Maßnahmen hoffen, die das Problem an der Wurzel anpacken. Wenn sie nicht gelingen, werden die Unruhen fortauern und auswachsen. Sie werden auf die Dauer dem Wohl des Landes schweren Schaden zufügen. Die jetzige Generation der spanischen Studenten ist aber wach geworden.

UMSCHAU

Christen, Kommunisten, Naturwissenschaften

Die Tagungen der Paulus-Gesellschaft¹ geben zu denken. Die Gründung der Gesellschaft war dem Wunsch katholischer Naturwissenschaftler und Ärzte entsprungen, mit ihren Theologen ins Gespräch zu kommen. Aber von Anfang an zeigten sich die Schwierigkeiten, die in den verschiedenen Denkhaltungen der Naturwissenschaftler und der Theologen begründet sind, und die Naturwissenschaftler kamen schließlich anscheinend zu der Meinung, daß sie mit dem dialektischen Materialismus, dieser „naturwissenschaftlichen Weltanschauung“, vielleicht besser ins Gespräch kommen könnten als mit ihren Theologen. Die Naturwissenschaftler wußten wohl nicht, daß das Kriegsbeil zwischen dem Diamat und der modernen Naturwissenschaft, Biologie, Physik und Kybernetik, erst seit kurzer Zeit und nicht besonders tief begraben ist² und daß ein „Fall Einstein“ oder ein „Fall Heisenberg“ dem Diamat vielleicht nur darum erspart blieb, weil diese Forscher sich in der kritischen Zeit außerhalb des kommunistischen Machtbereichs befanden³. Aber schon auf der Tagung in Salzburg 1965 wurden die Naturwissenschaftler desillusioniert; in einem Pressebericht heißt es:

„Im Verlauf des Kongresses zeigte sich dann freilich, daß die Forderung der Naturwissenschaftler nach axiomatisch strenger Begrifflichkeit und Methodik von Theologen und Marxisten schon deshalb nicht erfüllt werden konnte, weil beide nicht auf reine, wissenschaftliche Theorie, sondern auf Veränderung zielen, die Christen auf die des Menschen, die Marxisten auf die der Gesell-

schaft. Wo es sich aber um Veränderung, also um praktisches Verhalten handelt, werden nicht nur wissenschaftliche Erkenntnisse – die im Grunde nie abschließbar sind –, sondern immer auch Glaube, Überzeugung und sittliche Entscheidung eine Rolle spielen. Es bildete sich daher ganz natürlich zwischen Theologen und Marxisten den Naturwissenschaftlern gegenüber eine, wie scherzhaft gesagt wurde, ‚unheilige Allianz‘. Und man konnte den Stoßseufzer von Prof. Schaefer [Physiologe] verstehen, daß auch die Sprache der Marxisten nicht naturwissenschaftlich, sondern philosophisch-dogmatisch sei und daß der Naturwissenschaftler in ihr die gleichen Schwierigkeiten und Dunkelheiten finde wie in der christlichen Theologie.“ (Süddeutsche Zeitung, 4.5. 1965).

Waren schon in Salzburg die Naturwissenschaftler mit ihren Anliegen an die Seite gedrängt durch die Diskussionen zwischen Marxisten und Theologen, so trat dies in Marienbad noch deutlicher hervor. Ein Tagungsbericht beanstandet: „Der Bericht zur Marienbader Tagung wäre unvollständig, würde hier nicht zum Schluß noch auf einen Tatbestand verwiesen, der sich im Verlauf der Tagung für den Dialog als außerordentlich hemmend erwies und den der Heidelberger Physiologe Professor Hans Schaefer in seinem Schlußwort mit dem Mangel einer verbindlichen Terminologie auf seiten der christlichen Teilnehmer charakterisierte. Referate wie die des Münchener Neurologen Matussek oder des Frankfurter Soziologen Iring Fetscher u. a. mußten die Hauptpartner des Dialogs herausfordern, nicht nur deshalb, weil ihre aufgrund genauer wissenschaftlicher Analysen erbrachten Ergebnisse den auch hier eingezogenen Tagungs-Optimismus zu zerstören drohten, sondern weil die von den Dialogisten gewählte Gesprächsbasis, die ganz philosophisch-speku-

¹ Vgl. diese Zschr. 180 (1967) 48–54.

² Vgl. diese Zschr. 167 (1960) 171–180.

³ Vgl. S. Müller-Markus, Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre I, II (Dordrecht 1960, 1966).

lativer Art war, den Dialog mit der Welt der Technik, der Naturwissenschaft oder moderner Gesellschaftswissenschaft praktisch verunmöglichte.“ (Orientierung, 31. 5. 1967).

Die Theologen merkten wohl auch, daß sie sich in einen Dialog eingelassen hatten, der an der Welt von heute vorbeizuführen drohte. Jedenfalls konnte man lesen: „In einem Diskussionsbeitrag von J. B. Metz [katholischer Dogmatiker] wurde die Frage gestellt, inwieweit der hier geführte Dialog zwischen Christen und Marxisten noch repräsentativ sein könne für die Welt und die Zeit, in der wir leben, denn zwischen Christen und Marxisten werden noch echte Fragen im Blick auf Religion, christlichen Glauben und Kirche gestellt. Daneben aber breitet sich in der ganzen Welt ein sich völlig selbst genügender und abschließender Positivismus aus, der solche Fragen überhaupt nicht mehr als Fragen wahrzunehmen vermag. Und Hromadka [evangelischer Theologe, Prag] meint in seinem Schlußvotum, Christen und Marxisten stünden in ihrem Engagiertsein in einer großen Gemeinsamkeit gegenüber all denen, die nur noch Skeptiker und Zuschauer sind, die sich für nichts entscheiden und engagieren.“ (Rheinischer Merkur, 12. 5. 1967).

Sollte das eine Rechtfertigung und Selbstberuhigung der Theologen bedeuten angesichts der Tatsache, daß sie mit den atheistischen Parteiphilosophen leichter ins Gespräch kamen als mit den christlichen Naturwissenschaftlern? Übt das „Engagement“ der Kommunisten eine solche Faszination auf die Theologen aus? Der Schreiber dieser Zeilen sah sich durch die Sätze von Hromadka an eine bittere Erfahrung von 1933 erinnert. Er gehörte damals gerade keiner Jugendorganisation an, nachdem er kurz zuvor aus einer Ministranten-Gruppe ausgeschieden war. Ein solcher „Individualismus“ mißfiel einem katholischen Jugendführer, und er erklärte: „Das geht nicht länger so weiter, daß du unorganisiert herumläufst! Ob du zur katholischen Jugend gehst oder zur Hitlerjugend, ist egal; aber organisiert mußt du werden!“ Der so Zurechtgewiesene trat dann einer katholischen Jugendorganisation bei (nicht der, in

welcher jener Jugendführer tätig war), aber er war damals wie noch heute der Auffassung, daß es besser sei, „unorganisiert herumzulaufen“, als sich von der Hitlerjugend organisieren zu lassen. War es nicht dieser Anti-Individualismus und Anti-Liberalismus, der damals viele Gutgesinnte in dem Nationalsozialismus einen Bundesgenossen sehen ließ, dessen weniger erfreuliche Seiten man in Kauf nehmen müsse? Und ist es nicht der gleiche Anti-Individualismus und Anti-Liberalismus, der Hromadka den Trennungsstrich ziehen ließ zwischen den positivistischen Skeptikern auf der einen und den „engagierten“ Christen und Kommunisten auf der anderen Seite?

Ist ein selbstgerechter engagierter Kommunist wirklich besser als ein selbstgenügsamer positivistischer Skeptiker? Der Engagierte ist bereit, seinen Kopf hinzuhalten; aber er ist eben darum auch allzu bereit, den Kopf des anderen zu fordern, wenn es ihm nötig erscheint. Das Furchtbare ist ja, daß auch die Inquisitoren und Ketzerverbrenner wirklich engagiert waren. Das Konzil hat sich mit Mühe das Bekenntnis zur Religionsfreiheit abgerungen; da sollten wir nicht den Eindruck erwecken, als ob der Christ mehr Sympathie habe mit engagiertem Totalitarismus als mit toleranter Skepsis.

Im Gespräch mit den Naturwissenschaftlern der Paulus-Gesellschaft hatten sich die Theologen mit Wahrheiten konfrontiert gesehen, die nach einem Wort von C. F. v. Weizsäcker „keine Martyrer brauchen, um sich durchzusetzen“. Allerdings: Die Naturwissenschaften können immer nur „an der Oberfläche der Wirklichkeit kratzen“; gerade die „positivistische“ moderne Physik weiß klarer als je zuvor, daß sie sich auf Formeln und Phänomene beschränken muß und über Wesen und Sinn der Welt nichts Positives aussagen kann. Die Frage nach dem Wesen und Sinn kann niemand der Philosophie und Theologie abnehmen; sollte das Wort Gottes nicht die Kraft haben, sich auch vor der durch die Naturwissenschaft geprägten Welt von heute glaubwürdig zu bezeugen?

Wolfgang Büchel SJ

Der Kirchentag in Hannover

Der 13. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hannover (21.–25. 6.) stand seit den Tagen der Vorbereitung im Zeichen der Auseinandersetzungen um Bibel und Bekenntnis. Sie nahmen in den letzten Jahren immer schärfere Formen an und sind inzwischen zum wohl schwerstwiegenden Problem des deutschen Protestantismus geworden. In der Entstehungsgeschichte dieser Auseinandersetzungen spielten die Kirchentage selbst eine nicht unwesentliche Rolle. So hatte der letzte Kirchentag in Köln (1965) mit seinem Versuch, den Fragen der modernen, säkularen Welt mehr Raum zu geben, zahlreiche kritische Stimmen auf den Plan gerufen. Vor allem Dorothee Sölles provozierende These von der „Kirche außerhalb der Kirche“ ließ viele fragen, ob hier nicht der Kirchentag die vom Evangelium gesetzten Grenzen überschritten habe¹.

Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, in der sich im Frühjahr 1966 der Widerspruch gegen die angeblichen „neurationalistischen Irrlehren“ der modernen Theologie organisierte, beobachtete die Pläne für den Hannoverschen Kirchentag mit Unbehagen. Als auf der Rednerliste Namen wie Ernst Käsemann (Tübingen), Willi Marxsen (Münster) und Heinz Zahrnt (Hamburg) auftauchten, wurden Argwohn und Unbehagen zum förmlichen Protest: In ihren Aussagen über so zentrale christliche Wahrheiten wie die Gottheit Christi oder seine Auferstehung stehe die Lehre dieser Theologen im Gegensatz zu Schrift und Bekenntnis. Solche Referenten könnten auf einem Kirchentag nur Verwirrung stiften. Man verlangte kategorisch, sie müßten durch „positive“ Theologen ersetzt werden.

Der Kirchentag konnte den Forderungen schwerlich stattgeben, da er sich als „Forum“ und „Selbstdarstellung“ des deutschen Protestantismus versteht. Zwar verzichtete die

Bekenntnisbewegung auf die anfänglich angedrohte Gegenveranstaltung; doch blieb sie bei ihrer Absage und forderte ihre Anhänger auf, dem Kirchentag fernzubleiben. Professor Walter Künneth (Erlangen), ihr führender Theologe, lehnte die Einladung zur Teilnahme an der Diskussion ab. Bei einer Podiumsdiskussion mit sechs oder sieben Teilnehmern, so erklärte er im „Rheinischen Merkur“, werde kein Raum geboten, „die eigene Position in Auseinandersetzung mit den anderen Meinungen unmißverständlich darzulegen“.

Die Kirchentagslosung „Der Friede ist unter uns“ gewann unter diesen Vorzeichen eine eminent innerkirchliche Bedeutung. Konnte man in Hannover über den Differenzen zur Einheit finden? Oder würde die „tiefe theologische Krise“, von der ein so ernsthafter Theologe wie Künneth wenige Tage zuvor sprach, nun endgültig ausbrechen und die „innere Spaltung“ auch zur äußeren führen? Und was sollte geschehen, wenn der Aufruf zum Boykott Gehör fände und die Redner halb leere Säle vor sich sähen?

Gewiß hatte man sich ein weiteres Ziel gesteckt als nur die Klärung theologischer und innerkirchlicher Probleme. Die Themen und Referate der Arbeitsgruppe „Politik“, die Vorlesungsreihe über den Frieden und nicht zuletzt der bedeutende Vortrag Friedrich von Weizsäckers „Frieden und Wahrheit“ hatten Gewicht genug, um die Weltverantwortung des Kirchentags überzeugend darzutun. Doch war dem Einsichtigen klar, daß man hier die Hoffnungen nicht zu hoch ansetzen durfte. Resolutionen oder Aufrufe widersprechen dem Wesen des Kirchentags. Überdies sind sich die evangelischen Christen in ihren politischen Positionen ebensowenig einig wie die katholischen. In den Referaten und Diskussionen konnte man ungefähr alle politischen Auffassungen hören, die heute in der Bundesrepublik vertreten werden, mit Ausnahme der mehr rechts stehenden Gruppen und im ganzen mit einer merklichen Verschiebung nach links. Der Kirchentag hatte hier die Chance, Informationen zu vermitteln, die verschiede-

¹ Die Dokumente des Kölner Kirchentags sind gesammelt in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 1965. Dokumente. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verl. 1965. 957 S. Lw. 28,80.

nen Gruppen miteinander ins Gespräch zu bringen und so die Voraussetzungen für eine kritische Urteilsbildung zu schaffen. Wieweit ihm dies gelungen ist, läßt sich schwer beurteilen.

Im Mittelpunkt stand die Arbeitsgruppe „Bibel und Gemeinde“. Unter dem Generalthema „Die Gegenwart Christi“ sprachen E. Käsemann über „Die Gegenwart des Gekreuzigten“, Hans-Georg Geyer (Wuppertal) über „Die Auferstehung Christi“ und Eduard Schweizer (Zürich) über „Die Kirche“. W. Marxsen nahm zweimal an den Podiumsgesprächen der Nachmittage teil. Diese Arbeitsgruppe hatte immer die meisten Besucher. Bei Käsemanns Referat war die Halle mit mehr als 7000 Teilnehmern überfüllt. Der Boykottaufruf der Bekenntnisbewegung hatte offensichtlich das Gegenteil erreicht. Ohne diesen Protest wäre die Beteiligung sicher geringer gewesen: Hannover hatte mit 17 000 Dauerteilnehmern 4000 mehr als der Kirchentag in Köln.

Die Theologen der Bekenntnisbewegung waren nicht gekommen. So wurden ihre außerordentlich ernst zu nehmenden Anliegen nicht qualifiziert genug vertreten, und nicht alle Fragen wurden so scharf und herausfordernd formuliert, wie man es sich um der Klarheit der Diskussion willen gewünscht hätte. Manches blieb verschwommen. Sicherlich gab es größere Spannungen und Gegensätze, als das Erscheinungsbild nach außen vermuten läßt, zumal auch von seiten der kritischen Theologie die Vertreter extremer Positionen fehlten. Begreiflicherweise legten die Anwesenden wohl nicht immer ihre Karten auf den Tisch. Deswegen kann man aus den Referaten und Diskussionen kein vollständiges Bild der kirchlich-theologischen Lage des deutschen Protestantismus gewinnen.

Nach außen hin schienen in Hannover die Gemeinsamkeiten größer und umfassender als die Unterschiede. Der Ernst des Bekenntnisses zu Christus, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, das Bemühen um das rechte Verständnis der Hl. Schrift, die Intensität, mit der so viele Tausende drei Tage lang nach dem Anspruch des Glaubens und der Nach-

folge Christi fragten, das alles zeigte, daß man sich in einer tieferen Einheit des Glaubens verbunden wußte. Manche Sätze in den Referaten Käsemanns oder Geyers mochten, für sich genommen, problematisch erscheinen. Im ganzen fanden aber die Redner die Zustimmung ihrer Zuhörer. Es wird deswegen nicht mehr so leicht sein, sie in diesen Fragen als „Irrlehrer“ abzulehnen, will man nicht auch die große Gemeinde von Hannover in das Verdikt einbeziehen.

Überzeugend war die Bereitschaft, andere Meinungen gelten zu lassen und sich „im Vertrauen auf die Friedensmacht Jesu brüderlich zu begegnen“ (P. Krusche). Man mühte sich um das „weiträumige Denken“, das H. W. Wolff in der Eröffnungspredigt gefordert hatte. Sosehr man sich bewußt blieb, daß es auch Grenzen des Christlichen gibt, so wußte man doch, daß man nicht vorschnell Grenzen aufrichten und Verurteilungen aussprechen darf. Wie unerlässlich eine solche „Toleranz“ ist, zeigte E. Schweizer in seinem glänzenden Referat am Beispiel der Gegensätze zwischen der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem und den Heidenchristen um Paulus. Die Kirche brauche beide Gruppen, in beiden spreche der Heilige Geist. „Fortschrittliche“ und „Konservative“ seien aufeinander angewiesen, sonst löse sich die Kirche in Welt auf oder sie vergesse die Welt.

Das Motiv der „Polyphonie“ des Geistes und seiner Gaben tauchte wiederholt auf. „Der Heilige Geist ist nicht der Geist einer öden, schematisierenden Gleichmacherei“, sagte Landesbischof Heintze in der Arbeitsgruppe „Kirchenreform“. „Aber er ist dabei immer auf Frieden und Einigkeit und auf das Zusammenwirken der verschiedenen Gaben und Kräfte aus.“ Gegensätze zu vertuschen helfe nichts. Wesentlicher aber sei der „Grundauftrag, auf alle Weise und überall die Einigkeit im Geist zu suchen“.

Die befürchtete Spaltung blieb also aus. Daß krisenhafte Erscheinungen vorhanden sind und auch in Hannover nicht fehlten, wurde von niemand geleugnet. Wie sie überwunden werden könnten, blieb unklar. Lehramtliche Stellungnahmen mit Verbindlich-

keitscharakter wurden von allen Teilnehmern der Podiumsdiskussion, auch von Landesbischof Lilje und Präses Beckmann, entschieden abgelehnt.

Dennoch deutet sich in einem Kirchentag, der sich als Forum der Diskussion versteht, eine Möglichkeit zur Klärung von Lehrfragen an, die weitere Perspektiven eröffnet. Darin wird auch eine Entwicklung sichtbar, die schon längere Zeit und in vielen Kirchen in Gang ist: die langsame Überwindung des reinen Schriftprinzips und der seit der Reformationszeit vorherrschenden Konzentration auf die „reine Lehre“ als dem wesentlichen, wenn nicht alleinigen Kennzeichen der Einheit der Kirche. Ein gut Teil der Auseinandersetzungen im evangelischen Raum um Fragen der Lehre hat darin seinen Grund, daß man die Bibel als die allein maßgebliche Instanz ansieht und doch vor einer Fülle verschiedenster Theologien steht, die sich alle auf die Schrift berufen. Will man über Rechtmäßigkeit dieser Auslegungen urteilen, bedarf es eines umfassenderen Kriteriums als der Schrift allein. Die alte Kirche sah dieses Kriterium in der „*communio ecclesiae*“, das heißt: eine Lehre erweist sich dann als „wahr“, wenn sie sich in die Gemeinschaft der Kirche einfügt, von ihr angenommen und getragen wird. Die Bibel ist eben nicht „*sui ipsius interpres*“. Besäße sie als solche die „notwendige Klarheit . . .“, so daß jeder gläubige Leser das Heilsnotwendige erkennen kann“, wie Küneth in der Begründung seiner Absage an den Kirchentag formulierte, dann wären „Irrlehren“ nur aus Unkenntnis oder bösem Willen möglich. Für die alte Kirche bedeutete aber „Häresie“ nicht primär „falsche Lehre“, sondern den fehlenden Willen zur Einordnung in den Glauben (und die Lehre) der gesamten Kirche. Solange die Gemeinschaft im Gottesdienst und in der „*communio ecclesiae*“ besteht, darf daher von einer „Irrlehre“ im Sinn von „Häresie“ nicht gesprochen werden. Das setzt aber auch voraus, daß sich die einzelnen mit ihren Glaubensauffassungen und Theologien der Diskussion stellen und daß die Kirche – gleich, in welcher Form und vor welchem Forum – zu einem offenen, wohlwollenden und gedul-

digen Gespräch bereit ist. Bischof Scharf hat das im Hinblick auf den Kirchentag so formuliert: „Auch der, der sich auf klare Erkenntnis berufen kann, ist sich schuldig, sein Urteil den Fragen der anderen auszusetzen, und ist es den anderen schuldig, ihnen die eigene Einsicht vorzuweisen und anzutragen.“

Auf dem Kirchentag in Hannover wurde etwas von diesem Kirchenbewußtsein sichtbar. Das gibt ihm Bedeutung weit über das Ereignis der Tage hinaus. Daß auch das Zweite Vatikanische Konzil vor der Frage nach der Einheit der Kirche in der Verschiedenheit der Theologien stand und dabei ähnliche Erfahrungen machte, bestätigt die Parallelität der Probleme und der inneren Entwicklung der Kirchen.

Das ökumenische Bewußtsein kam in Hannover erstaunlicherweise kaum zum Ausdruck. Zwar überbrachte der Generalsekretär des Caritasverbands, Dr. Georg Hüssler, in der Hauptversammlung am Schlußtag die Grüße der Katholiken, und bei einem „Ökumenischen Abend“ sprachen Charles Moeller, Untersekretär der römischen Glaubenskongregation, über die Themen der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft und Martin Niemöller über die Enzyklika „*Populorum progressio*“. Mußte sich aber die Zusammenarbeit der beiden Kirchen auf den „sozialen Weltfrieden“ – das Thema dieses Abends – beschränken? Bei den Referaten und Diskussionen des Kirchentags tauchte kaum ein Problem auf, das sich nicht in ähnlicher Weise auch den Katholiken stellte. Meist wurde so gesprochen, als ob es sich primär um innerevangelische Fragen handelte. Das liegt kaum an einer mangelnden Bereitschaft zum ökumenischen Gespräch, sondern wohl eher an der Struktur konfessioneller Kirchentage überhaupt. Ist der Partner des Gesprächs abwesend, kann allenfalls ein abstraktes Problembewußtsein entstehen. Nach dem Bamberger Katholikentag des vergangenen Jahres tauchte die Idee eines evangelisch-katholischen Kirchentags auf. Die Erfahrungen von Hannover weisen in dieselbe Richtung. Der Vorschlag verdiente jetzt ernsthafte Erwägung.

Wolfgang Seibel SJ

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Wandlungen des Lutherbildes. Würzburg: Echter-Verl. 1966. 191 S. (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern. 36.) Kart. 8,80.

In der Geschichte des Lutherverständnisses spiegelt sich die Geschichte des Verhältnisses der Konfessionen. Weil sich jede Zeit und jede kirchliche oder theologische Richtung ihr eigenes Lutherbild schuf, blieb Luther ständig im Mittelpunkt der konfessionellen Auseinandersetzungen. Auch wo man sich um Einheit bemühte, suchte man eine Übereinstimmung mit seinen Grundintentionen aufzuzeigen. Das gilt auch von den hier gesammelten Referaten einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern. Sie zeigen erneut die ökumenische Bedeutung, aber auch die Problematik des Versuchs, auf dem Weg über die Gestalt und die Lehre Luthers ins Gespräch zu kommen.

Zwei Vorträge skizzieren die Wandlungen des Lutherbildes in der evangelischen (W. v. Loewenich) und katholischen (H. Jedin) Geschichtsschreibung. Alle anderen befassen sich mit Luther und Luthers Theologie selbst. E. Iserloh untersucht „Luthers Stellung in der theologischen Tradition“. P. Meinhold und H. Fries konfrontieren die Grundanliegen Luthers mit der Lehre und der Theologie der katholischen Kirche der Gegenwart; beide stellen übereinstimmend fest, diese Anliegen seien heute in weitem Ausmaß aufgenommen und verwirklicht. Wie schwierig eine Verständigung dennoch bleibt, zeigt F. W. Kantzenbachs Referat. Er meint, man stimme häufig nur scheinbar überein, weil man einzelne Äußerungen Luthers aus dem Zusammenhang nehme und isoliert betrachte. Sobald man sich jedoch Luthers „Zentralmotiv“, seinen „Gesamtanliegen“ zuwende, offenbare sich erst die Tiefe des Gegensatzes. Ob dieses Urteil zutrifft, mag dahingestellt bleiben. Es legt

aber die Frage nahe, ob der Weg über Luther überhaupt zur Einheit führen kann, oder, anders ausgedrückt, ob den Christen von heute noch dieselben Probleme bewegen, die Luthers reformatorische Entscheidung bestimmten. Die Akademie-Referate stellen diese Frage nicht. Dem aufmerksamen Leser fällt aber eine Antwort nicht schwer. *W. Seibel SJ*

SCHÜTTE, Heinz: *Protestantismus.* Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung. Essen-Werden: Fredebeul & Koenen 1966. 573 S. Lw. 29,80.

Heinz Schütte hat schon vor Jahren mit dem in mehreren Auflagen erschienenen Buch „Um die Wiedervereinigung im Glauben“ (siehe diese Zschr. 165 [1959/60] 316) einen weithin beachteten Beitrag zum ökumenischen Gespräch geleistet. Ging es ihm damals darum, katholische Glaubensaussagen den evangelischen Bekenntnisschriften und den Thesen evangelischer Theologen gegenüberzustellen (wobei er erstaunlich weit gehende Übereinstimmungen feststellte), wendet er sich jetzt dem Phänomen des Protestantismus als Ganzem zu. Sein neues Buch ist ein großangelegter Versuch, das Selbstverständnis des heutigen Protestantismus darzustellen und zu analysieren.

Bei der Breite des Themas war eine Begrenzung unumgänglich. Schütte entschied sich aus naheliegenden Gründen für die eigentlichen Reformationskirchen (also mit Ausschluß der Anglikaner), und hier auf die seit dem zweiten Weltkrieg erschienene deutschsprachige Literatur. Diesen immer noch riesenhaften Stoff gliedert er in drei Teile: „Das Selbstverständnis des Protestantismus der Gegenwart“, „Ursprünge und Grundlagen“ (die reformatori-

sche Entscheidung im Urteil der heutigen evangelischen Theologie, wo unter dem Titel „Protestantismus sui ipsius criticus“ auch die innerevangelische Kritik an Luther zur Sprache kommt) und eine „Kurze katholische Besinnung“.

Entstanden ist ein umfangreiches Werk mit einer fast uferlosen Fülle von Informationen, eine wahre „Peregrinatio durch die Weiten des Protestantismus“ (473). Schütte besitzt eine so ausgedehnte Detailkenntnis, daß die großen Linien nicht immer deutlich genug hervortreten. Er will vollständig sein und nichts beiseite lassen, was ihm wichtig scheint. So kommt es, daß er mehr zitiert als darstellt, mehr andere zu Wort kommen läßt als kritisch gestaltet. Dies ist jedoch zugleich der Vorzug des Buches. Wir besitzen hier ein Nachschlagewerk, das praktisch die gesamte deutschsprachige evangelische Theologie der letzten zwanzig Jahre verarbeitet und auch dem zugänglich macht, der nicht zu den Quellen selbst greifen kann. Leider leistet es diesen unschätzbaren Dienst nur halb, da alle Register fehlen. Vor allem ein Namensregister scheint unentbehrlich. Man sollte bei einer 2. Auflage diesem Mangel abhelfen.

W. Seibel SJ

FRIES, Heinrich: *Wir und die andern*. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung. Stuttgart: Schwabenverlag 1966. 357 S. Lw. 29,50.

Der Titel des neuen Buchs des Münchener Fundamentaltheologen gilt umfassend. Es geht nicht allein um die Begegnung mit den anderen Christen, womit sich Fries in seinen bisherigen Veröffentlichungen vorrangig befaßte, sondern um das Gespräch und die Auseinandersetzung mit allen Religionen und Weltanschauungen. Etwa zur Hälfte ist das Buch ökumenischen Fragen im engeren Sinn gewidmet (darunter der wichtige Vortrag über die „Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart“). Im zweiten Teil folgen Aufsätze über Toleranz und Religionsfreiheit, das christlich-jüdische Gespräch, die anderen

Religionen und die Probleme des modernen Atheismus.

Von grundsätzlicher Bedeutung für den gesamten Themenkreis ist der Aufsatz „Die Wahrheit des Glaubens und die Geschichte“ (41–66). Indem hier Fries die Geschichtlichkeit und die Perspektivität der christlichen Wahrheit als ein „Wesenselement des Glaubens selbst“ (52) aufzeigt, macht er deutlich, daß auch der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche keinem Gespräch im Weg steht, sofern man ihn nicht ideologisch mißversteht. Die immer vorhandene „Bewußtseinsverengung“, die „Verlagerungen und Verschiebungen im Gefüge des Glaubens“ (56), von denen die Geschichte zeugt, beweisen die Möglichkeit, ja Notwendigkeit des Gesprächs über alle Grenzen hinweg, nicht primär zur Belehrung anderer, sondern zur tieferen Erkenntnis der Wahrheit. Fries versteht das Gespräch jedenfalls in diesem Sinn. Das gibt seinen Ausführungen Wert und Gewicht.

In dem Buch sind Aufsätze und Vorträge gesammelt, die ihr Entstehen konkreten Anlässen verdanken. Die dadurch bedingte lockere Form macht das Werk auch denen zugänglich, die nicht nur fachtheologische Abhandlungen suchen.

W. Seibel SJ

Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 1966. Hrsg. von Friedrich Wilhelm KANTZENBACH und Vilmos VAJTA. Gütersloh: Mohn 1966. 235 S. Lw. 24,-.

Der Lutherische Weltbund errichtete auf seiner 4. Vollversammlung 1963 in Helsinki die „Lutherische Stiftung für Ökumenische Forschung“ mit Sitz in Genf. Im Rahmen dieser Stiftung entstand 1965 in Straßburg das „Institut für Ökumenische Forschung“. Es hat bereits eine ausgedehnte Lehr- und Forschungstätigkeit entfaltet und spielt auch als Ort ökumenischer Begegnungen und Gespräche eine wachsende Rolle. Da es sich vornehmlich der wissenschaftlichen Forschung verpflichtet weiß, lag es nahe, diese Aufgabe auch durch eine periodische Publikation wahrzunehmen. Das Jahrbuch „Oecumenica“ erscheint dreisprachig (deutsch, französisch und

englisch), wobei jedem Aufsatz eine Zusammenfassung in den beiden anderen Sprachen folgt. Wie ein Beitrag von Yves Congar im ersten Band zeigt („Komponenten und Sinn der Apostolizität“), steht es auch Autoren anderer Konfessionen offen, wenngleich – verständlicherweise – vor allem lutherische Theologen zu Wort kommen.

Die lutherischen Autoren des ersten Bandes befassen sich in der Hauptsache mit der Eucharistielehre und mit Problemen der Lehre von der Kirche, vor allem im Blick auf die Kirchenkonstitution des Konzils. Vom ökumenischen Gesichtspunkt scheinen die ekklesiologischen Bemerkungen von Per Erik Persson („Die zwei Blickrichtungen“ 130–148) am wichtigsten. Er zeigt, daß in unserer Zeit allen Kirchen gemeinsam die Aufgabe gestellt ist, über alle „traditionellen Sonderlehren“ (147) hinweg die Botschaft Christi für die Welt von heute neu zu übersetzen. Damit gelte die entscheidende Frage nicht mehr den konfessionellen Kontroverslehren, sondern dem Evangelium selbst und dessen glaubwürdiger Verkündigung, nicht mehr den (vermeintlichen oder wirklichen) Differenzen in Einzelfragen, sondern dem Missionsauftrag der Kirche. Dieser bedeutsame Beitrag verdiente beachtet zu werden; schade, daß er in einem solchen Jahrbuch mehr versteckt als veröffentlicht ist.

W. Seibel SJ

Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Hanfried KRÜGER. Stuttgart: Kreuz-Verl. 1967. 289 S. Kart. 14,80.

Über die „Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ wurde in dieser Zeitschrift ausführlich berichtet (178 [1966] 290–300). Jetzt liegen auch die deutschen Texte in einer Buchausgabe vor. Der Band enthält die Reden, die Berichte der Sektionen und Arbeitsgruppen, das detaillierte Programm und die Liste der Teilnehmer und Beobachter. Eine Einführung berichtet über die Vorgeschichte, die Planung und den Verlauf der Konferenz,

nach Stockholm (1925) und Oxford (1937) die 3. gesamtökumenische Tagung über die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Probleme der Zeit.

Der Dokumentenband hat um so größere Bedeutung, als sich die dort verhandelten Fragen auch der katholischen Kirche stellen. Bei dem höheren Verpflichtungscharakter seiner Aussagen konnte sich zwar das Konzil nicht so leidenschaftlich engagieren wie die Genfer Konferenz. Dennoch sollten die oft erregenden Thesen der großen Reden – wie etwa H.-D. Wendlands und R. Shaulls „Theologie der Revolution“ – nicht ohne Widerhall bleiben, zumal die Themen der „Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ fast ausnahmslos auch in Genf zur Sprache kamen. – Die Genfer Dokumente werden ergänzt und in einen größeren Zusammenhang eingeordnet durch die Vorbereitungsstudien, die unter dem Titel „Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ im selben Verlag erschienen sind (530 S., Lw. 24,-).

W. Seibel SJ

ODIN, Karl-Alfred: *Die Denkschriften der EKD.* Texte und Kommentar. Neukirchen: Verl. des Erziehungsvereins 1966. 239 S. Kart. 14,80.

In der Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich haben die evangelischen Landeskirchen eine Funktion wahrgenommen, die mit dem Wort „Wächteramt“ bezeichnet worden ist. Es bezieht sich auf den Bereich des Politischen und bringt darin den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche ausdrücklich zur Geltung. In den letzten Jahren hat die EKD dieses Amt vor allem durch die Veröffentlichung von „Denkschriften“ ausgeübt.

Der Publizist und Theologe Odin hat in einem handlichen Band die „Denkschriften“ über „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung“, über die „Teilzeitarbeit von Frauen“, über die „Neuordnung der Landwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland als gesellschaftliche Aufgabe“ und über die „Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nach-

barn“ herausgegeben und kommentiert. Diesem Hauptteil ist noch ein Anhang mit wichtigen Erklärungen der EKD beigefügt. Vorangestellt ist eine auch theologisch wichtige Erörterung über das „politische Wort in der Kirche“.

Odin, der hinsichtlich der öffentlichen Verkündigung in der evangelischen Kirche Predigt und „Wort“ von der „Denkschrift“ unterscheidet, versteht letztere nicht von der prophetischen Funktion des Amtes der Kirche her. Sie sind nur der „fachliche, zeitgebundene, diskussionsbezogene Beitrag zur Information und zur Meinungsbildung, ohne mit kirchlicher Autorität belastet zu sein“. „Denkschriften“ sollen zur Meinungsbildung nur unten anregen. Damit werden sie natürlich in ihrer theologischen Relevanz abgewertet. Es ist fraglich, ob damit die Intention der EKD getroffen ist. Die Problematik der Amtsauffassung der Kirchen der Reformation wird auch hier wieder deutlich.

H. Wulf SJ

VAN DIJK, Joseph: *Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths*. München: Manz 1966. 286 S. (Reflexion. 4.) Kart. 16,80.

Die sorgfältig gearbeitete Studie referiert über die Grundlegung der Barthschen Ethik und unterzieht diese einer respektvollen Kritik. Die Ethik Barths hat – wie sich versteht – ihren theologischen Ort innerhalb der Dogmatik, die nichts anderes als systematisierte Schriftauslegung sein will. Die Eigentümlichkeit der Moraltheologie Barths erschließt sich dem Verf. von zwei Problemkreisen her: der Beziehung von „Evangelium und Gesetz“ und dem „Ereignischarakter des Wortes“. Da die Schöpfung auf den Bund hin ausgerichtet ist, ist diese von Christus her und auf ihn hin entworfen und somit „das Gesetz nichts anderes als die Form des Evangeliums, die Gnade Gottes selbst, sofern sie sich auch als Forderung an mich kenntlich macht“. Diese

Forderung ist Weisung für den Gerechtfertigten und betrifft ihn in einmalig-konkreter Weise. Das Gebot Gottes – hier kommt die Rechtfertigungslehre des reformierten Theologen zur Geltung – ist überdies auch Gericht über den sündigen Menschen, der in der gläubigen Annahme des so ergehenden Gerichts gerechtfertigt wird.

In einem sehr kritischen Schlußkapitel wird das Barthsche Schriftverständnis im Hinblick auf das hermeneutische Problem bedacht. Der Verf. kommt dabei zu dem entschiedenen Satz: „Fast möchten wir sagen, daß die Darlegungen hier (d. i. über den Ereignischarakter des in der Vermittlung der Schrift gehörten Gebots Gottes) ... in eine biblizistische Sackgasse eingemündet sind.“ Hier wäre wohl ein klärendes Wort über das Hören der Schrift im Heiligen Geist angebracht gewesen. Nur durch Einbeziehung der pneumatischen Dimension des begnadeten Menschen könnte zureichend verständlich gemacht werden, inwiefern der „Hörer des Wortes“ der Offenbarung Gottes als solcher begegnet.

H. Wulf SJ

Barth-Brevier. Zusammengestellt u. hrsg. von Richard GRUNOW. Zürich: EVZ-Verl. 1966. 607 S. Lw. 28,-.

Das Buch dient nicht nur „der Verkündigung und Auslegung von Worten der Heiligen Schrift“, sondern vor allem der Meditation. Die Texte sind, unter Berücksichtigung der Feste des Kirchenjahrs, den Tagen des Kalenderjahrs zugeordnet und jeweils verschiedenen Werken Karl Barths entnommen.

Auch der katholische Christ kann sich – abgesehen davon, daß er in die theologischen Gedanken des Verf. eingeführt wird – an nicht wenigen Texten, nicht zuletzt an den beigefügten Gebeten, erbauen. Das dürfte unter ökumenischer Rücksicht das beste Lob sein, das wir über das sprachlich glänzend geschriebene Buch aussprechen können.

H. Wulf SJ

Philosophie

POLZER, Gertrude: *Kritik des Lebens*. Das Menschenbild der Frühschriften Maurice Blondels. Würzburg: Triltsch 1965. XII, 192 S. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. 16.) Kart. 18,-.

Die Verf. legt in ihrer Studie die Ergebnisse ausführlicher Forschungen in den Archives Blondéliennes vor, die es dem deutschen Leser zum ersten Mal ermöglichen, sich einen Überblick über die Entstehung der berühmten „Action“ Maurice Blondels zu verschaffen. Da die vielen unveröffentlichten Manuskripte Blondels heute bereits nicht mehr in dieser Vollständigkeit erreichbar sind, verdienen die Ausführungen besondere Beachtung. Die zahlreichen Anmerkungen und die am Schluß gebotene Beschreibung der Manuskripte gewähren Einblick in die Entwicklung und Entfaltung des Blondelschen Denkens.

Zum ersten Mal wird in der Blondel-Literatur der Philosoph von Aix im Gespräch und in der Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte gezeigt. Augustinus und Leibniz, Thomas von Aquin und Kant, vor allem aber der Agnostizismus und Determinismus mit ihren radikalen Fragestellungen zwingen Blondel, seine Thesen immer schärfer zu fassen und ihren logischen Zusammenhang in unanfechtbarer Konsequenz sichtbar zu machen. Das Buch untersucht, der phänomenologischen Methode Blondels folgend, was der Mensch ist und zu welchem Ergebnis die kritische Frage nach dem Sinn des Lebens führt.

Bereits die Ausführungen über die menschliche Erkenntnis und ihr Objekt zeigen die unaufhebbare Spannung zwischen Determinismus und Freiheit, die den gesamten Aufbau der „Action“ beherrscht und die Dynamik entbindet, die, von der Sinnesempfindung bis zur Gotteserkenntnis fortschreitend, die Welt nicht in Materie und Geist auseinanderreißt, sondern durch die Tat in immer neue Dimensionen führt.

Die Ergebnisse für die heutige Philosophie sind erstaunlich und aktuell: Die „Geistigkeit“ der Materie bei Teilhard de Chardin hat hier nicht nur ihren denkerischen Anstoß er-

fahren, sie wäre auch mit Blondels Terminologie kritischer und klarer faßbar. Die Theorie der Leidenschaften berührt ein Thema, das in der Diskussion zwischen Psychologen und Philosophen bisher kaum beachtet wurde. Das Verhältnis von Geist und Leib, das Verständnis der Welt, das Problem der Schuld als Selbsterstörung des Menschen und die soziale und universelle Bedeutung der Tat, in der sich die Erfahrung Gottes als des „Einzig Notwendigen“ verwirklicht – alles das sind wertvolle Anregungen für das moderne Denken und die heute oft gestellte Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis und der verantworteten Sinngebung des menschlichen Lebens.

K. Stirps

NEBEL, Gerhard: *Die Geburt der Philosophie*. Stuttgart: Ernst Klett 1967. 327 S. Lw. 28,-.

Es ist das Anliegen des Verf., aus den Fragmenten der Vorsokratiker „das Widerfahrnis“ herauszufinden, wo sie mit der Wirklichkeit in eine neue Berührung kamen, die sie dann denkend zu bewältigen und in einem das Gesamt umfassenden philosophischen Gebäude auszudrücken suchten. Mit Wirklichkeit meint N. aber nicht die vordergründige und verfügbare Seite dessen, was ist – diese heißt bei ihm „Realität“ –, sondern deren nur vom Geist zu erfassende religiös-metaphysische Tiefe. Diese Wirklichkeit erfährt der Mensch zuerst und am umfassendsten im Kult und im echten Mythos; die philosophische Berührung mit ihr ist schon dünner, Zeichen eines Verlustes. Sie erreicht nicht mehr die Gottheit als ein Du, sondern als ein Er, wenn sie ihr nicht unter dem Einfluß des Verstandes zu einem Es wird. Nach diesem Gesichtspunkt werden die einzelnen Vorsokratiker dargestellt und ihr Fragen erhält so eine neue, auch uns betreffende Lebendigkeit. Hervorgehoben seien die Abschnitte über Heraklit und über Empedokles. Wie von selbst wird das Werk so auch zu einer bald ausdrücklichen, bald als Hintergrund spürbaren Kritik der heutigen Zeit, der über dem umfassenden Griff nach der

Realität die Wirklichkeit immer mehr zu entschwinden droht. In manchen Punkten merkt man den Einfluß lutherischer Theologie. Aber im ganzen hat die Darstellung der einzelnen Systeme eine hohe Wahrscheinlichkeit, und mehr kann man bei dem fragmentarischen Charakter der Überlieferung nicht verlangen. Zugleich ist das Werk lebendig und anregend. Sicher ist jedenfalls, daß sich die ursprüngliche Berührung mit der vollen Wirklichkeit im religiösen Bereich vollzieht oder verfehlt wird, und daß die Philosophie immer auf solche geistige Erschauungen zurückblicken muß, um sie zur ausdrücklichen Gegebenheit zu bringen. Wo sie aus Eigenem ursprünglich die Wirklichkeit erfassen soll, bleibt sie unsicher und dürftig. Die Philosophie ist zwar nicht ancilla theologiae, wie irrtümlich formuliert wurde, wohl aber in diesem Sinn ancilla religionis.

A. Brunner SJ

WUST, Peter: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. 7. Münster: Regensburg 1966. 591 u. 491 S. Lw. je 36,-.

Der sechste Band enthält philosophische Aufsätze von Wust. Sie kreisen, wie sich erwarten ließ, um die gleichen Themen wie seine größeren Werke. Es geht um das Ringen im Menschen zwischen Natur und Geist, und entsprechend in allen menschlichen Gebilden um das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt und dessen extreme Möglichkeiten. Wust sieht der Philosophie in der richtigen Abwägung dieses Verhältnisses eine große Aufgabe zugewiesen. Daher die Frage nach dem Wesen der Philosophie, die Betonung der Notwendigkeit der eben wiederentdeckten Metaphysik und die Abwendung vom Kantianismus. Ebenso beschäftigt ihn der Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft; Philosophie hat wohl wissenschaftlich zu sein, ist aber keine Wissenschaft im gewöhnlichen Sinn; daran hindert sie das bei W. so stark hervortretende existenzielle Moment. Hier mußte sich schließlich die Frage nach dem Menschen, nach den verschiedenen Arten von falschem und wahren Humanismus stellen wie auch nach den Ursachen der geistigen Krise der

Zeit. Diese Krise stellt an den Katholiken eine große und verpflichtende Forderung, am geistigen Wiederaufbau durch Leben und Lehre an vorderster Stelle zu stehen. Wust selbst hat diese Aufgabe mit allen Kräften erfüllt und ist ein leuchtendes Beispiel für die Wirksamkeit eines solchen Lebens. Den Aufsätzen merkt man die Atmosphäre ihrer Entstehungszeit an. Es ist die Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Die bisherige Gesellschaftsordnung ist zertrümmert, ihre Sicherheit, ihr Kulturstolz, ihre Religionslosigkeit und ihr stolzer Fortschrittglaube sind erschüttert. Aber zugleich ist der Weg wieder frei zur Wiederentdeckung des Geistigen, der Weg zur Metaphysik. Darum ist die Zeit auch voller Hoffnung. Viele Kräfte gehen an den geistigen Wiederaufbau, bis Wirtschaftsnot und nationalsozialistische Diktatur allem ein jähes Ende bereiten.

Der siebte Band wird eingeleitet durch einen interessanten Aufsatz von H. Schiel, „Peter Wust in Trier“. Dann folgen weitere Aufsätze von Wust. Sie gehören der Literaturgeschichte an, wie die zwei Aufsätze über Goethe, oder stellen die Persönlichkeit von Philosophen wie Leibniz, Hegel, Scheler dar. Eine längere Besprechung ist dem Buch von Jaspers „Die geistige Situation der Zeit“ gewidmet, das damals viel gelesen wurde. Seine persönliche Kenntnis der Lage und sein Verkehr mit bedeutenden Katholiken Frankreichs befähigten ihn zur Darstellung der dortigen geistig-religiösen Erneuerung: „Das große Thema: Frankreich“. Die Auswahl der Briefe zeigt W. mit den gleichen Themen beschäftigt wie in seinen Büchern und Aufsätzen. Sie offenbaren zugleich die Weite seiner Beziehungen. Er selbst erscheint in der Unruhe seines Suchens wie in der Wärme und Tiefe seiner persönlichen Beziehungen.

A. Brunner SJ

LÖWITH, Karl: *Vorträge und Abhandlungen*. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart: Kohlhammer 1966. VII, 290 S. Lw. 24,-.

Wie der Verf. selbst sagt, sind alle Beiträge

in dem vorliegenden Buch „mehr oder minder ausdrücklich, von der philosophischen Fragwürdigkeit der christlichen Überlieferung bestimmt“ (V). Diese Fragwürdigkeit sieht er vor allem in der christlichen Auffassung des Menschen, nach der der menschliche Geist nicht ein Produkt der Natur ist, wie dies die Antike angenommen hatte. Allerdings weist er die Fragwürdigkeit dieser Ansicht an den modernen Philosophen nach, die mit Descartes, Kant, Hegel, Marx, Dilthey und Heidegger Geist und Natur zueinander in Gegensatz setzen und die Natur in die menschliche Geschichtlichkeit mit einbeziehen und so ihre Selbständigkeit aus dem Auge verlieren. Dagegen zieht ihn an der Lehre von Teilhard de Chardin gerade dieser Punkt an, daß der Geist als Noosphäre ein Produkt der natürlichen Evolution sei, während er Teilhard im übrigen ablehnt und meint, daß seine Popularität auf dem schwächsten Punkt seines kühlen Vorstoßes beruhe (156) und „daß er über die wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Schwierigkeiten allzu großzügig, eilig und elegant hinweggeht“ (157). Gemeint ist damit vor allem die von der Bibel sich herleitende Ansicht, die ganze Evolution habe den Menschen zum Zielpunkt und Sinn; von diesem Vorurteil lebe sein ganzes Werk (175). So wird für Löwith der technische Fortschritt zu einem unausweichlichen Verhängnis (139). Unter dem Jubel über den Fortschritt verbirgt sich die Furcht vor dem Ende: „Eine unheim-

liche Koinzidenz von Fatalismus und Fortschrittswille kennzeichnet jetzt alles Denken über den Fortgang der Geschichte“ (153). Mit Max Weber glaubt L., daß die Wissenschaft alle religiösen und metaphysischen Hintergründe auflöse und daß sie deswegen wesentlich antireligiös sei. Damit habe man sich abzufinden; alle Versuche, Religion und Wissenschaft in Einklang zu bringen, seien vergeblich. Diese Ansicht würde allerdings nur stimmen, wenn feststände, daß die Wissenschaft der alleinige sichere Zugang nicht nur zu bestimmten Bereichen der Wirklichkeit und unter einer bestimmten Rücksicht sei, sondern der alleinige Zugang zur Gesamtwirklichkeit, so daß das, was sie nicht erfaßt, auch unwirklich ist. Hier fehlt es an einer Einsicht in das Wesen und die Grenzen der Wissenschaft. Daß der Geist des Menschen zur Natur in Gegensatz stände, ist nicht christliche Lehre, sosehr diese Ansicht von ihr abkünftig ist. Verschiedenheit ist nicht Gegensatz. Geist und Natur gehen im Menschen eine eigenartige Verbindung ein. Entstammte der Geist einfachhin der Natur und gehörte er einfachhin zur allgemeinen Naturgeschichte (132), so vermöchte er nicht ihr so gegenüberzutreten und sich von ihr zu unterscheiden, wie er es tut. So trifft die Kritik dieses Buches eher Lehren, die aus der christlichen Überlieferung hervorgegangen sind und einen Punkt einseitig übertreiben, als diese Überlieferung selbst.

A. Brunner SJ

Geschichte

SAGGS, Henry William Frederick: *Mesopotamien*. Assyrer, Babylonier, Sumerer. Zürich: Kindler 1966. 804 S. (Kindlers Kulturgeschichte.) Lw. 36,-.

Das mit einer Reihe von Bildtafeln schön ausgestattete Werk bringt im ersten Drittel eine gedrängte Geschichte Mesopotamiens von den ältesten erkennbaren Zeiten bis zum Untergang des neubabylonischen Reiches. Der Hauptteil ist der Darstellung der Kultur gewidmet und berichtet über Gesellschaftsord-

nung, Rechtswesen, Verwaltung, Handel und Wirtschaft, Religion und Literatur. Der Verf. hat es verstanden, die vielen archäologischen und schriftlichen Zeugnisse jeweils zu einem übersichtlichen Ganzen zusammenzufassen, das durch die vielen Einzelheiten lebendig und anschaulich wirkt. Großen Wert legt er darauf, die Beweggründe des politischen Handelns zu ergründen. Er sieht in den Kriegszügen, auch der assyrischen Könige, nicht reine Eroberungslust, sondern das Ringen um

die Beherrschung der großen Handelsstraßen, von denen der Reichtum des Landes abhing. Er beurteilt entsprechend dieses Vorgehen günstiger, als man es gewohnt ist: die assyrische Herrschaft habe den unterworfenen Provinzen eine geordnete Verwaltung gebracht und nicht mehr Steuern gefordert als die einheimischen Fürsten. Wohl sei die Kriegsführung selbst grausam gewesen; aber angesichts der Grausamkeiten, die unser eigenes Zeitalter erlebt hat, hätten wir kaum Grund, überheblich darüber zu urteilen. *A. Brunner SJ*

MOSCATI, Sabatino: *Die Phöniker*. Von 1200 vor Chr. bis zum Untergang Karthagos. Zürich: Kindler 1966. 544 S. (Kindlers Kulturgeschichte.) Lw. 36,-.

Für eine Kulturgeschichte der Phöniker und Karthager liegen die Dinge bei weitem nicht so günstig wie für Mesopotamien. Von ihrer Literatur ist außer einigen kurzen Inschriften und den Berichten griechischer und römischer Autoren nichts erhalten (die reichen Funde von Ugarit-Ras Schamra liegen vor der hier behandelten Periode). So ist man fast ausschließlich auf die archäologischen Zeugnisse verwiesen. Aber auch hier sind nicht Reste großer Bauten und eine reiche Kunst durch die Ausgrabungen wieder ans Tageslicht gekommen, sondern Grabstelen und Grabbeigaben steuern den größten Teil der Zeugnisse bei. Was sich daraus für die Kultur Phöniziens und seiner Kolonien, unter denen Karthago die bedeutendste war, die ihrerseits wieder das ganze westliche Mittelmeer und darüber hinaus kolonisierte und so mit Griechen und Römern in Konflikt geriet, erschließen läßt, das hat M. hier sorgfältig im einzelnen zusammengestellt. Aber bei dem Stand der Zeugnisse mußte das Bild trotz des reichen Wissens des Verf. blaß bleiben. Auch dieser Band ist mit Bildtafeln und Karten ausgestattet.

A. Brunner SJ

CARY, Max - WARMINGTON, Eric H.: *Die Entdeckungen der Antike*. Zürich: Kindler 1966. 520 S., 4 Farbt., 34 Schwarzweiß-Abb., 11 Ktn. (Kindlers Kulturgeschichte.) Lw. 36,-.

Das Buch behandelt einen Bereich der Antike, der sonst kaum bekannt ist, nämlich die geographischen Entdeckungen. Es beginnt mit einer kurzen Übersicht über die Ziele der Fahrten, die Ausrüstung, die Probleme der Versorgung und das Quellenmaterial. Dann wird die Entdeckung der einzelnen Länder dargestellt, angefangen von den ältesten erreichbaren Berichten. Kriegerische Eroberungen, darunter die Züge Alexanders des Großen, und vor allem Handelsbeziehungen trugen am meisten zur Erkundung neuer Länder und Völker bei. Der Handel stieß im Osten bis nach Indien vor. Griechische Händler trieben von den Kolonien am Schwarzen Meer aus Handel mit den Stämmen im heutigen Südrußland. Europa nördlich der Alpen wurde erst durch die römischen Feldzüge unter Augustus einigermaßen bekannt, Galliens Binnenland durch die Eroberung durch Julius Caesar. Am besten bekannt waren die Küsten des Mittelmeers. Die Griechen drangen nur wenig in das Hinterland vor, ebenso die Karthager. Ob die Umsegelung Afrikas durch die Phöniker unter dem Pharao Necho, von der Herodot berichtet, mehr als eine Legende ist, läßt sich heute nicht mehr entscheiden. Auch von erdichteten Forschungen und von Wunderberichten aus unbekanntem Ländern erzählt das Buch. – Das Werk enthält reiches Material, dessen Benützung durch mehrere Register erleichtert wird. Die Übersetzung aus dem Englischen ist gut; in der Unterschrift zur Tafel S. 250 ist das englische Cuneiform (= Keilschrift) in Caneiform entstellt.

A. Brunner SJ

Das Gilgamesch-Epos. Eingeführt, rhythmisch übertr. u. mit Anm. versehen von Hartmut SCHMÖKEL. Stuttgart: Kohlhammer 1966. 131 S. Lw. 25,-.

Bei den Sumerern, den Erfindern der Schrift, lief ein Zyklus von fünf Epen von den Abenteuern und Heldentaten eines Königs von Uruk namens Gilgamesch um, die um 2000 v. Chr. schriftlich niedergelegt wurden. Um 1800 v. Chr. entstand eine altbabylonische Nachdichtung, von der bis jetzt nur Bruch-

stücke gefunden wurden, und die weite Verbreitung erlangte. Schließlich benützte um 1200 v. Chr. ein Dichter dieses Material zu einer neuen Dichtung, von der eine Abschrift in der berühmten Bibliothek des Königs Assurbanipal von Assyrien ziemlich vollständig gefunden wurde. Ihm ging es dabei um die großen Fragen der Menschheit, um die Unvermeidlichkeit des Todes, um das Leben nach dem Tod und um den Sinn des Lebens. Er hat auch die Erzählung von der großen Flut hineingearbeitet, die ursprünglich unabhängig davon existierte, und die der Verf. des biblischen Berichts von der Sintflut irgendwie kannte, aber entsprechend den religiösen und sittlichen Auffassungen Israels umgestaltete. So weit dieses Werk zeitlich von uns entfernt ist und aus einer in vielem so verschiedenen geistigen Welt stammt, so erscheint es uns, von einigen Einzelheiten, die in Anmerkungen erklärt werden, abgesehen, doch nicht fremd. Denn „der Schöpfer dieser wunderbaren epischen Dichtung kennt die Menschen nach ihrem Denken, Fühlen und Streben – und mit den von ihm zum Leben erweckten Gestalten beweist er zugleich, daß sie durch die Jahrtausende hindurch im Grund die gleichen blieben“ (12 f.).

In mühsamer Arbeit hat die Forschung die verschiedenen Bruchstücke, auch aus Über-

setzungen ins Hethitische, so zusammengestellt, daß die verbleibenden Lücken das Verständnis kaum mehr behindern. Die rhythmische Übersetzung liest sich sehr gut. Einleitung und Anmerkungen bringen auf knappem Raum alles zum Verständnis Nötige.

A. Brunner SJ

NOBEL, Alphons: *Lösung unbekannt*. Rätsel der Weltgeschichte. Bonn: Bibliotheca Christianiana 1966. 243 S. Lw. 18,50.

Auf der Landkarte sind die weißen Stellen unerforschter Länder so gut wie verschwunden. Nicht so in der Geschichte; und hier besteht meist keine Hoffnung, man werde das Rätsel je aufklären können, da die nötigen Unterlagen nicht mehr vorhanden sind. Solche ungelöste Rätsel gibt es nicht nur in der Urgeschichte und der Geschichte des Altertums und des Mittelalters, wo sie besonders zahlreich sind. Auch die Neuzeit birgt manches Geheimnis. 29 solcher ungelöster Rätsel aus allen Zeiten findet der Leser hier auf spannende Weise erzählt, wobei er nicht nur erfährt, was man nicht weiß, sondern ebenso viel sicher Festgestelltes, das wie der Rand die weißen Flecken umgibt und das Rätsel erst zum Rätsel macht.

A. Brunner SJ

Lexika

Der Neue Herder. Neu in 6 Bdn. mit einem Großatlas. Bd. 1–3. Freiburg: Herder 1965–1967. 752, 720, 716 S. m. Farbtaf., Ktn. u. Abb. Lw. je 59,-; Hlr. 69,-.

Herder Handatlas. Hrsg. v. Carl TROLL. 208 S. Lw. 168,-.

Bei der heutigen Flut an Lexika, vor allem im Taschenbuchformat, sind alteingeführte Standardwerke in Gefahr, ins Hintertreffen zu geraten, zumal wegen ihres hohen Preises. Da sie auf diesem Sektor sicher nicht mithalten können, bleibt nur noch der Wettstreit in informatorischer, drucktechnischer und graphi-

scher Hinsicht. In all dem kann „Der neue Herder“ die Konkurrenz mit ähnlichen Werken aufnehmen und bestehen. Man merkt den beiden ersten Bänden an, daß die Redaktion durch die Herausgabe großer lexikographischer Werke wie „Staatslexikon“, „Lexikon für Theologie und Kirche“, „Lexikon der Pädagogik“ u. a. reiche Erfahrungen gesammelt hat. Sie kommen ihr bei der Gestaltung und dem inhaltlichen wie drucktechnischen Aufbau des „Neuen Herder“ zugute. Der Redaktion wird dazu die Arbeit erleichtert durch eine Datenverarbeitungsanlage, die das Ma-

terial sammelte und nach Sachgebieten gruppierte. 130 000 Artikel soll der „Neue Herder“ enthalten.

Das neue Lexikon unterscheidet sich vom „Großen Herder“ durch schmalere Spalten, ein übersichtlicheres Layout, durch viele Bilder, Skizzen, Tabellen; auch die Farbbilder sind von besserer Qualität. Die einzelnen Beiträge sind teilweise etwas gerafft, aber dennoch präzise und informierend. Umfangreiche Artikel sind – wohl aus Gründen der Raumerparnis – dreispaltig und im Kleindruck, etwa der Text über Deutschland. Gerade seine Gestaltung ist aufschlußreich. Nach einem 14-seitigen Beitrag über Deutschland (Landeskunde, Klima, Bevölkerung, Wirtschaft, Recht, Geschichte, Religion, Philosophie, Sprache, Literatur, Kunst und Musik) folgen zwei im Aufbau ähnliche Texte über die Bundesrepublik (3 1/2 S.) und die Deutsche Demokratische Republik (2 S.). Nicht so präzise wie wünschenswert ist das Stichwort Bibelkritik ausgefallen. Die Ausführungen über die historisch-kritische Methode dürften mehr Raum einnehmen; ähnliches gilt für das Stichwort Exegese. P. Delp wurde am 28. Juli 1944 ver-

haftet – als Folge des Attentats auf Hitler am 20. Juli 1944, und nicht im Juni 1944. Von diesen und ähnlichen, kaum vermeidbaren Fehlern abgesehen, sind die beiden ersten Bände zuverlässig, umfassend, preiswert und empfehlenswert. Sie sind nicht mehr ein „Konversationslexikon“ im alten Stil, sondern eine moderne Summe des heutigen Wissens.

Der „Herder Handatlas“ reiht sich würdig an die sechs Bände des „Neuen Herder“, als dessen Bd. 7 und 8 er erschienen ist. Er enthält 76 physikalische Karten in einem überraschend großen Maßstab, 154 farbige Themakarten, 70 Fotos, einen Tabellenanhang mit wichtigen geographischen Daten nach neuestem Stand und ein ausführliches Register. Diese kurze Aufzählung kann nur von ungefähre Wert und Inhalt des neuesten kartographischen Werkes des Herderverlags andeuten, dessen Großformat (41 × 55 cm) gegenüber den früheren Herder-Atlanten besonders auffällt. Daß dieses Werk auf der Höhe der Zeit ist, wird gerade in den Satelliten- und Astronautenaufnahmen (etwa von Gemini V) sichtbar.

H. Kunkel

ZU DIESEM HEFT

HANS BERNHARD MEYER ist Professor für Liturgiewissenschaft und Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Innsbruck.

GÜNTHER SCHIWY befaßt sich mit Problemen der Literatursoziologie. Er beendet eben einen Studienaufenthalt am Collège de France, Paris.

FRÄNZI MAIERHÖFER, Studienrätin in Nürnberg, schrieb im Oktoberheft 1966 über Beckett und Bulatovic.

WOLFGANG BÜCHEL, Verfasser des sehr beachteten Buches „Philosophische Probleme der Physik“, lehrt an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg in Pullach.

K. Rahner SJ - H. Vorgrimler - J. Kramer
Zur Erneuerung des Diakonats in Deutschland*

Mit Artikel 29 der Kirchenkonstitution vom 21. 11. 1964 wurde für die lateinische Kirche die Möglichkeit gegeben, den ständigen Diakonats wiederherzustellen. Seither zeichneten sich in der lateinischen Kirche (die Ostkirchen müssen hier ganz außer Betracht bleiben) neben einem weitverbreiteten Abwarten zwei Tendenzen ab. Einerseits begannen manche Bischofskonferenzen und Einzelbischöfe von sich aus mit der Ausbildung künftiger Diakone. Andere Bischofskonferenzen, darunter die Deutschlands, Österreichs und Frankreichs, faßten grundsätzlich den Beschluß zur Einführung des Diakonats und bereiten entsprechende Gesuche an den Hl. Stuhl vor. Andererseits versuchten gewisse römische Behörden der Erneuerung des Diakonats „vorzubeugen“, indem sie bereitwillig manche Vollmachten wie die der Austeilung der hl. Kommunion oder der Abhaltung von Wortgottesdiensten an Laien und Ordensleute, auch an Frauen, übertragen lassen und damit unzweifelhaft eine Abhilfe in schweren pastoralen Not-situationen schaffen. Daß damit der tiefere Sinn des Diakonats nicht erfaßt, die Verfassung der kirchlichen Hierarchie in Bischöfe, Presbyter und Diakone ignoriert und eine Notstandssituation in einen Dauerzustand einzementiert wird, zeigt die Schaffung des sprachlich und theologisch mißglückten „Diakonatsshelfers“.

Papst Paul VI. erwies sich dagegen als aufrichtiger Freund des erneuerten Diakonats. Schon im Juni 1965 setzte er eine kleine Kommission unter Federführung des Staatssekretariats zur Schaffung eines Rahmengesetzes ein. In einer Ansprache an den der Wiederherstellung des Diakonats gewidmeten internationalen Kongreß in Rom im Oktober 1965, dem die Kardinäle Döpfner, Silva und Šeper und die Erzbischöfe D'Souza und Cornelis präsiidierten, erklärte er, die Stunde sei nun gekommen, den Diakonats wiederherzustellen. Im Februar 1967 empfing er die Mitglieder einer kleinen Bischofskommission, die in Rom über das erwähnte Rahmengesetz beraten hatten (deutscher Teilnehmer war Bischof Schröffer). Er unterzeichnete es am 18. 6. 1967; am 28. 6. wurde es im „Osservatore Romano“ als Motuproprio „Sacrum Diaconatus Ordinem“ veröffentlicht.

Es ist nicht beabsichtigt, hier einen Kommentar zu diesem wichtigen päpstlichen Er-laß zu geben. Sein Erscheinen ist lediglich der Anlaß, eine Art Bestandsaufnahme der Fragestellung im Hinblick auf die Verhältnisse in der Bundesrepublik zu machen.

* Der Aufsatz entstand in Zusammenarbeit der drei Autoren. Die beiden erstgenannten gaben schon heraus: *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats* (Freiburg 1962, 646 S.). Johannes Kramer ist Referent für Übersee-hilfe im Deutschen Caritasverband und leitet zusammen mit Msgr. Hüssler das Internationale Informationszentrum für Fragen des Diakonats.

Erwägungen zum theologischen Ort des Diakons

Betrachtet man den Diakon im Hinblick auf seine geistlichen Vollmachten, speziell auf die Vollmachten im Dienst an der Eucharistiefeyer und am eucharistischen Sakrament, so ist von vornherein klar, daß er sich auf der „untersten Stufe“ der kirchlichen Hierarchie befindet. Eine solche Betrachtungsweise kommt selbst im Konzil noch vor, dürfte aber durch die Konzilsaussagen über den Bischof als Inhaber der Fülle des Weihesakraments und durch die Lehre von der Teilhabe daran überwunden sein. Betrachtet man den Diakon in einem engen und einseitigen Verständnis der Diakonie als bloßen Seelsorgegehilfen, der den Seelsorgeklerus teils entlasten, teils ersetzen soll, so riskiert man besonders in mitteleuropäischen Verhältnissen den energischen Widerspruch aktiver Laien, die sich verwundert fragen, ob nicht auch der Laie sehr viele solcher seelsorglicher Dienste leisten „könne“, im Zeichen der Würdigung des Laien sogar leisten müsse, und ob die relativ geringen geistlichen Vollmachten, die für den Diakon vorgesehen sind, nicht ohne sakramentale Weihe Laien übertragen werden könnten und müßten.

Deutlichen Ausdruck fand dieser Widerspruch gegen den Diakonat von Laienseite bei W. Dirks: „Die Binde- und Lösegewalt würde es der Kirche erlauben, eine große Zahl von apostolischen Diensten und Vollmachten an Laien zu delegieren. Diese Möglichkeiten sind so vielgestaltig und groß, daß ich der Meinung bin, es bedürfe mindestens bei uns im Land kaum eines eigenen Diakonats – es sei denn, man wolle einen Weihestand schaffen, der nicht durchs Zölibat behindert wird.“¹ Gewiß finden sich in diesen Sätzen Ungereimtheiten und Vereinfachungen, die auf den ersten Blick als solche erkennbar sind. Die „Binde- und Lösegewalt“ ist nicht der Zylinder eines Zauberers, aus dem die Kirche nach Belieben „apostolische Dienste und Vollmachten“ holen und sogar „delegieren“ kann. Auch ist der Satz von dem nicht durch den Zölibat behinderten Weihestand die Andeutung einer nicht sehr vornehmen Unterstellung, gegen die sich die Diakonatskreise mit Recht wehren.

Dennoch gibt das Zitat ein Unbehagen in Laienkreisen gegen die Schaffung des ständigen Diakonats wieder, das nicht jeder Grundlage entbehrt. Wollte man mit Hilfe der Diakone die Seelsorge erneut und noch stärker als bisher verklerikalisieren, wollte man mit dem Diakonat einen neuen geistlichen Stand zwischen Laien und Priestern einschieben, wollte man die neuen Diakone zu einer Art Aufsichtsbeamter der Laien und ihrer Organisationen machen (etwa besonders wichtige oder verdiente Laien zu Diakonen „erheben“, was die Franzosen als „Köpfung der Katholischen Aktion“ befürchteten), dann hätte man tatsächlich das Rad dieses Jahrhunderts zurückgedreht und wider Geist und Buchstaben des II. Vatikanums gehandelt.

Kein Mensch denkt jedoch auch nur entfernt an etwas Ähnliches. Das Unbehagen der Laien am Diakon konnte nur aufkommen, weil es dem kirchlichen Lehramt (das

¹ Mann in der Zeit, Februar 1967, S. 20.

über eine entsprechende praktische Theologie verfügen müßte) bisher noch nicht möglich war, den genuinen theologischen Ort des Diakons zu umreißen. Es ist wahr, daß das kirchliche Lehramt in seinen Äußerungen über den Diakon sowohl in den Konzilstexten als auch im erwähnten Motuproprio dem Diakon – unter anderem! – Aufgaben zuschreibt, die heute auch von Laien erfüllt werden können und müssen. Es ist auch wahr, daß manche dieser Aufgaben vielleicht nicht in jedem beliebigen Missionsland, aber unter mitteleuropäischen Verhältnissen von einer großen Zahl bereiter und fähiger Laien übernommen werden können. Es ist lediglich nicht wahr, daß ein Katalog dieser Aufgaben den Ort des Diakons in der Kirche genau umschreibt.

Zur Bestimmung dieses Ortes gehen wir in zwei einfachen Schritten vor.

1. Es gibt Aufgaben in der Kirche, die als die im Grunde gleichen Aufgaben von allen Gliedern der Kirche erfüllt werden müssen, konkret aber in verschiedener Weise erfüllt werden müssen. Um diesen Satz mit einem Beispiel zu illustrieren, weisen wir auf die Aufgabe der Verkündigung (des Zeugnisses im Wort) hin. Jeder Christ hat ohne Zweifel die Aufgabe, mündlich seinen Glauben zu bekennen, und dies nicht in unbegründeter Deklamation und Propaganda, sondern in begründeter Rede. Aber selbst angenommen alle Christen kämen dieser Aufgabe nach, so wäre sie damit doch längst nicht in der erforderlichen Weise erfüllt. Ein allgemeines Zeugnis der Christen im Wort würde die ausgebildeten Prediger und Katecheten, die Predigten, Glaubensstunden, den Religionsunterricht, die alle spezialisierte Sachkenntnisse, Ausbildung in Psychologie, Pädagogik, Sprechtechnik voraussetzen, in keiner Weise überflüssig machen.

Ähnliches gilt für den Diakonatsdienst. Es gibt die Diakonie der Kirche, wie sie nach dem Willen Jesu von allen Gliedern der Kirche geleistet werden muß. Es gibt aber nach dem Evangelium und nach dem Beispiel der Urkirche eine spezielle Verpflichtung der kirchlichen Hierarchie zu dieser Diakonie. Diese besondere Verpflichtung der Hierarchie zur Diakonie wird nicht einfach dadurch erfüllt, daß die Glieder der Kirche „im allgemeinen“ Diakonie üben. Sie wird auch nicht dadurch erfüllt, daß die Hierarchie ihre Diakonie an die Laien „delegiert“ und sich auf eigentlich leitende oder verwaltende Aufgaben beschränkt. Selbstverständlich wird sie auch nicht in rührenden Gesten erfüllt (der Bischof bei einem gelegentlichen Besuch bei Waisenkindern oder Arbeitern . . .). Nun stellt sich natürlich die Frage, was diese Diakonie genauer ist. Darüber wird sogleich zu sprechen sein. Hier sollte nur gesagt werden, daß es in der Kirche nach dem ausdrücklichen Willen Jesu eine allgemeine Diakonie aller an allen (auch der Kirche an der Welt) und eine besonders intensive, d. h. aber auch spezialisierte Diakonie der Hierarchie geben muß. Beide Aufträge machen sich keine Konkurrenz.

Das eben Gesagte wird vom Konzil so formuliert, daß die Diakone in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium dem Volk Gottes dienen (Kirchenkonstitution 29), was offenkundig etwas Spezielleres ist als die Diakonie der Gesamtkirche. Noch deutlicher kommt das aber in dem Motuproprio zum Ausdruck, wenn es in Artikel 22, 9 heißt, die Diakone widmeten sich „*nomine Hierarchiae*“ der Caritas, der

kirchlichen Verwaltung und der Sozialarbeit. Es gibt also eine Diakonie der Hierarchie, die von dieser nicht zufällig und repräsentativ, sondern ständig und gründlich zu üben ist. Nach der frühkirchlichen, vom Konzil wiedergewonnenen Auffassung ist die Hierarchie bei aller Gliederung ein Ganzes, bei dem die Gemeinschaft wichtiger ist als die ranghafte Stufung.

Wenn also bestimmte, dazu besonders fähige, berufene und ausgebildete Glieder der Hierarchie eine spezielle Aufgabe der Hierarchie übernehmen, dann wirken sie nicht nur auf ihrer „Rangstufe“, sondern als legitime Vertreter der ganzen Hierarchie, eben „im Namen der Hierarchie“. So auch die Diakone. Die Vorstellung, die gesamte Hierarchie könne sämtliche ihr zukommenden Aufgaben gut und gründlich („speziell“) erfüllen, ist zwar schön, aber sehr unrealistisch. Man lese unter diesem Gesichtspunkt einmal die Artikel 11–21 des Bischofsdekrets mit dem Katalog der Aufgaben, die hier den Bischöfen gestellt werden. Sofort wird deutlich, daß das ohne Arbeitsteilung – wie sie schon Apg 6, 1 ff. vorkommt – nicht zu machen ist.

Folglich wiederholt sich unsere These, daß es in der Kirche die gleiche Aufgabe mit verschiedenen Weisen der Verwirklichung gibt, innerhalb der Hierarchie, aber mit einem wesentlichen Unterschied. Wenn Laien ihre „allgemeinen“ christlichen Aufgaben erfüllen, so tun sie dies nicht „im Namen der Hierarchie“ (darum haben sie sich z. B. mit guten Gründen gegen die Definierung der Katholischen Aktion als Teilhabe am Apostolat der Hierarchie gewehrt). Wenn aber bestimmte Glieder der Hierarchie „spezielle“ Aufgaben erfüllen, die der Hierarchie als ganzer zukommen, so tun sie dies „im Namen der Hierarchie“. So die Diakone bei der speziell diakonischen Aufgabe der Hierarchie.

2. Es ist nicht unser Ehrgeiz, bei der Umschreibung der diakonischen Aufgabe der Hierarchie Besseres und Genaueres zu sagen als die Fachleute der Caritaswissenschaft und kirchlichen Sozialarbeit. Wir stellen nur eine pastoral-theologische Erwägung an. Natürlich ist im Grunde jede Aufgabe der Hierarchie diakonisch, wenn ihr Amt im Neuen Testament – vom Konzil wieder eingeschränkt – Diakonie ist. Aber es gibt innerhalb dieser allgemeinen Diakonie zunächst eine spezielle, weil Leitung, Verkündigung, Liturgie usw. eigentümlich abstrakt, ja sogar gegenteilig wirken, wenn sie nicht mit konkret geübter Liebe verbunden sind (es gibt auch in der Kirche ein „Levitentum ohne Barmherzigkeit“). Auch dazu sind alle Glieder der Hierarchie strengstens verpflichtet. Es gibt jedoch innerhalb der allgemeinen Diakonie ferner deswegen eine spezielle, weil auch der Mensch, dem das Wort Gottes verkündet, der zur Mitfeier der Liturgie eingeladen, der mit anderen Menschen zusammen zur christlichen Gemeinde aufgebaut werden soll, nie abstrakt und in den seltensten Fällen ganz konfliktlos vorkommt. Natürlich weiß die bisherige Seelsorge genug von diesen Konfliktsituationen. Aber niemand wird behaupten, daß sie ihnen so wirksam begegnet, daß die christliche Gemeinde heil erhalten bleibt oder sogar wächst.

Unter diesen Konfliktsituationen gibt es solche, die – als Situationen geistlicher Trostlosigkeit, der Schuld, der Vergebungsbedürftigkeit – der speziellen Kompetenz

des Priesters zukommen. Es gibt aber auch Konfliktsituationen, die gleichsam eine Kombination von sozialer und religiöser Not sind, Situationen, in denen ein sozialer Konflikt einen religiösen heraufbeschwört oder einen vorhandenen religiösen Konflikt bis zu radikalem Ausbruch weiterwachsen läßt. Hier bedarf es kirchlicher Hilfe zunächst in dem ganz einfachen Sinn, daß die Kirche ihre Mittel, die nicht ihr gehören, hergibt. Es bedarf aber auch einer menschlich-pastoralen Hilfe, wie sie Bischöfe, Priester und Laien mit ihrer nur allgemeinen Diakonie wirksam und gründlich nicht leisten können. Denn in diesen sozial-religiösen Konfliktsituationen braucht es Menschen mit einer Berufung gerade für solche Not, mit soliden Fachkenntnissen auch in den profanen Hilfsmöglichkeiten (weil die Not ja nicht eine rein religiöse ist), mit spiritueller Schulung und mit gewissen geistlichen Vollmachten. Solche Situationen sind der Ort der Diakone.

Es ist ohne weiteres klar, daß wir damit, der großen Tradition der Diakone in der frühen Kirche entsprechend, in erster Linie für den Diakon der Caritas und Sozialarbeit sprechen. Aber der Diakon wird durch das oben Gesagte nicht ausschließlich als Caritas- und Sozialdiakon verstanden. Die genannten sozial-religiösen Konfliktsituationen begegnen auch im schulischen und im ärztlichen Bereich und in tausenderlei individuellen Fällen. Gerade darum sind noch andere als Caritas- und Sozialdiakone verlangt. Pastoraltheologisch ist es außerordentlich wichtig einzusehen, daß die christlichen Gemeinden nur erhalten und neue nur aufgebaut werden können, wenn auch die Hierarchie sich konkret und mit den nötigen Fachkenntnissen in allen nur denkbaren sozial-religiösen Konfliktsituationen engagiert.

Von da aus wird auch sofort deutlich, daß der so verstandene erneuerte Diakon kein geistlichen Zwischenstand zwischen Hierarchie und Laien darstellen kann. Theologisch gesehen gehört er zur Hierarchie. Soziologisch gesehen gehört er mindestens in kirchlich und kulturell entwickelten Ländern dorthin, wo er im Namen der Hierarchie engagiert ist: zu den anderen Sozialarbeitern, Lehrern, Ärzten usw., die ihren Beruf von einer anderen Berufung und von einem anderen Auftrag her, aber zum guten Teil mit den gleichen Mitteln und Methoden wie der Diakon erfüllen. Zu dieser Solidarität gehört es unserer Auffassung nach, daß der Diakon in Ländern wie der Bundesrepublik grundsätzlich in Gestalt des „verheirateten Diakons“ tätig ist. Dieses „grundsätzlich“ schließt zwei Ausnahmen nicht aus. Orden und ordensähnliche Gemeinschaften haben selbstverständlich das Recht, bei sich den zölibatären Diakon zu schaffen; dem ist ja das VII. Kapitel des *Motuproprio* gewidmet. Ferner gilt auch bei Diakonen im Diözesandienst das Wort Karl Barths, daß es persönliche Berufungen zu einem Gehorsam (gegen Gott) gibt, der nicht in die Ehe, sondern an ihr vorbei führt.

Dennoch erfüllt der Diakon, wie wir ihn oben skizziert haben, wirksam bei uns seine Aufgabe in den sozial-religiösen Konfliktsituationen nur, wenn er entsprechend Kapitel III des *Motuproprio* grundsätzlich als verheirateter Diakon tätig ist. Seine Ehe darf also niemals als Freisein von Behinderung durch den Zölibat verstanden wer-

den; vielmehr ist sie zugleich wirksames Zeichen seiner Solidarität mit den Menschen, bei denen und mit denen er arbeitet, und Selbstvollzug der Kirche in der Gestalt der kleinsten, aber wahren Einzelkirche.

Wenn in unterentwickelten Ländern der Diakon vor allem als Hilfsseelsorger verstanden wird, der auf den Wink der höheren Hierarchie hin beweglich überall dort eingesetzt werden kann, wo ein grausamer Priestermangel nach eigentlich pastoraler Nothilfe verlangt, mag der junge, zölibatäre Diakon, von dem Kapitel II des *Motuproprio* spricht, am Platz sein. Man muß aber klar und deutlich sehen, daß ein solches Berufsbild des Diakonats weder der Stellung des Diakons in der Hierarchie noch der in der Tradition entspricht und auf die Dauer auch nicht dem Aufbau der Kirche in solchen Ländern dient.

Nimmt man die vom Konzil und von dem *Motuproprio* dem Diakon zugeschriebenen Aufgaben nicht isoliert, sondern zusammen, so sieht man ohne weiteres, daß sie den einheitlichen Ort des Diakons ergeben, den wir eben umschrieben haben. Unsere Überlegungen widersprechen darum auch nicht den diversen Vorschlägen, die bisher für den Tätigkeitsbereich der künftigen Diakone gemacht wurden (sie treffen sich besonders mit Y. Congars These, daß die Präevangelisation dem Diakon zukommt; wir halten sie auch in ökumenischer Hinsicht für wichtig). Wir glauben vielmehr, die innere Einheit der vielfältigen diakonischen Aufgaben formuliert und so die Dringlichkeit der Erneuerung des Diakonats erst recht herausgestellt zu haben. Nun wäre die Frage zu stellen, ob in Deutschland Diakone unter diesem Gesichtspunkt nötig sind.

Die Situation in Deutschland

Das letzte Konzil hat uns die Sicht der Kirche als das Sakrament, das Zeichen und Werkzeug in Christus für die innerste Vereinigung des Menschen mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit neu deutlich gemacht. Dieser Auftrag der Kirche als ganzer soll auch in der Ortskirche bezeugt und verwirklicht werden. Die Situation der Kirche in Deutschland ist allgemein so, daß sie diesen umfassenden Dienst der Sorge um das Wohl und das Heil der Mitmenschen nur dann mit Ernst angehen kann, wenn sie alle bereiten und fähigen Christen je nach ihrer Gabe in Verantwortung am Ganzen mitarbeiten läßt. Daß es bei der Verwirklichung des Diakonats in Deutschland um eine aus unserer Kirche kommende Antwort auf diesen Dienstauftrag und gar nicht in erster Linie um den subsidiären Ersatz von Funktionen des Priesters geht, wurde zwar von Anfang an betont, wird aber erst heute immer mehr erkannt. Die Begründung für eine baldige Verwirklichung des Diakonats in Deutschland liegt viel mehr in einer fachlich qualifizierten Ergänzung der Tätigkeit von Priestern und Laien durch einen ganz bestimmten Dienstauftrag des Diakons (der im Wort und Willen des Herrn theologisch begründet ist), in einer zeitgemäßen Differenzierung, Bereicherung und Arbeitsteilung der Dienste der Kirche als in einer quantitativen Entlastung des Priesters.

Die spezifische Aufgabe des Diakons, auch in Deutschland, ist: Angepaßt an die leiblichen und seelischen Nöte der Menschen unserer Zeit die Diaconia Christi in einem einfachen und schlichten Dienst am Mitmenschen zu erfüllen, und zwar in einem unmittelbaren Dienst an Familien und Gruppen, in Gemeinde und Gemeinschaften, in Kirche und Welt, wie überall dort, wo das Heil der Menschen und der Auftrag der Kirche diese spezielle „Dienstleistung“ des apostolischen Amtes der Kirche fordert. Dieses Spezifikum seines Dienstes, den er in einer unmittelbaren Zuordnung zum Amt des Bischofs erfüllt, weil seine Funktionen zum „ministerium episcopi“ gehören, müßte in den für den Diakon vorgesehenen Aufgaben der Liturgie, des Wortes, der sozialkaritativen Arbeit und der Verwaltung als Kriterium seines Dienstes durchscheinen. Bei aller notwendigen und möglichen Spezialisierung und Akzentuierung des Diakonats von heute sollte es aber doch auch seine Grundberufung bleiben, die untrennbare Verbundenheit von Gottesdienst und Bruderdienst, von Fußwaschung und Eucharistie auch durch konkrete Funktionen vereinigt zu bewahren und zu vollziehen. Wenn auch erst die praktische Entwicklung zeigen wird, in welcher Weise der Diakonats dieses sein originäres Berufsbild angepaßt an die jeweiligen Nöte und Bedürfnisse der Menschen und die vorhandenen kirchlichen, pastoralen und sozialen Strukturen entfalten kann, so soll das Gesagte doch etwas veranschaulicht werden.

Die Formung einer Brudergemeinschaft durch eine fachgerechte Erweckung und Aktivierung der Diakonie der Pfarrgemeinde, die den Notleidenden nicht isoliert, sondern ihm hilft und außerdem konkrete Zeichen der Liebe in die Weltkirche hineingibt, könnte eine erste Aufgabe des Diakons in der Gemeinde sein. Wenn es richtig ist, daß die gottesdienstliche Gemeinde so viel wert ist, als in ihr Brüderlichkeit sichtbar wird, dann gibt es bei uns in vielen Gemeinden für einen hauptberuflichen Mann vollauf zu tun, auch wenn er nur versuchen würde, die Gemeinde für diesen Dienst zu gewinnen, zu formen und zu aktivieren. Die Störung des Grundverhältnisses des Menschen zu Gott und zum Nächsten, sowie die Störung des Verhältnisses des Menschen zu der kultischen und sozialen Gemeinschaft der Kirche, die ja nach den zentralen Aussagen des Konzils das Werkzeug für diese innerste Beziehung des Menschen zu Gott und zum Nächsten sein sollte, ist eine typische Grundstörung vieler Menschen unserer Zeit. Ein wesentlicher Grund der sozialen Desintegration innerhalb der Gemeinde liegt sicher darin, daß wir den sozialen Auftrag der Kirche als Gemeinschaft, die Diakonie als eine Grundfunktion der Kirche auch als Ortskirche, nicht ausreichend erfüllen. Gerade in dieser kirchlich-sozialen Integration der Gemeinde läge aber eine spezifische Aufgabe des Diakons.

Die Bildung einer Gemeinschaft der Glaubenden durch die Verkündigung des Wortes des Herrn nicht vor allem in der Predigt (hierzu werden sowieso nicht alle Diakone befähigt sein) oder ausschließlich durch den Religionsunterricht in der Schule, sondern durch eine Kindern und Jugendlichen, Alten und Kranken, Braut- und Eheleuten, Familien und Gruppen, Freizeit- und Betriebsgemeinschaften angepaßte, lebensnahe Katechese – das wäre eine echte Aufgabe des Diakons. Es entspräche dem sachlichen

Aspekt seines Berufs im vorsakramentalen Bereich, die Heilswirksamkeit von Wort und Sakrament erst einmal vorzubereiten. Wird diese Aufgabe vor den Türen unserer Kirchen, dieses Katechumenat der Türschwelle schon ausreichend erfüllt? Die Hausbesuche als echte Werke kirchlicher Pastoral- und Sozialarbeit, der Dienst im entchristlichten Milieu, in der Betreuung von Kranken, Siechen, Gefährdeten, Alten und Behinderten schließt sich gedanklich hier an. Mit einer qualifizierten sozial-pädagogischen und katechetisch-pastoralen Ausbildung wäre der Diakon in der Lage, auch methodisch und fachlich sauber zu arbeiten und so z. B. einen Pfarrbezirk, eine Filiale oder Außenstation als eine soziale, liturgische und den Glauben verkündende Gemeinde vorzubereiten. All dies sollen nur Beispiele sein, die zeigen können, wie nötig wir in Deutschland den Diakon als einen fachlich qualifizierten Mitarbeiter im diakonalen Amt brauchen könnten, der berufen ist, seinen Auftrag an seinem Platz für die uns allen aufgetragene Liebe zu Gott und den Menschen zu erfüllen.

Es ist inzwischen allgemein bekannt, daß in Deutschland innerhalb und außerhalb der Diakonatskreise Bewerber für den Diakonat da sind, die zum Teil schon in diakonatsnahen Berufen und Diensten wie Lehrer, Katechet oder Sozialarbeiter stehen. Die Interessenten kommen aus den verschiedensten Berufen. Ein großer Teil von ihnen möchte den weltlichen Beruf auch weiter ausüben. Verheiratet und mitten im Leben stehend, wären sie den Problemen ihrer Mitmenschen besonders nahe. Der sogenannte hauptberufliche Diakon, der ganz frei für diesen Dienst wäre, ist bei der Fülle der Arbeit und als stabilisierendes Element im Diakonat eine Notwendigkeit. Seine Bestellung dürfte bei uns auch nicht an fiskalischen Gesichtspunkten scheitern. Wenn bereite und fähige Männer da sind und die Kirche diesen Dienst in Deutschland braucht, dann darf sie heute nur mit ernstesten Gründen den ständigen Diakon auf die Dauer ausschalten. Sicher ist aber, daß die Kirche in Deutschland zu den Gebieten gehört, in denen die vom Konzil für den Diakon vorgesehenen Aufgaben in der bisherigen Ordnung nur unzulänglich erfüllt werden.

Der Diakon wird nur dann die erwarteten Hilfen leisten können, wenn er eine seinen jeweiligen Aufgaben entsprechende Bildung und Ausbildung erhält. Es geht dabei nicht um eine verkürzte Theologen- oder Priesterausbildung, sondern um eine qualitativ eigenständige, gesamt menschliche Heranbildung zu einem ganz bestimmten Beruf mit einem eigenen Berufsbild und Berufsauftrag unter Ausnützung der vorhandenen kirchlichen und freien Bildungsstätten. Dabei muß der Zugang zum Diakonat über die verschiedenen Berufs- und Bildungswege möglich sein. Die Ausbildung müßte von dem vorhandenen gesamt menschlichen, fachlichen und theologischen Bildungsstand ausgehen und so eingerichtet werden, daß ein verheirateter, berufstätiger Mann an den Bildungsstand herangeführt werden kann, den er für seine jeweilige diakonische Aufgabe braucht.

Die Durchführung der Ausbildung sollte zur Anpassung an die jeweiligen Gegebenheiten offengelassen werden. Sie ist in verschiedenen Formen möglich: Einzelvorbereitung durch einen geeigneten und erfahrenen Priester; Vorbereitung in Gruppenkursen

mit einem Team von Dozenten; Kurse in Verbindung mit einer geeigneten Bildungsstätte; für bestimmte Bildungsbereiche auch Fern-, Abend-, Ferien-, Wochenendkurse oder Bildungstage. Im einzelnen könnten drei Bereiche der Heranbildung unterschieden werden, die je nach dem Werdegang des Bewerbers ineinander übergehen könnten. Eine *Grundausbildung* zur Aneignung des religiösen Grundwissens und Prüfung der Eignung und Neigung des einzelnen Bewerbers. Diese Ausbildung kann über die verschiedenen Bildungswege erfolgen (theologische, katechetische, soziale Ausbildung, Kurse verschiedener Art, insbesondere ein allgemeiner Einführungs- und Informationskurs). Die *Spezialausbildung* sollte das spezielle theoretische und praktische Wissen zur Befähigung für den jeweiligen Dienst vermitteln. Lehrer, Sozialarbeiter, Katecheten bräuchten eine auf ihren jeweiligen diakonischen Aufgabenbereich abgestimmte komplementäre Ausbildung (Vertiefungsgebiete). Spezialkurse als Ergänzungskurse zur bisherigen Ausbildung könnten für nebenberufliche wie hauptberufliche Diakone zunächst in den vorhandenen kirchlichen und säkularen Ausbildungsstätten durchgeführt werden. Ein *Abschlußkurs* sollte vor der Weihe alle Kandidaten, zeitweilig auch mit ihren Ehefrauen, für einige Wochen zusammenführen und insbesondere auf den kommenden Dienst vorbereiten.

Ganz allgemein müßte die Ausbildung vom sachlichen Aspekt des Berufs her anthropologisch, soziologisch und pastoral zentriert sein. Die theologische Ausbildung sollte von der Heiligen Schrift ausgehen und die großen Leitlinien des Glaubens aufgreifen. Die praktische Erfahrung wird bald zeigen, wie eine spezielle Ausbildungsstätte für Diakone in der Zukunft eingerichtet werden sollte, die Interessenten, Kandidaten und im Dienst befindliche Diakone, deren Ehefrauen und Familien zu bestimmten Kursen und Besinnungstagen zusammenführen sollte und ein Mittelpunkt der Begegnung für die Gemeinschaft der Diakone werden könnte.

Die Sorge einer erneuten Verklerikalisierung der Kirche und Zurückdrängung des aktiven Laien durch den Diakon könnte sich zu einer Chance der Entklerikalisierung und einer wirklich gliedhaften Zusammenarbeit aller in der Kirche wandeln, wenn begriffen würde, daß in den sozialen Beziehungen der Glieder und der Zuordnung der Aufgaben zueinander nicht Unter- und Überordnung die alles bestimmende Rolle spielen sollten, sondern die brüderliche Gemeinschaft und kollegiale Zusammenarbeit im Geist Christi, wobei der Bischof für das gesamte apostolische Wirken sein Leitungsamt ausübt. Es entspricht einer biblischen Theologie, der Tradition der Kirche und der Aussage des Konzils, daß der Diakon dem Ortsbischof unmittelbar untergeordnet ist und von ihm nicht nur geweiht wird, sondern auch zu seinem jeweiligen Dienstauftrag bestellt wird. Je nachdem wo der Diakon arbeitet, wird er entweder dem Priester einer Pfarrei, einem überpfarrlichen, diözesanen oder überregionalen Gremium unterstellt und zugeordnet sein, dessen Vorsitz ein Bischof, Priester oder Laie führen kann.

Roman Bleistein SJ

Kirche und Tourismus

Vom 18.–21. April 1967 fand in Rom ein internationaler Kongreß über „Die geistigen Werte des Tourismus“ statt, auf dem fünf Kardinäle zu diesem Thema sprachen und dessen Bedeutung Papst Paul VI. bei einer Audienz der 300 Teilnehmer aus aller Welt und von verschiedenen Konfessionen hervorhob. Dieses Interesse der Kirche kann eine echte wie eine fragwürdige Modernität kundtun; erstere wäre ein gültiges, weil dem Menschen als Menschen geltendes Engagement, letzteres wäre der wenn auch unbeußte Versuch, Wahrheit in Ideologie zu verfremden, und würde den Ausspruch Tucholskys bestätigen, die Kirchen liefen atemlos hinter der Moderne her. Symptomatisch kommt diese doppeldeutige Bewertung in den Überschriften zum Ausdruck, unter denen die kirchlichen Pressedienste Deutschlands die Nachricht über den Kongreß brachten. Der evangelische Pressedienst vom 24. 4. 1967 schrieb sachlich: „Tourismus – eine Aufgabe für die Kirchen“; die Katholische Nachrichtenagentur äußerte sich am 22. 4. 1967 anspruchsvoller: „Tourismus – Symbol für die Suche nach Gott“. So wenig anstößig für einen Gläubigen diese Symbolisierung sein mag, so ärgerlich ist sie für den modernen Menschen; er empfindet es als unfair, wenn unversehens sein natürliches Verlangen und Tun religiös interpretiert wird. Was als Aufwertung gemeint war, wird als Abwertung aufgefaßt: die Kirche verliert an Kredit.

Wenn die Kirche jede Praxis des heutigen Menschen, die entfernt einer religiösen Übung – etwa einer Wallfahrt – ähnelt, religiös verstehen und jedes schwer erklärbare Verhalten, z. B. den Massentourismus, bis auf seine letzte Ursache zurückverfolgen will, macht sie sich unglaublich; denn sie realisiert weder die komplexe Situation des Menschen im 20. Jahrhundert, die sich jeder monokausalen Erklärung entzieht, noch wird sie den Dingen in sich selbst gerecht. Daß die Dinge der Welt ihre Eigenwirklichkeit und ihren Eigenwert besitzen, zählt zu den erfreulichsten Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Die Massenphänomene unserer Tage wie Freizeit, Urlaub, Tourismus sollte man ohne viel Aufhebens diesen Dingen der Welt hinzurechnen.

Eine sachgerechte Beurteilung müßte auf die Ergebnisse der Soziologie und Sozialpsychologie schauen, um in ihnen die Wirklichkeit zu ergreifen, die sich dann anthropologisch oder gar religiös deuten läßt. Wer diesen zweiten Schritt vor dem ersten tun will, mißachtet die Logik seines Denkens, wie gläubig und fromm er auch sein mag. Indem er auf die Analyse des Phänomens verzichtet, kommt er wohl zu handlichen Resultaten, deren Fragwürdigkeit aber in dem Maß wächst, als sie in Prinzipien umgesetzt werden.

Sieht man von der Gefahr eines zweideutigen *Aggiornamento* ab, ist es als ein

hoffnungsvolles Zeichen der nachkonziliaren Kirche zu werten, daß sie sich in ihren höchsten Vertretern mit diesen Zeiterscheinungen beschäftigt und die Unheilsrufe einer pessimistischen, wenig ergiebigen Kulturkritik nicht aufnimmt. Wer kritisch die Gegenwart betrachtet, wird ihre Nachteile nicht übersehen; wer aus romantischem Idealismus an der Vergangenheit haftet oder in einer moralischen Utopie der Zukunft lebt, wird ihre Vorteile nicht wahrnehmen. Die Kirche hat sich allmählich damit abgefunden, daß sie soziale Strukturen nicht mehr mit Macht setzen oder verändern kann, weil Staat und Gesellschaft säkularisiert sind und weil Massenphänomene als Großformen sozialen Handelns ihre Eigengesetzlichkeit entwickeln. So entspringt der Wille, genaue Einsicht in die Zeit zu nehmen, nicht der Resignation, die in einer zeitbedingten Ohnmacht gründet, sondern jener Heilssorge, die sich dem ganzen Menschen zuwendet: nicht „Seel“-Sorge, sondern Sorge um den ganzen Menschen. Weil dieser Mensch aber in soziale Strukturen, Rollen und Vorgänge verflochten ist, sind diese sozialen Strukturen, Rollen und Vorgänge in den Blick zu nehmen, um von diesen Ansatzpunkten her den Auftrag der Kirche zu konkretisieren. Somit erhebt sich die Frage: Was sucht der moderne Mensch in Freizeit und Tourismus? Erst dann stellt sich das Problem: Wo und wie verwirklicht sich die Sendung der Kirche?

Tourismus im Spiegel der Statistik

Selbst wenn eine Statistik in sich noch wenig sagt und erst die Interpretation ihren Sinn erschließt, können einige Ergebnisse der Fremdenverkehrswissenschaft jeden in Erstaunen setzen. Die Zahlen übersteigen jede Vermutung, die in persönlichen Urlaubserfahrungen gründet. Für 1963 berichtet Italien 42 Millionen Übernachtungen von Ausländern, Österreich 38 Millionen, Frankreich 36 Millionen. Die Bundesrepublik Deutschland meldet für 1964 158 Millionen Übernachtungen von In- und Ausländern. Wenn wir die Zahlen aufgliedern, ergibt sich für Deutschland dieses Bild: Heilbäder und heilklimatische Kurorte weisen die meisten Übernachtungen auf; ihnen folgen unmittelbar die Luftkurorte. Als Beispiel sei Bad Reichenhall genannt, das 1966 1 467 992 Übernachtungen verzeichnet (München 1963 nur 3 452 166 Übernachtungen!). Wengleich Jugendherbergen, Kindererholungsheime und Campingplätze für das Jahr 1964/65 über einen gewissen Rückgang klagen, sind dennoch die 1100 Campingplätze mit ihren 11 Millionen Besuchern (für 1967) nicht zu unterschätzen.

Durch diese internationale Wanderschaft und landesinterne Fluktuation ergeben sich kuriose soziale Situationen. Die Bevölkerung kleinerer Orte nimmt derart zu, daß die Einheimischen in der Schar der Fremden untergehen. Murnau zum Beispiel mit seinen 6839 Einwohnern (Stand vom 31. 3. 1964) berichtet für 1963/64 von 236 553 Übernachtungen. Bad Kohlgrub mit seinen 2012 Einwohnern übertraf Murnau noch um 45 313 Übernachtungen in der gleichen Berichtszeit. Infolgedessen bleibt von der typischen dörflichen Struktur und Lebensweise wenig übrig.

1962 betrug der durchschnittliche Aufwand pro Urlaub und Person im Inland 425 DM und im Ausland 661 DM. Man darf annehmen, daß diese Ausgaben inzwischen angewachsen sind.

Diese bemerkenswerten Zahlen ließen sich leicht vermehren. Aber auch dieser andeutende Bericht macht nachdenklich und weckt die Frage: Worin liegt der Grund für diesen international feststellbaren Exodus aus Städten und Ländern?

Zur Geschichte des Tourismus

Zu einer vorläufigen Erklärung mag die geschichtliche Herkunft des Tourismus beitragen. Zog im 17. Jahrhundert der junge Adelige zu seiner als Bildungsreise inszenierten „grand tour“ aus und begab sich im 18. Jahrhundert der junge Herr auf die „Bade-reise“, dann folgte solche Wanderschaft standesgebundenen Traditionen und Privilegien: Bildung, Information, Vergnügen, demonstrativer Luxus. Dem Trieb in die Ferne gab dann auch der sozial aufsteigende, begüterte Bürger des frühen 19. Jahrhunderts nach. Bald zeigte sich der erste organisierte Tourist, und zwar im alten England. Thomas Cook hatte ihn 1841 „erfunden“. Das kontinentale Europa wollte hinter England nicht zurückstehen: Louis Stangen gründet in Breslau das erste Reisebüro Deutschlands und bietet 1863 „Excursionen“ in die Umgebung Breslaus, 1878 bereits eine Weltreise an. Vorläufer dieser Weltsehnsucht wird der „Baedeker“, dessen erster Band 1827 erscheint. Der Reiseführer vermittelt dem Unerfahrenen Sicherheit, weist den Kulturbeflissenen auf „Sehenswürdigkeiten“ hin und fördert die Weltläufigkeit des bisher unbeweglichen Bürgers. Die Begeisterung für die Natur tut das ihre: Alpen- und Touristenvereine werden gegründet, sonderbarerweise der erste 1865 in London. Deutschland, Österreich folgen auch hier. Das proletarische Pendant zu diesen mittelständischen Vereinen bilden seit 1895 die „Naturfreunde“. Ergebnis: Alle Schichten des Volkes gehen auf Reisen. Als endlich die Jugend „aus grauer Städte Mauern“ zu Lagerfeuer, Volkstum und blauer Blume aufbricht, „fiel es dann auch nicht schwer, aus den ‚Wanderern‘ in der durch Organisation ‚zusammengestellten‘ Horde Rekruten für den Serientourismus zu machen. Darüber hinaus hat die Jugendbewegung als ‚Wanderbewegung‘ jenseits des Kreises, der an ihr unmittelbar Anteil hatte, auf die Gesamtgesellschaft entscheidenden Einfluß genommen. Ihr ‚touristisches‘ Verhaltensmuster wirkt sich sozialisierend auf den touristischen Gedanken innerhalb der Gesamtgesellschaft aus, deren Wertungsgefüge damit in Richtung auf ein Selbstverständlichwerden touristischen Verhaltens gewandelt wurde.“¹

Interessant wäre es, in einer Geschichte des Tourismus zu erforschen, wie sich parallel zu den soziokulturellen Vorgängen – etwa einer Änderung im Selbstbewußtsein von Klassen und im Auf- und Abstieg von Eliten – die wirtschaftlich-technischen, öko-

¹ H. J. Knebel, Soziologische Strukturwandlungen im modernen Tourismus (Stuttgart 1960) 44.

nomischen Organisationen des Tourismus konstituieren, die wiederum in enger Abhängigkeit von den Erfindungen der Technik wie von der Sozialgesetzgebung (tariflich gesicherter Urlaub!) stehen. Auf jeden Fall nehmen wir als Endergebnis der sozialen, kulturellen, technischen und sozialpolitischen Entwicklung den Serientourismus in der heutigen Form wahr, als dessen Charakteristika H. M. Enzensberger herausstellt: „Normung, Montage und Serienfertigung“²: Die Reise nach Maß für alle.

Spontane Antwort der Kirche auf den Tourismus

Wie die Kirche auf alle Zeiterscheinungen reagierte, so ging sie auch auf diesen anwachsenden Fremdenverkehr und Serientourismus ein. Welche Distanzen hierbei durchschritten wurden, markieren zwei Worte der Päpste. Leo XIII. schreibt in seiner Enzyklika „*Rerum novarum*“ vom 15. 5. 1891:

„Allgemein aber gelte das Gesetz: Man muß den Werk tätigen soviel Ruhe gönnen, als sie brauchen, um die ausgegebenen Kräfte wieder zu ersetzen. Freizeit soll ja die abgenutzten Kräfte wieder herstellen.“

Nun geht es bei dieser Forderung nur um die Erfüllung eines Lebensminimums – und man wird dabei mit ungunstigen Gefühlen an ein Wort von Ernst Bloch erinnert: der Arbeiter bekomme Freizeit nach des Tages Last und Müh, um sich als Maschine zu speisen und zu ölen³. Weit moderner klingen die Worte Pauls VI. vom 21. 4. 1967:

„Alle diese positiven Werte im Tourismus werden von der katholischen Kirche nicht nur anerkannt und verteidigt, sondern sie bemüht sich auch um ihre Förderung und Anerkennung. So erklären sich unsere verschiedenen schriftlichen und mündlichen Äußerungen über diesen Gegenstand, die Ermahnungen, die Wir wiederholt und nachdrücklich ihren Studientagungen, Versammlungen und Konferenzen gaben, endlich die Schaffung einer eigenen Dienststelle, die mit dem besonderen Studium der Folgen des Tourismus für das geistige Leben der Gläubigen betraut ist, und mit der Koordinierung der apostolischen Bemühung im Hinblick auf die neuen Bedürfnisse sowohl der Touristen selbst wie auch der verschiedenen Gruppen von Angestellten, die mit deren Betreuung und Bedienung befaßt sind.“

In diesen Worten spielt der Papst auf die „*Commissio de re pastorali peregrinatorum in ambitu internationali*“ und die internationalen Kongresse an, die 1960 in München, 1963 in Rom, 1964 in Lugano, 1965 in Monaco und 1966 in Rom stattfanden und fortschreitend den Tourismus in Beziehung zu einer missionarischen Seelsorge setzten.

Im engeren Rahmen der katholischen Kirche in Deutschland kommt seit der Jahrhundertwende zunehmend das Problem Freizeit in Sicht. Während 1909 auf dem Katholikentag in Breslau der Reichstagsabgeordnete Dr. Fleischer sich das erste Mal

² H. M. Enzensberger, *Vergebliche Brandung der Ferne. Eine Theorie des Tourismus*, in: *Merkur* 12 (1958) 713.

³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) 1062.

mit der „edlen Freizeitgestaltung“ beschäftigt, führt der Religionslehrer Friedrich auf dem Katholikentag in Nürnberg aus, daß man wohl grundsätzlich Ja zur modernen Freizeitbewegung sage, aber das Lebenszentrum des jungen Menschen weiterhin in der Arbeit liegen solle. Die Antwort also bleibt unscharf und verschwommen, da man Arbeit und Freizeit zu sehr von einem humanistischen Menschenbild her beurteilt.

Nach dem zweiten Weltkrieg stellt sich 1958 die Arbeitstagung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken in Saarbrücken dem Problem und entwirft einen Aufgabekatalog „Freizeitaktion für die Katholiken Deutschlands“. Darin lautet Punkt 6: „Ausbau der Reise- und Fahrtendienste auch für die Erwachsenen: zum Beispiel Familienfahrten“. Punkt 7 fordert: „Ausbau der Ferien und Erholungswerke: zum Beispiel Freizeithäuser, Familien- und Ferienheime“. Auf den folgenden Katholikentagen wird jeweils berichtet, wieweit das Aktionsprogramm erfüllt wurde. Auch hier fehlen kritische Analysen der Situation und daraus hervorgehende, begründete Imperative. So bleiben die Entschließungen des Arbeitskreises „Freizeitpflege“ bei der Arbeitstagung des Zentralkomitees 1960 in Ettal im allgemeinen: „Der Arbeitskreis begrüßt die vielfältigen Ansätze der Fremdenverkehrsseelsorge, die den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen. Er ist aber der Auffassung, daß diese Bemühungen wesentlich verstärkt werden müssen.“

Positiver fällt die Bilanz der Seelsorgsaktionen aus, die der Entwicklung des Tourismus parallellaufen und weithin in der persönlichen Initiative einzelner Geistlicher und Laien gründen, obgleich die Motive solchen Tuns nicht das Zentrum des Problems wahrnehmen und von Randerscheinungen ausgehen. So war und ist ein Hauptanliegen der Fremdenverkehrsseelsorge der sonntägliche Gottesdienstbesuch. Deshalb die Hinweisschilder an den Ortseingängen, der exemplarische Bau einer Autobahnkirche bei Augsburg, die Feldmessen am Rand der Campingplätze (in Italien wie auch in manchen Diözesen Deutschlands), der Einsatz der Kapellenwagen, die Einrichtung der Bahnhofsgottesdienste und die auf einen späteren Zeitpunkt verschobene Sonntagsmesse in Kur- und Fremdenverkehrsorten. Damit wird dem Katholiken die Möglichkeit gegeben, seine „Sonntagspflicht“ zu erfüllen.

Einen gewissen missionarischen Charakter besaßen pfarrliche Veranstaltungen, die nicht nur die Praktizierenden ansprachen und mit dem Interesse wie mit der Langeweile der Touristen rechneten: Lichtbildervorträge, Heimatabende, Kirchenführungen, Orgelkonzerte, Begegnungsabende zwischen Fremden und Einheimischen. Steht hier der soziale Kontakt im Vordergrund, so ist auf eine persönliche Bereicherung abgestellt der „Bibelservice“⁴ und das Angebot von Gebetbüchern für den „christlichen Urlauber“⁵.

⁴ Durch die „action 365“ („Leppich-Kreise“) wurden in den letzten Jahren 100 000 dreisprachige Bibeln (Markusevangelium mit kurzem Kommentar) in den Hotels der Bundesrepublik aufgelegt.

⁵ Diese Gebetbücher für den Urlauber („Glückliche Reise“, „Ferien mit Gott“, „Beten unterwegs“) setzen einen innerlichen, religiös aufgeschlossenen Menschen voraus und werden die Masse der Touristen kaum interessieren.

Wie die Aufzählung ergibt, wird der „christliche Urlauber“, ob gläubig, ob praktizierend, ob der Kirche fern, ob vom Glauben abgefallen, auf mancherlei Art von der Kirche angesprochen. Gerade die Vielfalt der Aktionen weckt den Verdacht, daß zentrale Fragen des Problems ungelöst blieben. Was sucht der Tourist? Wo ist in seinen Erwartungen und in seinem Verhalten der optimale Ansatzpunkt für ein religiöses Leben, für die christliche Botschaft, für den Dienst der Kirche? Antwort auf diese Fragestellungen kann die empirische Soziologie geben, insofern sie sich der Tourismusforschung zuwendet.

Zur Soziologie des Tourismus

Urlaub und Serientourismus sind als moderne Erlebnisfelder wenig erforscht. Erste Arbeiten, welche die Motivation zur Urlaubsreise überhaupt, zur Wahl eines bestimmten Urlaubsortes im besonderen, die Vorstellungen über Urlaub und Touristenverhalten erkennen wollen, unternimmt der „Studienkreis für Tourismus“ in München. Auf seine Veranlassung hin untersuchte DIVO „Die Reise im Vorstellungsbild und in den Erwartungen des Tourismus“ (1962). Diese Umfrage wurde erneut unter sozialpsychologischer und motivationspsychologischer Rücksicht bearbeitet und das Ergebnis in „Urlaub und Reise“ (1963) vorgelegt.

In diesen Untersuchungen wird eine doppelte Motivation des Urlaubs und der Urlaubsreise sichtbar: ein „Fort-von“ und ein „Hin-zu“. Das „Fort-von“ kehrt dem Beruf, dem Alltag, der festen Bindung, den Gewohnheiten den Rücken und sucht statt Hektik und Konzentration die Erholung und Entspannung, statt Ansturm von Reizen die Ruhe, statt Übersättigung in gleichförmigem Alltag die Abwechslung, statt einseitiger Belastung physischer und psychischer Kräfte den Ausgleich, statt der strengen und Zwang ausübenden sozialen Ordnung die Befreiung von Bindungen. Diese Behauptungen werden bewiesen durch die Antworten auf die Frage: Worin liegen die Vorzüge des Urlaubs? Sie liegen im Ausruhen, Entspannen, Ausschlafen und Ruh Haben (82 %), im Herauskommen aus Alltag, Beruf und üblicher Umgebung (51 %), in der Tatsache, daß man sich gehen und treiben lassen kann (12 %) und endlich darin, daß man etwas für seine Gesundheit tun kann (21 %) ⁶.

Das „Hin-zu“ äußert sich im Erlebnisdrang, in Reiselust, in Urlaubsinteressen und im Prestigewert des Urlaubs ⁷. Sicher gibt es in diesen Grundeinstellungen, Erwartun-

⁶ DIVO: Die Reise im Vorstellungsbild und in den Erwartungen des Tourismus (Frankfurt 1962) 5–7.

⁷ An einzelnen Motiven des „Hin-zu“ werden genannt: Bildung: man lernt andere Gegenden kennen (27 %), man empfängt Anregungen und neue Eindrücke (22 %), man kann Sprachen lernen (7 %), man kann Bauwerke, Denkmäler, Ausstellungen (4 %) und kulturelle Veranstaltungen besuchen (1 %). Körperliche Aktivitäten: Man kann Sport treiben und Sportveranstaltungen besuchen (8 %), man kann Wandern und Spaziergehen (8 %). Kontakt mit Menschen: Man kann andere Menschen kennenlernen (19 %), man kann sich amüsieren, kann tanzen gehen (4 %), man kann mit anderen weggehen (3 %). DIVO a.a.O. 5–7.

gen und Tätigkeiten Unterschiede nach Alter, Geschlecht, Einkommen und Bildung. So sinkt z. B. die Kontaktfreudigkeit mit steigender Bildung und wachsendem Einkommen. Aber auf diese Differenzierungen sei hier verzichtet. Bei der Kontrollfrage: Welche Gründe haben andere Leute, daß sie die Urlaubsreise schätzen? wurden die obigen Ergebnisse bestätigt – mit Ausnahme des Prestigewerts der Urlaubsreise. Er stieg auf 40 % an.

Dieser Trend des „Fort-von“ und „Hin-zu“ wird realisiert im konkreten Tun und Lassen des Urlaubers. Hier liegen Spaziergehen und Wandern an der Spitze (73 %), gefolgt von Nichts-Tun, Schlafen, In-der-Sonne-Liegen (67 %), Sport treiben oder Sportveranstaltungen besuchen (59 %), Tanzen, Sich-Amüsieren, Kinobesuch (33 %), Besichtigung von Sehenswürdigkeiten (38 %) usw.⁸

Wenn man erfährt, daß die Urlaubsreise für die gesellschaftliche Mittelschicht schichtspezifisch ist, wird darin die Fluchtbewegung aus dem Gewohnten und Alltäglichen noch greifbarer; denn die Reise zählt vorwiegend zum Verhalten der abhängigen Büroberufe. Wer aus den Kreisen der Arbeiter diese Gewohnheit übernimmt, rechnet sich dieser Schicht zu. Flucht ebenso aus der Umwelt; je größer der Heimatort, um so größer auch die Reiseintensität der Einwohner, so daß aus einem Ort unter 2000 Einwohnern nur 13 %, aus einem Ort über 500 000 Einwohnern aber 42 % eine Reise unternehmen⁹. Diese beiden Trends werden durch einen dritten gekreuzt: mit dem Bildungsniveau steigt der Anteil der Urlaubsreisenden. Hier liegt vermutlich eine Motivation vor, die vom Bildungsbegriff beeinflusst ist¹⁰. Trotz dieser Einschränkung erscheint im Hintergrund des Massentourismus die Industriegesellschaft mit ihrer Hektik und Konzentration, mit ihrer Arbeitsteilung und Teilbeanspruchung des Menschen, mit ihren Plänen und Standards, mit ihren sozialen Zwängen und Sanktionen. Deshalb kann Enzensberger mit Recht sagen, der Tourismus sei „das Spiegelbild der Gesellschaft, von der er sich abstößt“. Diese gesellschaftlich bedingte Funktion des Tourismus darf nicht übersehen werden, wengleich folgende dialektische Erklärung übertreibt: „Der Tourismus hat diesen doppelten Aspekt: Er ist eine Folge der zunehmenden Vergesellschaftung – und ein Herrschaftsinstrument zur Aufrechterhaltung der gegebenen Zustände.“¹¹ Hier wird versucht, mit den Herrschaftsbegriffen von Max Weber, die durch einen unterschweligen marxistischen Protest verfremdet sind, das Vorhandene zu erklären. Aber es wird darin überinterpretiert.

Dennoch muß der Zusammenhang zwischen Industriegesellschaft und Tourismus wahrgenommen werden, sei es, daß man Arbeit/Alltag auf Urlaub/Freizeit bezieht, sei es, daß man Konsum als „Fortsetzung der Produktion mit anderen Mitteln“¹² be-

⁸ DIVO a.a.O. 33–36.

⁹ A. Koch, Der Urlaubsreiseverkehr. Eine Untersuchung über das Konsumverhalten der Erholungsreisenden 1958. In: Jahrbuch für Fremdenverkehr 7 (1959) 50.

¹⁰ DIVO: Urlaub und Reise (Frankfurt 1962) 9–10.

¹¹ H. Kentler u. a., Jugend im Urlaub II. Bisherige Erwachsenen-Untersuchungen: Der moderne Tourismus (München 1965) 12.

¹² J. Habermas, Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum, in: Merkur 10 (1956) 225.

greift. Selbst dort, wo der Mensch von der Arbeitswelt frei zu sein glaubt, orientiert er sich an ihr. Folglich fällt die Entscheidung über Sinn und Erfolg von Urlaub und Freizeit bereits in Arbeit und Alltag, besser: in einer übergreifenden Sinnbestimmung von beiden, im Begriff eines geordneten Lebens, das in Arbeit und Muße sich selbst überschreitet, weil es auf ein Ziel ausgerichtet ist. Möglichkeiten einer Zielvorgabe: die Selbstverwirklichung der Persönlichkeit im humanistischen Sinn, der Dienst an der klassenlosen Gesellschaft im marxistischen Sinn, der Dienst vor Gott (in der Nachfolge Jesu) im christlichen Sinn¹³.

Wo der Urlaub und die Freizeit entarten, wird deutlich, daß eine umgreifende Sinngebung des Lebens nicht vorhanden ist, sonst würde der Mensch nicht im Fragment seines Lebens existieren wollen. Je mehr also der Mensch sein „Heil“ in Urlaub und Freizeit sucht, um so größer wird die Enttäuschung sein; denn die Erwartungen, die er an beide richtet, können sie nicht erfüllen. Es ereignet sich im Ganzen des Urlaubs, was ihm bereits zum Teil bei der Flucht in die Natur widerfährt:

„Die freie Natur wird damit zu einer symbolischen Verkörperung der Freiheit von ‚unnatürlichen‘, von der Gesellschaft verordneten Regelungen. Natur wird als Gegensatz von Zivilisation empfunden, die man als etwas Künstliches und Gemachtes ansieht. Das ‚Zurück zur Natur‘ gehört zu den tief verwurzelten Leitsätzen einer bürgerlichen Ideologie. Wer ‚in die Natur‘ reisen will, folgt einem romantisch verklärten Freiheitsdrang, einem Zug zum Irrationalen und Anti-Rationalen, der im Grund unter den gegenwärtigen Verhältnissen auch im Urlaub gar nicht in diesem Umfang zu verwirklichen ist.“¹⁴

Mit diesen soziologischen und anthropologischen Erklärungen wird die kulturkritische Betrachtungsweise von H. J. Knebel in „Soziologische Strukturwandlungen im modernen Tourismus“ überwunden, die sich einseitig des Riesmanschen Begriffs vom außengeleiteten Menschen bedient. Es wird darin ferner die These von H. M. Enzensberger modifiziert, der zuzustimmen ist, wo sie den Tourismus als „Fluchtbewegung aus der Wirklichkeit“ mit dem treibenden Motor „Glück der Freiheit“ begreift, der zu widersprechen ist, wo sie den Privilegien im heutigen Tourismus nicht gerecht wird, weil die Aussage H. Schelskys von der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“ unbesehen übernommen wird. Ohne Zweifel ist der Tourismus zu bejahen; doch fällt das Urteil, das er einschlußweise über die Industriegesellschaft spricht, wenig erfreulich aus. Das Urteil lautet: die Industriegesellschaft treibt einen Raubbau an den psychischen und physischen Kräften des Menschen. Erst dann wird der zentrifugale Sog des Tourismus überwunden werden können, wenn seine weithin irrationalen und zugleich sehr realen Beweggründe erkannt sind. Der heutige Tourismus ist ein Symptom einer Industriegesellschaft und einer durch sie bedingten Lebensform, um deren Humanisierung noch gerungen wird.

¹³ O. v. Nell-Breuning, Arbeit und Muße, in dieser Zschr. 82 (1956/57) 99.

¹⁴ DIVO: Urlaub und Reise a.a.O. 30.

Kirche und Humanisierung der Industriegesellschaft

Ohne Zweifel zählt die Humanisierung der Industriegesellschaft zu den Aufgaben der Kirche. Sie tat das Ihre bei der Forderung eines gerechten Lohnes und einer geordneten Arbeitszeit; sie hat sich auch dem Problem des „Massentourismus“ zuzuwenden. Je mehr sie sich dabei des Zusammenhangs zwischen Arbeit und Freizeit bewußt bleibt, um so größer wird die Chance sein, über die Behandlung von Symptomen hinauszukommen und zu einer Humanisierung der Industriegesellschaft beizutragen.

Verglichen mit einem solchen Programm wird die direkte, oft gut gemeinte Konfrontation mit dem Religiösen – etwa in Symbolen, Bildern und Plakaten – nur als „Konversionsversuch“ aufgefaßt und wird mehr schockieren als innerlich bewegen. Ebenso fragwürdig ist es, dem modernen Menschen bei der Flucht aus der Wirklichkeit der Industriegesellschaft zu unterstellen, er sei dabei auf der Suche nach Gott. Hätte er nicht die Resignation über den Alltag im Herzen, würde vermutlich der Hinweg zu einer menschlich-alltäglichen Kirche und zu einem menschgewordenen Gott unternommen werden. Obgleich der Versuch, diese Flucht mit religiösen Ideen zu unterlaufen, als seelsorglicher Einfall naheliegt, wird er ob seines apologetischen Charakters genauso das Gegenteil bewirken wie die unmittelbare Konfrontation mit einem christlichen Anspruch, nämlich die Distanz!

Ein christliches Berufsethos

Sobald die Kirche Seelsorge als Sorge um den Menschen schlechthin versteht, wird sie sich bemühen, jene Strukturen zu erkennen, die die Realität verstellen, und jene Situationen von innen her zu überwinden, die die Zentrifugalität anstoßen. Konversion zur Realität lautet hierbei ihre Aufgabe. Wo und wie kann sie geschehen?

Im Maß wie die Bejahung des Alltags und des Berufs steigt, wird die Fluchtbewegung an Heftigkeit verlieren. Kann die Betriebspsychologie, die Arbeitspsychologie, die Umgestaltung der Werkplätze, der Aufbau der „human relations“ auch manches zur Vermenschlichung der Arbeit beitragen, ganz leisten können sie diese Aufgabe nicht. Tiefer setzt an ein Berufsethos, das Arbeit und Freizeit umgreift, im letzten ein Lebenssinn, der die in Stücke zerbrechende Ganzheit menschlicher Existenz wieder zusammenfügt. Nur dann ist der Mensch bereit, auf die Realität zu blicken, wenn er hoffen kann, sie als Ganze zu bestehen. Nur dort ist aus dem Teufelskreis der Hektik im Alltag und der Hektik in der Freizeit herauszukommen, wo die Wirklichkeit hier wie dort bejaht wird und in einen übergreifenden Zusammenhang eingeordnet werden kann. Ist denn diese Grundeinstellung so wichtig? Besteht nicht gerade das Vergnügen des Urlaubs darin, das Ungemach und Unbehagen zu vergessen und aus dem grauen Alltag ins Blaue zu fahren? Ernst Bloch entlarvt solche Erwartung in ihrer Fragwürdigkeit, indem er über die Reise schreibt:

„Jede Reise muß freiwillig sein, um zu vergnügen. Sie braucht dazu eine Lage, die gern, mindestens nicht unlustig, verlassen wird. Das erste Gefühl im Wagen oder Zug, wenn er endlich abfährt, entscheidet über das Kommende. Ist Reisen erzwungen oder Beruf, also nicht abbrechend-glücklich, so ist es keines. Geschieht es aus der Langeweile, weil einem sonst nichts mehr einfällt, so fährt diese mit.“¹⁵

Der Alltag fällt das Urteil über das Gelingen von Urlaub und Urlaubsreise. Echte, wenn auch unterschwellige seelsorgliche Aktivität mit langer „Zeitzündung“ hat in der Entwicklung und im Angebot eines modernen Berufsethos anzusetzen, dem Freizeit und Arbeit nicht auseinanderfällt, das im Spiel einen entscheidenden menschlichen Vollzug sieht und dem gerade durch seine Rückbindung an den Kult die Humanisierung der Industriegesellschaft gelingen kann¹⁶. Das Äußerste – wie z. B. der Massentourismus – kann nur durch die Anrufung des Innersten im Menschen bewältigt werden.

Ein christliches Berufsethos, von Moralthologen gerade vom Neuen Testament her bedacht, im Religionsunterricht bereits dem Kind vermittelt, im christlichen Lebensvollzug eingeübt, kann es sich nicht leisten, im Sinn einer extrem calvinistischen Ethik die Arbeit absolut zu setzen, indem es die Freiheit geringschätzt; es kann auch nicht nur Urlaub und Freizeit im Blick haben und in einem hedonistischen Mißverständnis die Arbeit allein aus finanziellen Gründen rechtfertigen. Die Balance zwischen beiden Gewichten kann nur gehalten werden, wenn gleichsam der Arm der Waage in einem festen Punkt ruht. Fester Punkt kann alles sein, was Lebensmitte ist und Sinnerfüllung bietet, was dem Niederdrückenden nicht nachgibt und dem Niederziehenden widersteht. Lebensmitte und Sinnerfüllung werden gefunden in Ruhe, Stille, Besinnung, Nachdenklichkeit, Meditation. In solcher existentieller Pause tut sich die Wirklichkeit auf, wächst ein vertieftes Selbstverständnis des Menschen und des Christen, zieht in Seele und Geist jene Ruhe ein, die Hast und inneren Unfrieden abbaut, wird endlich die Teilbeanspruchung überwunden und der Mensch als Ganzer eingefordert. Diese Aufgabe verlangt Arbeit und Erziehung von langer Hand; ihre Mühe wird durch die heilsame Aktualität befohlen und erleichtert. Wo die Meditation stirbt, sinken die Grundwasser der Seele. Doch nur aus dem Innersten wird das Äußerste bewältigt.

Die Kirche und der Tourist

Die bisherige Touristenseelsorge legte – wie bereits gesagt – größten Wert darauf, dem Urlauber die Erfüllung der Sonntagspflicht zu ermöglichen. Solche Mühe kann aus einem Legalismus entspringen, sie kann aber auch in der Einsicht wurzeln, daß das Problem Arbeit/Alltag und Freizeit/Urlaub nur von der heilsamen Mitte her, vom Kult her, zu lösen ist. Der Urlauber kann je nach seinem Empfinden – und dieses wird

¹⁵ Bloch a.a.O. 430.

¹⁶ J. Pieper, *Muße und Kult* (München 41955); H. Rahner, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 51960).

nicht zuletzt durch die Art der Einladung zum Gottesdienst, durch die Meßgestaltung und die Predigt bestimmt – im Vordergründigen einer zugleich lästigen Pflichterfüllung verharren oder durch die Feier der Eucharistie zu einem wahren Urlaub frei werden. Ohne Zweifel wäre weiterhin jeder Aufwand in dieser Richtung gerechtfertigt. Vielleicht sollten nur die Akzente anders gesetzt werden: nicht zuerst Erfüllung einer Pflicht, sondern Einführung in den Urlaub. Es sieht oft so aus, als täte der Tourist der Kirche einen Gefallen, wenn er den Gottesdienst besucht. In Wahrheit verhält es sich doch anders: die Kirche dient dem Touristen, indem sie ihm in der Mitfeier und im Miterleben der Liturgie (nicht aber in moralisierender Predigt oder gar in sittlichen Imperativen auf Handzetteln) die Tür zum Urlaub öffnet.

Dem gleichen Ziel dient das Gespräch in Gruppen oder mit dem einzelnen, wie es die „Camping-Mission“ in Frankreich hauptsächlich mit Jugendlichen versucht¹⁷, wie es die Kurseelsoerger in Ferien- und Kurorten üben¹⁸. Jenseits der Präsenz der Kirche in den modernen Erlebnisfeldern des Tourismus geht es um den Dienst am Menschen. Auf die Frage: Hat die Kirche für den Urlauber und Touristen eine Botschaft, lautet die Antwort: Ja, sie hat die Botschaft des Heils, das – in Wort und Sakrament – dem ganzen Menschen gilt. Wo Unruhe, Unerfülltheit, Unfriede, Unglück, Unheil ist, kann weder eine lokale Fortbewegung (wie schnell auch immer) noch eine intensive Ablenkung (wie laut und faszinierend auch immer) Erholung bringen. Die Kirche kann sich bei diesem Anspruch auf die Ergebnisse der psychosomatischen Medizin berufen; sie kann sich in ihrem Glauben an die Heilmacht des Wortes Gottes und der Gnade halten. Das Heil Gottes heiligt und heilt.

Der missionarische Charakter der Kirche wird durch diese Ausweitung der Seelsorge zur Heilssorge am ganzen Menschen nicht vernachlässigt, sondern wird offenbar als das, was er gemäß dem Vorbild und der Rede Christi sein soll: Diakonie. Allein in der Liebe wird die Kirche und der Christ glaubwürdig.

Dieser Dienst hat die reale Situation der Industriegesellschaft im Auge. Je mehr der Mensch zur Wirklichkeit, nicht zuletzt seines eigenen Lebens, findet, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit, daß er in seinem Leben das Mysterium entdeckt, das wir Gott

¹⁷ Die „Camping-Mission“ setzte 1963 etwa 1000 Jugendliche beiderlei Geschlechts zwischen 25–30 Jahren in Gruppen in Frankreich ein. Aufgabe der im Campinglager wohnenden Jugendlichen ist: durch ihr Verhalten und ihren Kontakt verschiedenster Art (Tanzabende, Filmvorführungen, Diskussionen) Zeugnis zu geben und den Dialog zu suchen. Eine ähnliche Tätigkeit (vorrangig allerdings die Feier der Sonntagsmesse) übten 1963 41 deutsche Geistliche in Italien aus: am Garda- und Iseosee, an der Adria zwischen Comacchio und Cattolica, an der ligurischen Riviera von San Remo bis Esti. Vgl. dazu: Paulus 36 (1964) H. 2.

¹⁸ Einen ausführlichen, interessanten Bericht über Apostolaterfahrungen in Ferien- und Kurorten gibt G. Arrighi in seinem Buch: Christus unter den Fernstehenden (Wien 1962). – Der Verf. dieses Beitrags war vom 17. 7.–19. 9. 1966 als Kurseelsoerger in Bad Reichenhall tätig. Im Sinn einer intensiven Kurseelsorge zählte zu seinen Pflichten: tägliche hl. Messe mit kurzer Ansprache um 11 Uhr in einer kleinen Kirche, dreimal wöchentlich eine halbstündige Meditation, jede Woche ein öffentlicher Vortrag über aktuelle Themen. In der verbleibenden Zeit gab er Gelegenheit zur Aussprache und wurde in allen möglichen Anlegen von über 200 Personen besucht.

nennen. Gott läßt sich nur in der Hinwendung zur Realität finden. Der „Konversion zu Gott“ und seinem Geheimnis geht die Konversion zur Realität und ihrer Fragwürdigkeit voraus; aus beiden endlich kann die Humanisierung der Industriegesellschaft gelingen.

Tourismus – Chance der Kirche

Der Tourismus strukturiert hauptsächlich in den Monaten Juli bis September die sozialen und konfessionellen Verhältnisse der Großstädte und der Fremdenverkehrsgebiete um. Nur wo dieser Mobilität entsprochen wird, kann die Kirche die im Tourismus verborgene Chance nutzen. Voraussetzung dazu ist, daß die Kirche ihren Auftrag, dem Touristen zu dienen, nicht mit halbem Herzen wahrnimmt. Sicher ergeben sich bei einer Strategie einer zeitgemäßen Seelsorge personelle und finanzielle Schwierigkeiten. Wo sind die Seelsorger zu finden, die in der Sommersaison in den Kurorten die intensive Kurseelsorge ausüben? Wo können Priester hergenommen werden, die in den Zentren des Tourismus tätig sind? So unüberwindbar, wie auf den ersten Blick diese Schwierigkeiten scheinen, sind sie in Wirklichkeit nicht. Hier macht sich ein Vorteil des Zölibats bemerkbar: der katholische Priester besitzt größere Beweglichkeit als der Geistliche anderer Konfessionen¹⁹. Da die Institution der „Volksmissionen“ vermutlich nicht mehr der soziologischen Struktur unseres Landes und dem Selbstverständnis des heutigen Menschen entspricht, wäre zu überlegen, ob die in Volksmissionen eingesetzten Ordenspriester im Sommer nicht in den Kurorten und im Winter in den Zentren des Wintersports wirken könnten. Für die Aufgaben einer Campingseelsorge sollten jene Priester, die in den weithin entvölkerten Großstädten und durch die geringere Anzahl der Gottesdienste frei sind, berufen werden. Diese großen Aufgaben können nur bei interdiözesaner Zusammenarbeit bewältigt werden; sie könnten Gegenstand der Beratungen der Bischofskonferenz sein.

In der evangelischen Kirche gibt es die „Tutzinger Empfehlungen des evangelischen Arbeitskreises für Freizeit und Erholung an die Gliedkirchen der EKD in der Bundesrepublik“ und eine „Ordnung für die Kurseelsorge für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern“ (vom 11. 3. 1953, geändert am 8. 4. 1963). Von der katholischen Kirche Deutschlands sind uns derartige Ratschläge und Abmachungen nicht bekannt. Vielleicht wird sich als Auswirkung der Beschlüsse des Kongresses über „Die geistigen Werte des Tourismus“ einiges tun; denn dort ist unter Nr. 8 zu lesen:

„Auf der pastoralen Ebene drängt das touristische Erscheinungsbild alle jene, die sich für das geistige Wohl der Menschen interessieren, besonders die Seelsorger, ihre Pastoralmethoden und ihre Sprache neu zu überdenken. Die Seelsorge ist heute schon und wird morgen noch mehr eine Touristenseelsorge sein – das Wort im weitesten Sinn genom-

¹⁹ So konnten manche protestantische Geistliche in der Touristenseelsorge nicht eingesetzt werden, weil sie mit ihren Familien in den Urlaub fahren wollten.

men, nämlich als Dimension des zeitgenössischen Menschen im ständigen Umherziehen von einem Ort zum anderen. Deshalb läßt der Kongreß alle, die die Verantwortung für die Seelsorge tragen, ein, die Touristik als Zeichen der Zeit zu betrachten und als ein Mittel der Vorsehung, das es zu schätzen und auszunützen gilt.“

Was die finanziellen Mittel für die Touristenseelsorge angeht, so könnte durch das erhöhte Spendenaufkommen in den Kurorten manches von den örtlichen Pfarreien selbst getragen werden; den Rest müßten die Ordinariate übernehmen²⁰. Die Einnahmen aus der Kirchensteuer wären hier sicher gut verwendet.

Die Vorbereitungen des christlichen Volkes auf diese Aufgabe wäre in zwei Bereichen zu leisten: einmal in den Kurorten, zum andern aber in den Heimatgemeinden. Die Kur- und Fremdenverkehrsorte gäben in Gastfreundschaft und Dienstbereitschaft das beste Zeugnis einer christlichen Gemeinde. Wie es bereits in manchen Gemeinden Österreichs geschieht, sollten die Gläubigen in Einkehrtagen auf diese Aufgabe vorbereitet werden (vielleicht wäre auch dies eine neue Aufgabe für „ehemalige Volksmissionare“). Dem Reisenden und Touristen selbst wäre das Wort aus dem Dekret des II. Vatikanischen Konzils über das Laienapostolat (Nr. 14) zu sagen: „Wer auf Reisen ist – mögen internationale Angelegenheiten, wirtschaftliche Interessen oder Freizeit der Anlaß dazu sein – soll bedenken, daß er überall auch wandernder Bote Christi ist; er soll sich als solcher auch in der Tat verhalten.“

Wo die Kirche sich in der Touristenseelsorge diskret präsentiert, nimmt sie den unruhigen und erlebnishungrigen Menschen unserer Zeit ernst, obgleich sie sein „Unterwegs-Sein“ nicht vorschnell als „Suche nach Gott“ interpretiert und sich vielmehr dem Problem eines christlichen Berufsethos zuwendet. Es genügt schon, in dem organisierten Großtourismus etwas von der Tatsache zu entdecken, daß der Mensch unterwegs ist, selbst wenn er das „Wohin“ und „Warum“ seiner Reise vermutlich nicht kennt. Darf man sagen, daß der Tourismus auch ein Exerzitium der Hoffnung ist? Wo Hoffnung zum Prinzip geworden ist, läßt der Mensch mit sich reden. Eine eschatologische Kirche, die als wesentlichen Teil ihres Selbstverständnisses die Hoffnung erkannt hat, wird den modernen Menschen ernst nehmen, sie selbst wird vom modernen Menschen ernst genommen werden.

²⁰ Die evangelischen Kirchen können auf manche Erfolge hinweisen. 1964 waren in der Landeskirche Schleswig-Holstein pro Sommermonat 4 Kurpastoren eingesetzt, in der Bayerischen Landeskirche 93 Kurprediger, in der Badischen Landeskirche 3 Pfarrer, in der Hannoverschen Landeskirche 20 Pfarrer usw. Es wurden vom kirchlichen Auslandsamt an Urlaubspfarrstellen vermittelt: 42 Stellen in Österreich, 16 in Italien, 27 in Holland, 10 in Dänemark, insgesamt 95 Stellen. Die Bayerische Landeskirche wandte 1964 für die Kurseelsorge 40 335 DM auf.

Paul Konrad Kurz SJ
Windhühner ausgefragt

Zur Lyrik von Günter Grass

Man kennt Grass als Autor der „Blechtrommel“, der „Hundejahre“, der Erzählung „Katz und Maus“, vielleicht auch als Verfasser des Bühnenstücks „Die Plebejer proben den Aufstand“¹. Doch Grass begann mit Lyrik. Unter den namhaften Schriftstellern seiner Generation ist er der einzige, der in allen drei hergebrachten Gattungen, in Epik, Drama, Lyrik publizierte und formal bestand. Hinzu kommt der literarische Essay, die politische und literarpolitische Rede. Grass, der vorerst letzte All-round-Schriftsteller der deutschen Sprache? Es sieht – bis auf weiteres – danach aus.

Die Vorzüge der Windhühner

„Die Vorzüge der Windhühner“ (1956) hieß das erste Lyrikbändchen von Grass. Das Titelgedicht als Klappentext war mehr als ein origineller Einfall. Es gab Rechenschaft über eine lyrische Grundhaltung, enthält eine Art Poetologie.

Die Vorzüge der Windhühner

Weil sie kaum Platz einnehmen
auf ihrer Stange aus Zugluft
und nicht nach meinen zahmen Stühlen picken.
Weil sie die harten Traumrinden nicht verschmähen,
nicht den Buchstaben nachlaufen,
die der Briefträger jeden Morgen vor meiner Tür verliert.
Weil sie stehen bleiben,
von der Brust bis zur Fahne
eine duldsame Fläche, ganz klein beschrieben,
keine Feder vergessen, kein Apostroph ...
Weil sie die Tür offen lassen,
der Schlüssel die Allegorie bleibt,
die dann und wann kräht.
Weil ihre Eier so leicht sind
und bekömmlich, durchsichtig.

¹ Die Stücke „Hochwasser“ (1955, neue Fassung 1963), „Onkel, Onkel“ (1955/57, neue Fassung 1965), „Die bösen Köche“ (geschrieben 1957, veröffentlicht 1961) sind vorerst nur Literaten und Berufskritikern bekannt.

Wer sah diesen Augenblick schon,
da das Gelb genug hat, die Ohren anlegt und verstummt.
Weil diese Stille so weich ist,
das Fleisch am Kinn einer Venus
nähre ich sie. –

Oft bei Ostwind,
wenn die Zwischenwände umblättern,
ein neues Kapitel sich auf tut,
lehne ich glücklich am Zaun,
ohne die Hühner zählen zu müssen, –
weil sie zahllos sind und sich ständig vermehren.

Wer sind die Windhühner? Welcher Art ihre Vorzüge? Von den acht Sätzen des Gedichts setzen sechs ein und der letzte endet mit „weil“. Die „Weil“-Reihe ist das strukturelle Rückgrat. Das Gedicht begründet, argumentiert. Begründet werden „die Vorzüge der Windhühner“:

Weil sie kaum Platz einnehmen ...
Weil sie die harten Traumrinden nicht verschmähen ...
Weil sie stehen bleiben ...
Weil sie die Tür offen lassen ...
Weil ihre Eier so leicht sind ...
Weil diese Stille so weich ist ...
Weil sie zahllos sind und sich ständig vermehren.

Auch die übrigen Aussagen der Hauptstrophe sind – mit Ausnahme des zweitletzten Satzes „Wer sah diesen Augenblick schon ...“ – elliptisch an die Weil-Konjunktion angeschlossen: weil sie „nicht nach meinen zahmen Stühlen picken“, weil sie „nicht den Buchstaben nachlaufen, die der Briefträger jeden Morgen vor meiner Tür verliert“, und so fort. Während direkt die Vorzüge begründet werden, charakterisiert und plattiziert das lyrische Ich indirekt die Windhühner. Sie bedürfen in der Tat des Grundes und der Form. Aus zwei außenweltrealen Elementen wird ein Drittes gefügt, das Kunstwort, die Metapher „Windhühner“. Ihre Wirklichkeit liegt nicht auf der einen oder anderen Ebene der beiden Grundworte. Es entsteht ein Neues. Die Windhühner sind geschaute, gebaute, erdachte, nicht der Natur nachgemachte, abstrahierte Gebilde, Kunstgebilde im wörtlichen Sinn: luftig wie der Wind und fruchtbar wie Hühner, leichter als Hühner, greifbarer als Wind, dem Geist näher als der Hühnerstange, folgsam, duldsam, klug, offen, durchsichtig. Einbildungen des Dichters, Ausbildungen der Phantasie, Öffnungen, Mündungen, Zeugung und Konstruktion des Geistes. Der „Schlüssel“ zu ihnen „bleibt die Allegorie“. Worauf verweist sie? Nur auf die Bauteile, Filterungen, imaginativen Zusammensetzungen des Dichters – oder auch auf die gefilterte Welt? Der „Briefträger“ mit seinen „Buchstaben“ gehört zum Negativen, den abzulehnenden Teilen dieser Welt. „Das Fleisch am Kinn einer Venus“ erscheint nur als Vergleichsmetapher für die „weiche Stille“, die ein Produkt der Windhühner-Gestalt,

des Kunstwerks ist. In einem so metaphorngeladenen, das Kunstprodukt selbst anzielenden Gedicht scheint auch dem „Ostwind“ und dem „Zaun“ der Schlußstrophe nicht so sehr die außenweltreale Ebene als die künstliche und metaphorische zuzukommen, die des heraussezierten, gefilterten, fast nur in der Imagination hergestellten Montage-Gestells. Die Brücke zur Welt ist denkbar dünn und problematisch.

„Windhühner“, imaginative Kunstgebilde, sind die Gedichte selbst. Wie es Sonette über Sonette gibt, so sind „Die Vorzüge der Windhühner“ ein Gedicht über das Gedicht, über das Grasssche Versprodukt. Deshalb kann das Schöpfer-Ich diese Windhühner „glücklich“ anschauen, mit Kennermiene sein eigen nennen, sie vorzeigen. Windhühner sind plumpen Hühnern auf der Stange überlegen, „weil sie die Tür offen lassen“ zur vorgestellten und zu interpretierenden, Bauteile liefernden Wirklichkeit, weil sie den Ein- und Austragungen der dichterischen Phantasie „eine duldsame Fläche“ sind. Die Eier, das sind die Worte. Deshalb sind diese „Eier so leicht / und bekömmlich, durchsichtig“. Die Worte stehen wie Eier in einer doppelten Beziehung. Einmal sind Hühner Erzeugnisse der Eier, sind Gedichte Produkte des Worts. Zum andern legen Hühner Eier, zeugen Gedichte, zeugt die imaginative Vorstellung das einzelne Wort. Wenn die Eier, wenn die Worte „Gelb genug“ haben, wenn sie reif sind, werden sie still: der Augenblick des erfüllten Schweigens. Das Kunstgebilde ruht in sich selbst. Es ist hier nicht der Ort, einen Vergleich anzustellen mit Mörikes Gedicht „Auf eine Lampe“, mit Rilkes „Stundenbuch“-Anfang („Da neigt sich die Stunde“), mit Goethes „Zueignung“ (als Einleitung zu einem religiösen Epos „Die Geheimnisse“ gedacht), mit Hölderlins „Mein Eigentum“ oder mit Ingeborg Bachmanns Gedicht „Mein Vogel“. Alle diese Gedichte thematisieren Dichter und Gedicht, das Verhältnis von Kunstgebilde zur Wirklichkeit, das Verhältnis des Dichters zu einem Göttlichen, zur Welt und zu den Mitmenschen, thematisieren den dichterischen Vorgang, die Inspiration. Bedeutsam erscheint mir, daß im „Windhühner“-Gedicht kein Aufblick zu einem Göttlichen, keine positive Kommunikation mit dieser Welt und ihren Menschen stattfindet. Das Grasssche Dichter-Ich lehnt hier isoliert am „Zaun“. „Nähren“ und „Vermehren“ der Windhühner, das Glück ihres Züchters und Konstrukteurs begibt sich in einer Windkammer. Sie zeigt sich als anderes Stockwerk und andere Bauweise des einstigen Elfenbeinturms.

„Vogel“, „Dotter“, „Ei“, „Henne“, „Hühner“, „krähen“, „gelb“, „Fleisch“, „Geduld“, „Stühle“, „Glück“, „Wind“ kehren im Wortfeld des „Windhühner“-Bändchens wieder. Der Bildmetapher des Vogels kommt ein zentraler Ort zu. Die allegorische Prosa-Fabel „Fünf Vögel“² variiert und erweitert das „Windhühner“-Thema, zeigt

² Die Vorzüge der Windhühner (Berlin, Neuwied 1956), 39–42. „Fünf Vögel“ ist das einzige Prosastück dieses Bändchens. Es steht einer Vers-Fabel nahe. Prosanähe des Verses und Versnähe der Prosa sind bei zeitgenössischen Schriftstellern häufig zu beobachten. Siehe z. B. bei Brecht, aber auch bei H. Heissenbüttel. Zur Vogel-Thematik siehe das Vogelscheuchen-Ballett im Roman „Hundejahre“ (400 ff.) und das Gedicht „Vogelscheuchen“ (G 34 f.). Das Gedicht ist nicht so stark wie das Prosastück und dürfte früher sein.

andere Aspekte. Die „fünf Vögel“ werden aus ihrer „Kindheit“, von ihrer Berufsarbeit und von ihrem zweifachen Ziel her gezeigt.

Von Kindheit her, so wird uns gesagt, sind diese Vögel unschuldig. Kaum geboren, werden sie von den Erwachsenen eingeplant, auf deren Zwecknenner gesetzt, als Gegenstände gebraucht. Kann diese Welt junge Lebewesen überhaupt anders als unter Daten der Verwendbarkeit und gängiger Schemata aufnehmen?

Fünf Vögel. Ihre Kindheit hieß: Pfahl sein, Schatten werfen, jedem Hund angenehm sein, gezählt werden, bei Fünf hörte alles auf, Sieben mußte in Amerika liegen und Amerika? – Hier begann die große Reise, die dauernde Wandlung, welche am Ende das Ei meint.

Im zweiten Fabelteil wollen die Fünf „eine Arbeit suchen“. Es widerstrebt ihnen, einfalllos, dummdreist, gewöhnlich wie Sperlinge von der „Währung“, dem „Gold auf der Straße“, den „Pferde“-Äpfeln zu leben. Das alles liegt auf der Ebene des Wertlosen, Gemeinen, Abhängigen. Die Vögel suchen ein aktiveres, spritzigeres, witzigeres Verhältnis zur Welt. Dabei kommt ihnen ihre unbegrenzt proteische Natur zur Hilfe. Sie können sich als „Kamine“ einer Zementfabrik aufstellen und „rauchen“, „beim Telegraphenamts vorsprechen“, die „fehlenden fünf Finger“ des Papierlieferanten Löffler vorübergehend ersetzen, einem „Zirkus“ sein „Fünfmastzelt“ erstellen, sich als „Säulen“ für eine Bank einreihen lassen, in Hamburg „einen Kai besetzen“ und als „Kräne“ arbeiten. Jedesmal bringen die Fünf den Arbeits- oder Anlegeplatz durcheinander. Mit absichtsvoller Lust verwirren sie die Verhältnisse, brechen sie ihr Arbeitsverhältnis ab, reisen sie unbeständig weiter. Zugvögel und „Gelegenheitsarbeiter“. Moderne Koblode, mächtiger als im Märchen, absichtsvoll boshaft. Autor und Vögel kommen auf ihre Rechnung: Parodistische Satire. Satirische Parodie. Genüßliche Rache. Sie streuen mit Unschuldsmiene Sand in die Maschinerie der Erwachsenen; entschlossen, nicht mitzumachen und mitzumachen, um zu stören. Sie „unterbrechen“ die „Fernsprechverbindung“, lassen „das Portal einer Bank einstürzen“, rufen im Hafen den „Streik“ aus. Jedesmal funktioniert ihre Störaktion und die Störenfriede kommen davon. Bei solcher Überlegenheit läßt sich leben. Die Welt ist mächtig. Aber die Vögel sind mächtiger. Die Welt ist dumm und die Vögel sind klug. Die Welt ist böse. Aber die Vögel treiben ihr Spiel mit den Bösen. „In diesen Tagen (d. i. des Streiks) traf das Visum ein. Die große Reise konnte beginnen.“ Die nächste Station *ex machina*.

Diesmal Amerika. Dritter Teil.

Fünf waren ausgezogen, um die Sieben zu suchen. In Virginia, auf einer Apfelfarm, fanden sie die Sieben. Sie stellten sich dazu, neben die Sieben, bildeten einen fröhlichen Zaun. Doch da kam D. S. Abraham Brothers, dem die Farm gehörte, der die Freiheit liebte und die Zäune haßte. Seine Säge und seinen Hammer brachte er mit. Die Sieben sägte er ab, die Fünf rammte er in Virginias Erde. Mit Bulldog und Walze hat er alles schön glatt gemacht.

Reiseziel der Vögel ist so etwas wie das eigene Glück in einem fröhlichen Arkadien des zwanzigsten Jahrhunderts. Der uralte Traum, mit Provokation gemischt und mit Rhetorik gezeigt. Die Vögel seien von Geburt und Gebaren die wahrhaft Freien, die republikanisch gemünzte, als Warenzeichen eingetragene „Freiheit“, eine kleinbürgerliche Lüge. Der freie USA-Farmer „haßte die Zäune“. Diese Welt hat keinen Sinn für die Freiheit der Vogel-Bohemiens. Sie duldet keine arkadischen Zeltplatzaufschlager in ihrer Mitte, will ihre Farm „schön glatt“ haben. Für Ordnung und gegen die Revolution müßiggängerischer Gammler. Doch den fünf Flieg-auf-Vögeln kann bei allem Einsatz von „Säge und Hammer“ gar nichts passieren. Die vielleicht letzten Märtyrer und Helden bleiben bis auf weiteres unsterblich.

Die Vögel aber flattern etwas erstaunt zwischen Kohle und Salpeter. Sie finden keine Arbeit mehr. Dafür wollen sie aber demnächst fünf Eier, für jeden Erdteil eines, legen und brüten. Wer weiß, was alles zwischen Eiweiß und Eigelb Platz hat. Auf jeden Fall sollen die Eier voller eindrucksstarker Überraschungen für Europa, Amerika und die übrigen Erdteile sein.

Arbeitslos und Arkadien-verhindert in einer geschäftstüchtigen Welt beginnt die zweite Mission der Vögel. Zuerst waren sie eine Art Störtrupp. Jetzt kommen sie hintergründiger, sozusagen mit eigener Produktion. Was man altväterlich Salz der Erde nannte, später Genie, Kunstdünger oder auch Sprengstoff – je nachdem –, das „legen und brüten“ jetzt die Vögel. Sie bringen unter des Autors Raunen ihre „Eier“ zur Welt, wollen für „eindrucksstarke Überraschungen“ sorgen. Werden die Vögel mit ihren Einfällen die Welt von ihrer Dummheit befreien, für ihre Lüge bestrafen? Werden sie als die wahren Produzenten ein Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens begründen? Ein messianisches Reich der „Vögel“?

Die wandlungsfähigen und witzigen Vögel stehen als Chiffre für den Künstler, für sein Unbehagen, das Sentiment seiner Verletztheit, und die Pflege dieses Sentiments, für die Unzufriedenheit, den Protest, den Anspruch auf Freiheit, den kaleidoskopischen Witz, für das Engagement eines zeitgenössischen Künstlertyps. Die „fünf Vögel“ sind Plädoyer für Arkadien und Alraun-Ei, für die Geburt einer besseren Welt, für Kindheit und Intellekt, Unschuld und Kritik, für die Wunsch-Wirklichkeit von Atelier und Einbildung. Diese Vögel distanzieren sich von den gemeinen „Sperlingen“. „Un-erträglich“ sind ihnen die präziösen „Schwalben“, zuwider das „Möven“-Zeug. Ihre eigene Existenz ist offener, friedlicher, gescheiter und aggressiver: eine synthetische Metapher, halbesoterisch, Chiffre.

Auf einer etwas anderen Tonleiter hat es das schon in der deutschen Romantik gegeben. Nicht als ob die von den Vögeln veräppelte Welt zu rechtfertigen wäre. Aber die Vögel und ihr Anspruch wahrscheinlich auch nicht. Die Frage ist, ob und wie weit die Welt so ist, wie die Montage-Fabel sie zeigt. Ein so begabter Autor wie Grass kann mit Rhetorik viel machen. Man kann zum Beispiel durch Juxtaposition und Reihung („Währung“, „Gold auf der Straße“, „Pferde“-Äpfel) pejorisieren, durch Bildauswahl

ein Weltgestell montieren, mit Montageteilen Schabernack treiben, gegen Budenfiguren mit Knüppel-aus-dem-Sack vorgehen und sich selbst als verhinderten Hans-im-Glück und verheißungsvollen Weltverbesserer darstellen. Um es zu wiederholen: die Frage ist, was ein solches Gestell, ein solches Vorgehen und ein solcher Spieltrieb des Vogelregisseurs mit Wirklichkeit zu tun hat. Der Anspruch eines wirklich erlittenen Unrechts, eines wirklich berechtigten Zorns und einer wirklichen Verbesserungsbedürftigkeit der Welt wird im Text ausdrücklich. Aber wen trifft der Arbeits- und Spielwitz der Vögel? Gefallen sie sich nicht arg in der Rolle des Bürgerschrecks? Glauben sie wirklich, sie könnten ein neues Weltei brüten? Der Anspruch der Vögel und ein so gezeigtes Gestell von Welt vermögen mich nicht zu überzeugen. Hier spielen Worte und Sätze vorab mit sich selbst. Eine Art geistiger Selbstbefriedigung. Zuviel Pubeszenz: weder Kindheit, noch erwachsen. Früher nannte man das künstlerischen Narzißmus.

Die Grassche Lyrik und Ei-Thematik sind von Hans Arp beeinflusst³. Das Arpsche Spiel überzeugt durch Bescheidung und Unschuld, durch die eigene Spiel-Gestalt. In Arp spielt der Nachfahre eines Novalis und Brentano. Grass meldet im Spiel ein Direktverfahren gegen die Gesellschaft an. Er schießt den Bürgern seinen unter Hochdruck stehenden rhetorischen Wasserschlauch ins Gesicht, wäscht sie und zwingt ihren Krawattenhals in seine Spiegel. Inhalt und Form dieser Verse verweisen auf die Satire. Aber Satire muß sich – will sie treffen – an der Wirklichkeit ausweisen. Je höher der moralische Anspruch, je schärfer der Protest, desto weniger darf sich die Satire mit einem Künstlerfest begnügen. Nichts gegen Schießbudenzauber und Wäscheleinen zum Aufhängen der Karikaturen, aber einiges gegen ihre Verwechslung mit Wirklichkeit. Bei Grass findet öfters eine fatale Verwechslung von Spiel und Wirklichkeit, von Karikatur und Leben statt.

Gleisdreieck

„Gleisdreieck“ heißt der zweite Lyrikband, diesmal in Großformat und ebenfalls mit Zeichnungen (1960). „Dreiecke“ in Verbindung mit der „Hühner“-Metapher und ein „Gleisdreieck“ contra „Adventslied“ gab es schon im „Windhühner“-Bändchen⁴. Auch der zweite Band setzt eine Gedichtüberschrift als Gesamttitel. In einem Gleisdreieck laufen Gleise aus verschiedenen Richtungen auseinander und zusammen. Ein Ort des großen Verkehrs. Im Grasschen Gedicht dieses Namens⁵ sitzt in und über dem

³ Siehe dazu Hans Arp, Wortträume und schwarze Sterne. Auswahl aus den Gedichten 1911–1952 (Wiesbaden 1953).

⁴ S. 18: „Im rechten Ohr Gleisdreieck, / ein Adventslied im linken Ohr“ (48). Im folgenden sind die Belegstellen abgekürzt: Die Vorzüge der Windhühner = W, Gleisdreieck = G, Ausgefragt = A.

⁵ G 11. Zur Spinnen-Metapher vgl. das Gedicht des jungen, 1912 in der Berliner Havel ertrunkenen Georg Heym, „Die Dämonen der Städte“.

Gleisdreieck eine gewaltige Spinne: Metapher und Allegorie der bösen Macht. Sie wohnt, arbeitet, überwacht und herrscht. Sie „legt die Gleise“ (vor der Sektorengrenze) und repariert sie. Nur Putzfrauen dürfen „von Ost nach West“. Der Spinne überdimensionale „Drüse schreibt: / Gleisdreieck, Sie verlassen sogleich / Gleisdreieck und den Westsektor“. Man hört den Lautsprecher. „Gleisdreieck“ ist also ein Ort in Berlin und eine Bildmetapher für die Spaltung der Stadt. Der Verkehr von „Putzfrau“ der Ostberliner Reichsbahn nach Westberlin (die Bahn gehört ja in ganz Berlin der Regierung Ost) ist für das Leben der Stadt unbedeutend, eine Grotteske. Die Riesenspinne spannt unter Vorwarnung ihr Netz. „Was ins Netz geht“, Menschen, fängt sie wie „Fliegen“. Das Gleisdreieck müßte der Verbindung von Menschen dienen. Hier unterbindet und bedroht es. Der Widersinn dieser Einrichtung, das Böse der Wächter-Spinne wird sichtbar. Das war damals, noch vor dem Bau der Mauer. „Das Schlußlicht (der Züge) meint mich.“ Das sprechende Ich mit seinen „Freunden“ ist betroffen. Es gehört zum „Wir“ der geteilten Stadt. Bittere Wirklichkeit wird hier dichterisch gestaltet. Ein gültiges Zeitgedicht. Grass kommt – und das zeigt wie sehr er in Berlin lebt und sich hier eingelassen weiß – vom Berlin-Thema nicht los. Der „Gleisdreieck“-Band beginnt mit dem Berlin-Gedicht „Brandmauern“:

Ich grüße Berlin, indem ich
dreimal meine Stirn an eine
der Brandmauern schlage.

Es sind die Ruinenmauern des letzten Krieges. Gegen Ende des Bandes läßt der Autor „die große Trümmerfrau sprechen“:

Gnade Gnade.
Die große Trümmerfrau
hat einen Plan entworfen,
dem jeder Stein unterliegen wird.
Der große Ziegelbrenner will mitmachen. (97)

Worin besteht der große Plan? „Die Stadt befreien“, Berlin aufbauen. Die Trümmerfrau wirbt für Mitarbeit. Aber die „Galane“ bleiben aus, wollen nichts vom gemeinsamen Aufbau wissen. Die „große Trümmerfrau“ stirbt. Sie wird vom Autor „heiliggesprochen“. Der dritte Gedichtband „Ausgefragt“ macht dann nicht mehr die „Brandmauern“, sondern die neue, die große Mauer, die „Mauer“ schlechthin, zum Thema der Klage, des Protests, der ohnmächtigen Wut⁶.

Auch der zweite Gedichtband hält viel vom Ei und vom Brüten. Diesmal sind es nicht die Eier der „Windhühner“ oder der wandlungswitzigen, rach-und-reiselstigen „Fünf“. Es ist die Welt als Ei, genauer das Leben als Ei: eine Urvorstellung der Menschheit, Archetyp. Weder die Windhühner brüten, noch die fünf Schabernacks. Nicht

⁶ „Sechsendsechzig“ (= 1966 in Berlin), A 117.

der offene Raum der künstlerischen Phantasie, über den man verfügt. Sondern der Raum, über den man nicht verfügt, der geschlossene Raum, der Mensch „im Ei“ und auch der Schriftsteller, dessen „Bleistift“ zwar mitgebrütet wird, aber sich dennoch brüten lassen muß.

Im Ei

Wir leben im Ei.
Die Innenseite der Schale
haben wir mit unanständigen Zeichnungen
und den Vornamen unserer Feinde bekrizelt.
Wir werden gebrütet.

Wer uns auch brütet,
unseren Bleistift brütet er mit.
Ausgeschlüpft eines Tages,
werden wir uns sofort
ein Bildnis des Brütenden machen.

Wir nehmen an, daß wir gebrütet werden.
Wir stellen uns ein gutmütiges Geflügel vor
und schreiben Schulaufsätze
über Farbe und Rasse
der uns brütenden Henne.

Wann schlüpfen wir aus?
Unsere Propheten im Ei
streiten sich für mittelmäßige Bezahlung
über die Dauer der Brutzeit.
Sie nehmen einen Tag X an. (G 30 f.)

Von welcher Art ist die Tätigkeit derer im Ei? Man kennt das Sex- und Phäkalien-thema und den Aggressionstrieb der Grasschen Helden aus seinen Romanen. Die erste Strophe bestätigt auch hier die Sex- und Machttrieb-Analytiker. Aber in jedem Fall: „Wir leben im Ei“. Und „wir werden gebrütet“. Ein bißchen intellektuelle Relativierung – denn wir sind redlich – erscheint dem heutigen Ei-Insassen angebracht. „Wir nehmen an, daß wir gebrütet werden.“ Dazwischen steht die Drohung: Aber wir werden diesen Prozeß aufschreiben, kritisch verfolgen, uns „ein Bildnis des Brütenden machen“, gegebenenfalls Anklage erheben. Immerhin, „wir stellen uns ein gutmütiges Geflügel vor“. Der Brütende wird ins Neutrum, ins kollektivierte „Ge-flügel“ distanziert. Überhöhung einer faßbaren Vorstellung „der uns brütenden Henne“, oder Erniedrigung und leiser Affront?

Das übliche Schulaufsatz-Geschreibe über die „Henne“ bestätigt allenfalls die pädagogische Platitude einer gebildeten und zu bildenden Meinung. Daß Grass sie aufs Korn nimmt, ist verständlich. Aber enthält seine Brut-Henne einen religiösen Transzendenzbezug? Der biblisch eingefärbte Ausdruck „sich ein Bildnis machen“ wiese in

diese Richtung. Doch das Gedicht bemüht sich hier um Zurückhaltung. Es scheint zugleich Kritik anzumelden gegenüber der allgemeinen „Annahme“, daß „uns ein gutmütiges Geflügel brüte“. Wer wird nun distanziert, das gutmütige Geflügel, oder die allgemeine Ansicht von einem gutmütigen Geflügel, oder beides? Wahrscheinlich beides. Hiebe nach beiden Seiten und bei aller Einengung königlich herrschend der kritische Intellekt. Dennoch scheint ein Bibelwort, sogar ein Christuswort assoziiert: „Jerusalem, Jerusalem, du mordest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind: wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel – ihr habt nicht gewollt! Nun, wird euer Haus euch wüst gelassen“ (Mt 23, 37 f.). Das ist Klage und Gerichtsrede, Selbstaussage und Prophetenspruch, Erinnerung an frühere Drohungen (1 Kön 9, 7 f., Jer 22, 5) in einem. Nichts vom ungeheuren und eindeutigen Anspruch dieses Wortes bei Grass. Ein glaubender Christ dürfte nicht, oder wenigstens nicht nur in die Annahme eines „gutmütigen Geflügels“ ausweichen, auch wenn er nur die Vorstellung der anderen (was nicht schwer ist) kritisierte. Er müßte sich selbst im Verlauf des Gedichts der Herausforderung des Jesusworts stellen. Das geschieht nicht. Die „Propheten“ sind hier solche, die man ironisieren, die man belächeln, für mindestens halbdumm erklären kann. Sie „streiten sich für mittelmäßige Bezahlung / über die Dauer der Brutzeit. / Sie nehmen einen Tag X an“. Zuerst Abwertung der Propheten („für mittelmäßige Bezahlung“ und „Streit“), dann die relativierende Offenheit der Aussage. Was ist und bedeutet der „Tag X“ des Ausschlüpfens? Und was der Streit der „Propheten“, ihre Behauptung? Gibt es überhaupt den Tag des Ausschlüpfens? Oder ist das nur eine vage Hoffnung? Grotteske Ironie des „gutmütigen Geflügels“? Was könnte überhaupt der Tag des Ausschlüpfens in diesem Gedicht und im Kontext der Gedichte bedeuten? Der Tag menschlicher Vollreife (was wäre das?), des Todes?, des Hinübergangs ins wahrhaft Offene, in die Transzendenz?, der Tag der Wiederkunft Christi für das Welt-Ei? Bekanntlich kennt das Alte Testament den „Tag Jahwes“ als Gerichtstag Gottes. All das dürfte bei Grass kaum angezielt sein. Das Ausschlüpfen könnte hier nur in jenen, niemals genau genannten und positiv entworfenen, Raum vorgestellter Freiheit und vorgestellten Glücks geschehen, der mehr ein Arkadien dichterischer Phantasie als Wirklichkeit oder gar Heilswirklichkeit wäre. Nun, das lyrische Ich läßt sich nicht weiter auf Frage, Möglichkeit und Wirklichkeit des Tages X ein. Wir können ihn und seine Bedeutung nicht fixieren.

Die nächsten beiden Strophen des Gedichts wechseln die Perspektive, setzen neu ein. Wir sind jetzt ausgeschlüpft, „erfinden“ und „sorgen uns sehr um unseren Nachwuchs im Ei“.

Aus Langeweile und echtem Bedürfnis
haben wir Brutkästen erfunden.
Wir sorgen uns sehr um unseren Nachwuchs im Ei.
Gerne würden wir jener, die über uns wacht
unser Patent empfehlen.

Wir aber haben ein Dach überm Kopf.
Senile Küken,
Embryos mit Sprachkenntnissen
reden den ganzen Tag
und besprechen noch ihre Träume.

Brutkästen beschleunigen das Ausschlüpfen und sollen es sichern. Offenbar läßt sich „jene, die über uns wacht“, die Henne, auf „unser Patent“ nicht ein. Die nächste Strophe apostrophiert, daß es „senile Küken“ und die Welt und sich selbst zer-schwatzende „Embryos“ gibt. Das gehört zu den Binsenwahrheiten. Die Frage wäre, gehören „wir“, und damit das lyrische Ich, hinzu – oder nicht? Weiß dieses Ich sich wieder einmal überlegen und nimmt sich aus? Es scheint. Wäre „wir“ das eingeschlossene Subjekt, müßte die letzte Zeile grammatikalisch lauten: „und besprechen noch *unsere* Träume. Es steht aber „ihre Träume“. Also sind die andern die Senilen, die Küken, die Dummen.

Strophe sieben und acht kehren zur Ausgangsperspektive zurück. Zurück ins Ei.

Und wenn wir nun nicht gebrütet werden?
Wenn diese Schale niemals ein Loch bekommt?
Wenn unser Horizont nur der Horizont
unserer Kritzeleien ist und auch bleiben wird?
Wir hoffen, daß wir gebrütet werden.

Wenn wir auch nur noch vom Brüten reden,
bleibt doch zu befürchten, daß jemand,
außerhalb unserer Schale, Hunger verspürt,
uns in die Pfanne haut und mit Salz bestreut. –
Was machen wir dann, ihr Brüder im Ei?

Die achte und letzte Strophe führt eine neue Beziehung ein. Hier geht es nicht mehr um die Beziehung „Ei – brütende Henne“, sondern um die Beziehung des Eies zu „jemand außerhalb unserer Schale“, der vielleicht „Hunger verspürt, uns in die Pfanne haut und mit Salz bestreut“. Also einer, von dessen Zugriff wir abhängen. Das allegorische Bild wird ausgeweitet. Ein Mächtiger, eine außer der großen Henne auf das Ei Einfluß nehmende Macht, nach Menschenart zugreifend, kann beim Brütungsprozeß mitreden, ihn hindern⁷. Die Assoziation eines der uns politisch auffrißt, liegt nahe.

⁷ In der letzten Strophe merkt man deutlich, daß das Ei nicht als Bildsymbol, sondern vom Denken her, als allegorisches Bild entwickelt ist. Das Bildsymbol ließe nicht zu, daß ein Mensch, der Hunger verspürt, just ein angebrütetes Ei, ein Ei von unter der Brut-Henne „in die Pfanne haut“, weil er weiß, daß es ungenießbar ist. Zur „Henne-Ei“-Thematik siehe auch G 23 f., 67, 71, 77.

Das Gedicht „Im Ei“ von G. Grass hat inzwischen bei Primanern Schule gemacht. Wie Rainer Wulf (geb. 13. 7. 1945 in Hamburg) sich und seine Freunde im Ei, seine Feinde und die eigene ausgeschlüpfte Heldengestalt sieht („ich bin argus ich bin hercules ich / bin orestes ich bin odysseus“) – viermal mächtig, wachend, klug und stark – das sagt sein „gesang im ei“ (Primanerlyrik, Hamburg 1965, rororo Nr. 795, S. 8 f.).

„Was machen wir dann, ihr Brüder im Ei?“ Es bleibt auch hier bei der Frage. Erfahrung, Erwägung, Kritik, Hoffnung, Furcht, Frage, entwickelt am Bild vom Ei. Das Bild verbindet die Vorstellung vom Weltei mit dem Lebensei und dem Werdeprozeß einer größeren Gemeinschaft.

Ausgefragt

Schon das „Windhühner“-Bändchen enthielt ein „Credo“ (47), ironisch und kontrastierend Nutzen schlagend aus dem anspruchsvollen Sakralwort. Im Band „Gleisdreieck“ steht dann ein Gedicht „In eigener Sache“ (G 77). Das Thema „Henne und Ei“ wird wieder aufgenommen. Strophe zwei bis vier lauten:

Man sagt:
Er glaubt an Geflügel.
Der Heilige Geist grüßt ihn
in Gestalt einer Henne.

Das alles ist üble Nachrede,
und Wahrheit schreibt so:
Manchmal quält mich der Zahnschmerz,
dann geht es mir wieder besser;

besonders an Sonntagen
wird mir gewiß,
daß solch ein Hinweis
auch Freude bereiten kann.

Was meint „solch ein Hinweis“, der „auch Freude bereiten kann?“ Den Heiligen Geist, den Zahnschmerz, das Wieder-besser-Gehn? In den Grassschen Gedichten, vor allem in den bekennnishaften, gibt es fast immer ein Spiel mit mehreren Bällen, mehrere Netze, mehrere Schläge, mehrere Aufsetzer, verdeckte Rückhand, Auswege. Ist die „üble Nachrede“ trotz des ironischen Tons ernst gemeint – oder ist die Ironie so eindeutig, daß sie die Aussage in ihr Gegenteil verkehrt? Es fällt auf, daß Grass von christlichen Symbolen und auch von der Symbolik des Heiligen Geistes nur schwer loskommt. Daß er ein verstecktes Bekenntnis zu ihm ablegen wollte, ist nicht anzunehmen. Im Gedicht „Zauberei mit den Bräuten Christi“ (G 49–51) veräppelt der Autor den Heilig-Geist-Glauben der Nonnen. Mit seinem Sinn für das Handgreifliche und für Kontrast-Witz formuliert er: „Was ihnen (den Nonnen) himmlisch Bräutigam, / heißt andernorts Klabautermann“. Von der Richtung, dem Atem, dem inneren Gesetz des Heiligen Geistes spürt man in keinem der mit religiösem Vokabular umgehenden Gedichte; von der Teilhabe am Prophetischen dieses Geistes nicht zu reden. Der Grasssche Geist spielt

vorerst sein eigenes Spiel. Es ist ein Spiel aus und mit jenem Geist, den Paulus als „sarx“ bezeichnet: Gestaltung, Entwurf und Hinnahme der Welt aus eigenem Geist, nicht aus der Partizipation des von Jesus versprochenen und auf Jesus hin offenen „pneuma“. Nicht das Ich, das sich von jenem ungeheuer überlegenen und fordernden Spieler spielen läßt, sondern ein Ich, das auf sich selbst und eigenem Können nachdrücklich besteht.

Der „Ausgefragt“-Band⁸ überschreibt ein Gedicht „Der Delphin“, „dem Apostel Paulus und Peter Weiß gewidmet“. Gegenstand ist das Thema der Bekehrung. Am Ende bekennt das lyrische Ich:

als ich dran glauben sollte, dran glauben sollte,
(d. h. an das Abschwören des alten Glaubens und an das Bekenntnis des neuen)
säuerte Angst mein Gelächter:
ich sicherte den Ausgang,
tauchte und schwamm mich frei. (A 61)

Ohne Zweifel, dieses Ich „sichert“ sich vorerst den eigenen „Ausgang“, die eigene Freiheit, die Delphinsprünge, sein Tauchvermögen. Nur keine eindeutige und endgültige Bindung. „Saulus, gleich nach der Häutung, / in mir, – ich sprang! – / entdeckte den belehrbaren Delphin.“ Der Delphin bezeichnet Natur und Artistik. Vorerst gilt sein Können, seine Kraft, sein Drang, nicht der Impuls des „Glaubens“. Leckt dieses Delphin-Ich gegen den Stachel? Möchte es jenem Geist, der Glauben abverlangt, entkommen? Delphin-Geist contra Heiligen Geist? Sarx gegen Pneuma? Diese Gegnerschaft wurde schon mehrmals lyrisch formuliert. Das Grasssche Bild ist neu.

Das Titelgedicht des dritten Bandes heißt „Ausgefragt“. Es steht an erster Stelle. „Ausgefragt / nach großem und nach kleingemünztem Zorn“ antwortet das Ich dem Frager auf seine Fragen:

Wie sieht es aus? – Es sah schon schlimmer aus.
Du hattest Glück? – Es lag am Köder.
Und was hast du gemacht seitdem?
In Büchern steht, wie es sich besser machte.
Ich meine, was hast du getan?
Ich war dagegen. Immer schon dagegen.
Und wurdest schuldig? – Nein. Ich tat ja nichts.
Und hast erkannt, was sich erkennen ließ?
Ja. Ich erkannte Gummi mit der Faust.
Und deine Hoffnung? – Log die Wüste grün.
Und deine Wut? – Sie klirrt als Eis im Glas.
Die Scham? – Wir grüßen uns von fern.
Dein großer Plan? – Zahlt sich zur Hälfte aus.
Hast du vergessen? – Neuerdings, mein Kopf.
Und die Natur? – Oft fahr ich dran vorbei.
Die Menschen? – Seh ich gern im Film.
Sie sterben wieder. – Ja. Ich las davon . . .“ (A 6 f.)

⁸ Ausgefragt. Gedichte und Zeichnungen (Neuwied: Luchterhand 1967), „Der Delphin“ A 61

Wer ist der Frager? In welche Richtung weisen die Antworten? Ist der Frager vielleicht nicht so sehr eine zweite, gesellschaftliche, Person als eine Seite des eigenen Ich, das Rechenschaft fordert? Das Gedicht also mehr eine Selbstausfrage und Selbstansprache, so etwas wie die zeitgenössische Variante eines Barocksonetts „An sich selbst“ (etwa bei Gryphius)? Noch das formal monologische Sonett konnte im Barock der Gesellschaft nicht entraten. Umgekehrt kann das formal dialogische „Ausgefragt“ nicht der Anrede „an sich selbst“ entraten. Der Frager kommt von außen her, beginnt mit den üblichen Allgemeinheiten, um dann in persönlichere Bereiche vorzustößen, in die Frage nach Handeln, Schuld, Erkennen.

Ist der „Köder“ auch hier wie bei Claudel die Frau? Nichts spricht dagegen. Einiges dafür. Wenige Seiten später stehen im „Ja“-Gedicht die Zeilen:

Zwischen Anna und Anna
entscheide ich mich für Anna. (A 15)

Wer ist Anna? Es gibt ein unsterbliches Liebesgedicht von E. A. Poe, „Annabell Lee“. Und so überschreibt Grass sein „Hommage à E. A. Poe“ (G 93). Es gibt auch das grotesk montierte Liebesgedicht „An Anna Blume“ von Kurt Schwitters. Wahrscheinlich sind für Grass aber die beiden Annas aus B. Brechts „Die sieben Todsünden der Kleinbürger“ zuständig. „Die eine der beiden Annas ist die Managerin, die andere die Künstlerin; die eine ist die Verkäuferin, die andere die Ware“, die eine intelligent und geschäftstüchtig, die andere „schön“, eine „Tänzerin“, sich mehreren Männern ergebend⁹. Zwischen dieser („Anna II“) und jener („Anna I“), entscheidet sich das Grasssche Ich für eine dritte Anna, wohl seine Ehefrau. Sie heißt Anna.

Zurück zum Gedicht „Ausgefragt“. Non-Konformismus und „Wut“ werden ausdrücklich bejaht. Der Frager spielt dem Antwortenden, Ich II einem Ich I die Bälle zu. Beide wollen den Rahmen eines Bekenntnisses formulieren. Er ist realistischer als frühere Ansätze (etwa in „Fünf Vögel“), umfassender als die Detail-Striche im „Credo“ oder „In eigener Sache“, weniger Ausflucht suchend im Witz, wenn auch nicht ohne Pointen. „Ausgefragt“ formuliert das Standhalten eines Mannes in mittleren Jahren, nicht ohne understatement, nicht ohne teilweise Zufriedenheit, nicht ohne Gelassenheit, trotz des satirischen Tons. Satire: „Die Menschen? – Seh ich gern im Film“. Klage und nüchterne Feststellung: „Und die Natur? – Oft fahr ich dran vorbei“. Auch das memento mori klingt an, zum erstenmal: „Sie (die Menschen) sterben wieder. – Ja. Ich las davon . . .“. Auch Goethe formulierte mit vierzig noch nicht die Notwendigkeit des Entsagens. Das kam erst später. Immerhin findet sich bei Grass trotz aller Querelen, Enttäuschungen, Spielchen viel Zustimmung zum Leben. „Mein großes Ja bildet Sätze mit kleinem Nein“ heißt ein ganzer Zyklus des Bandes „Ausgefragt“, übrigens das bisher einzige zyklische Gebilde. Auch die „Ehe“ gehört durch alle banalen Details und ironischen Brechungen im Wort zum großen Ja, das „Sätze mit kleinem Nein“ bildet.

⁹ B. Brecht, Gedichte III (Frankfurt 1961) 134 ff.

Spiel und Engagement

Bei Grass gehen Spiel und Engagement eine ganz eigene Sprechhaltung und einen sehr eigenen sprachlichen Ton ein. Beide eint die artistische Lust an der Sprache, ein Jongleurhaftes, manchmal Jungenhaftes, manchmal tiefsinnig Clowneskes. Ein so extremer Spieltrieb und ein so entschiedenes politisches Engagement sind in der deutschen Literatur kaum jemals zusammengekommen. Dieses ungleiche Joch, so etwas wie ein Geißbock und ein Schützenpanzerwagen, hat Grass vor seinen lyrischen Wagen gespannt: Spiel- und Kampfswagen in einem. Der Schleuderer und Eierleger dieser Verse verbindet den spielerischen mit dem polemischen, den Detail-beobachtenden mit dem aggressiven Ton. Im ganzen mehr Assoziation als Reflexion, viel, sehr viel freie Kombinatorik. Dieses Ich liebt den Abbau, das Auseinandernehmen, die wurmstichigen Stellen, die Demontage, das Auffinden von Einzelteilen. Und es liebt den Eigenbau, die Eigenmontage, die karikaturistische Verzerrung im Atelier. Dieses Atelier ist eine Burg aus Spielwinkel, Lusthöfen, Protesttürmen und Hühnerställen. Man arbeitet dort mit Kontrasten, Entgegensetzungen, Ausstreichen, mit Entmündigung durch pejorisierende Reihung, Hissen des Wurms, Vorzeigen des Stachels, mit wenn und aber, mit echten und blinden Ausgängen, mit Gags, mit der dritten, vierten, fünften Freiheit des Vogels und der vitalen Schläue des Eies. Kontraste nach dem Prinzip: „Alle Köpfe im Ausschnitt gewinnen. / Wenn ein Hai im Profil durch das Bild schwimmt. / Oder auch Haare extra bei Gegenwind“ (A 51). Oder auch „Zahnschmerz“ gegen den „Heiligen Geist“ (G 77), oder auch „zwei Eidechschwänze“ gegen die Berliner „Mauer“ (A 117). „Wut“ als Motor zum „Irgendwas machen“ (A 77 ff.). „Ohnmacht, an Gummifassaden erprobt. / Ohnmacht legt Platten auf: ohnmächtige Songs. / Ohne Macht mit Gitarre“ (A 74). Daß die Gitarre auch mächtig sein, an politischer Macht teilhaben will, erscheint verräterisch. Manchmal blubbert einfach Ärger aus den Platten und Rohren dieser Atelier-Burg; etwa in den Versen „Politische Landschaft“:

wo immer sich ernste Berge im Wege stehn
und der Gedanke nicht flüege wird,
lohn sich Blicke
vom Blessing über den Rhein.
O, ihr linken und rechten Nebenflüsse:
die Barzel fließt in die Wehner.
Abwässer speisen das Sein.
Grauwacke, Rehwinkel, laubgesägt Tannen,
Karst, Abs und Kulmbacher Bier,
altfränkische Wolken über dem Heideggerland. (A 91)

Das liegt im Schleuderbereich der „Materniaden“ aus den „Hundejahren“. Ein Pamphlet in Versen. Pauschalurteile, die auch durch theoretisches Make up nicht differenzierter werden. Literarisches Kabarett, Bündelung und Entladung von Witz und Zorn.

Die drei Gedichtbände liegen über zehn Jahre auseinander. Kann man eine Entwick-

lung in der lyrischen Haltung, im sprachlichen Ton erkennen? Mir scheint, die Versuche der Ansiedlung auf einer artistischen Freibühne, sozusagen auf dem „Windhühner“-Deck, gehen zurück. Das Ich dieser Verse versucht zunehmend, sich in die gesellschaftliche, politische, durch kabarettistisches Spiel nicht zu überspielende Wirklichkeit einzulassen. Die Zügelung eines so markanten, wuchernden, sich herrisch in seiner Atelier-Burg niederlassenden und die Welt lustvoll deformierenden Spieltriebs ist ein mühsames, aber nicht das geringste moralische Unterfangen. Die Ansätze dazu sind nicht zu übersehen. Schon „Gleisdreieck“ beschreibt eine sehr reale und schmerzliche Wirklichkeit. „Ausgefragt“ stellt sich mehr als das „Windhühner“-Bändchen wirklichen Fragen und Ansprüchen des Lebens. Die Wut wird hier und dort an Schnittpunkten schamhafter, sogar Tragisches („Gleisdreieck“, „König Lear“) wird sichtbar. Das Ich signalisiert: „Mein großes Ja bildet Sätze mit kleinem Nein“. Gelassenheit rinnt in die Verse. Allenthalben „verköcht mit der Suppe die Wut“, werden Ungeduld und Zorn entmachtet. „Erschöpft und gezähmt sitzen wir sanft um den Tisch“ („Epilog“, A 87). „Nicht schmücken – schreiben“ fordert der Schreibende (A 19). Freilich, der „Zungenschlag“ ist angeboren. Und der bekennt sich „baltisch tückisch stubenwarm“ (A 113).

Die verzerrende Perspektive, die Karikaturierung des Gegners, seine Verdammung, das Aufhängen deformierter Schießbudenfiguren an der Wäscheleine der Phantasie zeichnet den Zeichner und Aufhänger mit. Hier wird nicht nur vorgezeigt, sondern auch zu früh und manchmal an der falschen Stelle geheult und triumphiert. Hier greift einer nicht nur an, sondern weicht auch zurück. Hier wird öfters eine gefährliche Atelier-Überlegenheit gegen die Ohnmacht und Wut ausgespielt. Hier kompensiert eine Kunst-Freiheit einige Male zu oft die Forderungen der wirklichen. Hier wird zuviel „Zauberei“ in Versen getrieben. Fragen und Erkennen, Erleiden und Handeln, Freiheit und Sprechen werden sich eines Tages reiner, differenzierter in die Ordinaten des Wirklichen einlassen müssen. Das formale Können steht, wenn auch nicht ohne Schlagseite zur Rhetorik, außer Frage. Grass im großen Spannungsfeld zwischen Arp und Brecht wird und soll Grass bleiben. Aber vielleicht läutern sich mit den Jahren die Tonlage, der Satz-Schlüssel, die Töne. Die besten Verse haben Atelier-Geschmack und umgestalten Ärger bereits hinter sich gelassen.

Jörg Splett
Glaube und Dogma

Nicht wenige werden noch immer das „und“ der Überschrift eher antithetisch lesen: als exklusives „oder“, ja als „contra“, und dies in beiden Richtungen, vom Glauben wie vom Dogma aus. Demgegenüber will das Folgende zeigen, daß die Beziehungen von Glaube und Dogma wesentlich komplizierter verlaufen. Das „und“ bezeichnet drei Momente: 1. die Selbstausslegung eben des Glaubens zum Dogma, beziehungsweise den Dienst des Dogmas am Glauben; 2. freilich auch die Gefahr des Selbstverlustes in der Selbstausslegung, die Gefahr stillschweigender (oder ausdrücklicher) Entleerung des Glaubens durch die dienende Form (die Entmächtigung des Herrn durch den Knecht, um an die bekannte Hegelsche Dialektik zu erinnern); 3. aber die unaufhebbare Einheit von beidem, von Dienst und Gefahr. Und in dieser differenzierten Beziehung zeigt sich im Grund nichts anderes als die geist-leibliche „condition humaine“ überhaupt; jene ist für uns darum ebenso unumgebar wie diese¹.

Doch wir wollen schrittweise vorangehen und gleichsam von außen beginnen. Ohne schon zu bestimmen, was hier mit Glaube und Dogma gemeint ist, sei einiges über Zeichen – Wort – Symbol im allgemeinen erwogen.

Hinweis – Zeichen – Symbol

Beginnen wir mit dem umfassendsten Begriff, dem des *Zeichens*. Zeichen ist alles, was auf etwas hinzeigt, was also durch sich selbst ein anderes kundtut und „meint“ – ob nun beabsichtigt, ausdrücklich oder nicht. In dieser Allgemeinheit reicht es vom Lichtschimmer am Horizont und von der Fußspur im Sand bis zum prophetischen Anruf, vom „Indiz“ über die weisende Geste bis hin zum „Namen“.

Doch diese zahllosen Weisen des Vorkommens sind nicht von gleichem Rang. Das „eigentliche“ Zeichen ist der Name; zunächst, weil er für sich allein, ohne erläuternde Verdeutlichung, zur Kennzeichnung des Gemeinten genügt. Dann aber, weil hier das Zeichen am deutlichsten als Zeichen gegeben und aufgefaßt wird.

Zeichen als Zeichen, Sprache, Namen kennzeichnen darum den Menschen; E. Cassi-

¹ In der Erlösungsordnung der Inkarnation hat so die Gnade der Wahrheit dieselbe sakramentale Struktur wie die Gnade der sieben Sakramente (weil Gnade Christi für uns): „Wenn du nämlich körperlos wärest, hätte er dir eben diese körperlosen Gaben nackt gegeben; da aber die Seele vom Leib umkleidet ist, gibt er dir das Geistige im Sinnenhaften.“ (Joh. Chrysostomus, In Matth. Hom. 82, 4: MPG 58, 743)

rer will ihn geradezu als „animal symbolicum“² definieren. Sprache besagt dabei in Kürze gefaßt: System, Ordnungsgesamt von Zeichen als Zeichen. Es ist also nicht nur die Wort-Sprache (Sprache im strengsten Sinn) gemeint, sondern ebenso die Sprache der Gebärden, des Tanzes, der Bilder und Töne mitverstanden.

In all dem sagt der Mensch sich aus. Und es ist nicht nur so, daß er damit einem aufmerksamen Betrachter ohne Wissen und Wollen verrät, was in ihm vorgeht: er *drückt* vielmehr sich *aus*, „ausdrücklich“, in Bewußtsein und Freiheit, er vermittelt sodann *objektive Sachverhalte*, teilt Einsichten mit, die nicht nur seine Subjektivität betreffen, und er *ruft* schließlich *an*: in Frage, Abweisung, Befehl.

Zeichen als Zeichen, Sprache sind alle diese vielfältigen Gestalten von Ausdruck, Mitteilung und Anruf. Und doch fehlt ihnen der endgültige Umriß, ihre gewissermaßen unwiderrufliche Eindeutigkeit – solange sie nicht im Namen, im Wort festgemacht sind. Auch das Wort – davon wird noch zu handeln sein – ist niemals restlos eindeutig. Trotzdem kommt ihm die klärende Deutung von Gebärden, Bildern, Tönen zu.

Gebärden der Freundschaft, Lieder der Liebe, Zeichen der Verzeihung oder der Verheißung werden erst bindend durch das Wort. Zwar kann dieses wiederum gelogen, unwahr sein; aber es handelt sich dann um eine „eindeutige“ Lüge, bei deren Entdeckung keine Ausflucht gilt.

Ja, in bestimmten Fällen ist sogar eine Lüge nicht mehr möglich – oder vielmehr belanglos angesichts der Festlegung durch das ausgesprochene Wort. So genügt bei einem Versprechen unter Umständen die Tatsache, es gegeben zu haben, ob man es überhaupt in wacher Anteilnahme oder eher unaufmerksam gab. Hier hat das Zeichen eine tiefere Dimension erreicht als die bloßer Anzeige-Funktion. Es setzt, was es sagt, oder besser: durch es, in ihm setzt Freiheit, was sie sagt – zeugt, was sie zeigt, bestimmt sie sich selbst.

Unser Gedankengang hat zum *Symbol* geführt. Das Wort „Symbol“ wird bekanntlich in verschiedenster Weise gebraucht, von den Glaubensbekenntnissen der christlichen Theologie (um diese Bedeutung geht es uns hier ja vor allem) bis zu den operativen Zeichen der modernen Logik. Im engeren Sinn unterscheidet man es vom Zeichen im allgemeinen auf Grund seiner engeren Bindung an das Symbolisierte.

Hegel ordnet es eben deswegen dem Zeichen nach; denn „als bezeichnend“ beweihe „die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisierend“³.

Das Symbol als Versinnlichung eines geistigen Gehalts bleibt wesensnotwendig seinem Inhalt unangemessen und aus diesem Grund zweideutig. Da es nämlich (anders als das bloße Zeichen) eine selbständige Sinngestalt besitzt, die sich vom Symbolisier-

² Was ist der Mensch? (Stuttgart 1960) 40; vgl. sein dreibändiges Werk: Philosophie der symbolischen Formen (Darmstadt 41953).

³ Enzyklopädie ... (1830), § 458, Anm.

ten unterscheidet, verdeckt es dieses stets zugleich. Man hat zwischen Gestalt und Gemeintem, (in moderner Terminologie, nach G. Frege:) zwischen Sinn und Bedeutung des Symbols die Wahl.

Andererseits ist gerade für Hegel ein geistiger Gehalt erst dadurch voll wirklich, daß er aus der Sphäre bloßer Gedanklichkeit in sinnenhafte Greifbarkeit eingeht, und dies nicht bloß in der „Minimal-Sinnlichkeit“ abstrakter Zeichen, sondern in der eigengewichtigen Dichte physischer Realität. Solche „Verleiblichung“ hat ihre Gefahren; aber Gedanke, Wesen, Idee werden erst in solchem „Wagnis“, erst in der (Ent-)Äußerung ihrer ganz sie selbst. Und dieses Geschehen, in der ganzen Breite seiner „Formen“, vom Mythos bis zum philosophischen Wort, kann füglich „symbolisch“ heißen: Zusammenwurf und -bindung (sym-ballein) des einen und anderen in ein Selbes, zu Einem. Dabei ereignet sich diese „Symbolisierung“ ursprünglicher als in Denken und Wissen (worin sie sich bei Hegel letztlich begründet und auch vollendet) in der Selbstsetzung, freilich sich wissender *Freiheit*. Symbol ist darum auch nicht zuerst Ding oder Sache („symbole symbolisé“), sondern Geschehen und Vollzug („symbole symbolisant“). Das sei näher erläutert.

Symbol: endlicher Selbstvollzug von Freiheit

Freiheit verhält sich zu sich selbst und zu anderer Freiheit notwendig in bestimmten Einzelvollzügen. Darin kehrt nun die Zweideutigkeit wieder, die Hegel beim Symbol beanstandet hat, und sie trifft das Wort mit: die Zweideutigkeit, daß ein jeder Einzelvollzug sich selbst und zugleich die handelnde Freiheit im ganzen meint und ausdrückt.

Freiheit verhält sich notwendig „kategorial“, d. h. bestimmt-bestimmbar, aussagbar, umschreibbar; sie tut dies und nicht jenes, spricht dieses Wort und nicht ein anderes. Aber in diesem kategorialen Vollzug vollzieht sie sich zugleich „transzendental“, d. h. ihre Grundwirklichkeit, die sich in dem bestimmten Wort auswirkt, übersteigt dieses zugleich, und zwar in einer Weise, die nicht nur diesem Wort, nicht nur dem Angesprochenen, sondern sogar der Freiheit selbst letztlich nicht mehr faßbar ist – nicht weil dieses Geschehen ihr dunkel und fremd bliebe, sondern weil darin undistanzierbar sie, ihr uneinholbarer Ursprung selbst sich bestimmt, in jenem Einspunkt, der zwar sich gelichtet, doch in seinem Wissen sich nicht faßlich ist, weil von ihm alles „Fassen“ und Sagen erst ausgeht. Hier hat sie nicht, sondern ist.

„Ich erkläre dich zu meiner Frau“: So unwiderruflich dieses „Performativ“⁴ ist – in welcher Weise zutiefst hier ein Mensch sich zum Ehemann bestimmt, d. h. konkret, ob in Selbstsucht, also allerletzt in Haß und Verneinung, oder in Liebe, welche Gestalt

⁴ L. Bejerholm-G. Hornig, *Wort und Handlung, Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie* (Gütersloh 1966), bes. Kap. I, übernehmen diesen Terminus von J. L. Austin, um Ausführungsformeln wie die obige (die wirksam oder unwirksam sein können) von Aussage-Sätzen zu unterscheiden (die wahr oder falsch sind).

die Geist- und Freiheitswirklichkeit, die sich hier selbst begründet, in ihrem eigentlichen, wesentlichen Grund besitzt, läßt sich nicht sagen. „Der mich richtet, ist der Herr“ (1 Kor 4, 4).

Von daher zeigt sich, daß die „Klärung“ der Symbole zur Eindeutigkeit in der Logistik um den Preis erfolgt, die transzendente (gleichsam vertikale) Ebene der Freiheit auszuklammern und sich auf „horizontale“ Kategorialität zu beschränken.

Wir haben demnach zwei Sinn- (und Bedeutungs-)Ebenen des Symbols gewonnen, und eine doppelte Zweideutigkeit: 1. jene von bildhaftem Zeichen und geistig-kategorialer Bedeutung, 2. jene von geistig-kategorialem Sinn und transzendenter Bedeutung. Läßt sich durch Absprachen auf der ersten Stufe eine gewisse Eindeutigkeit erreichen – im Raum einer gemeinsamen Sprache bereits, rigoros in den Kunstsprachen der Mathematik, Kybernetik, Logistik –, so ist auf der zweiten Ebene Eindeutigkeit unerreichbar, jedenfalls vom Menschen aus.

Wenn sich nun auf dieser zweiten Ebene reine Eindeutigkeit niemals erreichen läßt, so „geben“ doch auch hier die Symbole „zu denken“, das heißt, sie überantworten den menschlichen Geist nicht einem resignierenden (oder auch triumphierenden) Irrationalismus. Wir brauchen ein gewisses Maß an Gewißheit über den anderen und über uns selbst, und dies nicht nur aus den praktischen Gründen des Alltagslebens, vielmehr aus dem Anspruch von Geist und Freiheit: aus dem Wesen der Symbole selbst. Wenn sie auch einer eigenen „Logik“ folgen, sind sie doch nicht beliebig. Man kann den Spruch Heraklits über das Delphische Orakel auf sie anwenden (Fr 93): daß sie weder sagen noch verbergen, sondern bedeuten; sie bedeuten aber nur, wenn sie *etwas* (also nicht alles und so nichts) bedeuten.

Gebot und Gefährdung der Symbol-Kritik

Damit stellt sich die Aufgabe der Prüfung und Kritik. Diese Aufgabe der Unterscheidung (und das meint eigentlich „Kritik“) wird unter verschiedenem Hinblick unternommen: von der Logik der rationalen Vernunft her, psychologisch (besonders in der Religionskritik der Tiefenpsychologien), soziologisch (am wirkmächtigsten im Marxismus); aber ebenso auch von der Religion, vom Glauben selber her – im Abendland seit dem Kampf der alttestamentlichen Propheten gegen die Priesterschaft des Tempels durch die einander folgenden Reformen der Kirchengeschichte bis zu dem Bekenntnis des II. Vatikanischen Konzils zur „ecclesia semper purificanda“ (Kirchenkonstitution, Nr. 8).

Die gemeinsame Gefahr der Kritik wie des Kritisierten ist dabei die Verkennung der unaufhebbaren Doppeltbödigkeit des Symbols.

Diese Verkennung droht zunächst als Verabsolutierung der ersten, bildhaft-kategorialen Symbolebene. Während Ratio, Psychologie, Soziologie nur zu leicht das Symbol (bzw. das Symbol-Gesamt) auf die Eindeutigkeit dieser Stufe herabsetzen wollen, steht

Religion in der Versuchung, eine bestimmte, festgewordene Symbol-Gestalt zur einzig gültigen und dem Heiligen gemäßen zu erklären.

Solche Gefahr besteht man indes nicht, indem man ihr zu entfliehen sucht. Nicht minder irrig ist so der entgegengesetzte Versuch, bei dem sich heute Vernunft und ein bestimmtes Glaubensverständnis begegnen: der Versuch, den Glauben des Christentums der Religion entgegenzusetzen, also gewissermaßen sich gegen die erste für die zweite, die „transzendente“ Ebene des Symbols zu entscheiden, als gäbe es sie rein für sich – oder als sollte es sie zumindest losgelöst geben.

Allerdings liegt, wie wir gesehen haben, die Grundfraglichkeit des Symbols darin, daß seine Gestalt das Gemeinte zugleich immer auch zu verdecken droht, und dies um so mehr, je vollkommener seine Gestalt ist (je prächtiger z. B. ein Geschenk ist, um so eher kann es selbst gefangen nehmen, statt auf die Liebe zu führen, die es doch repräsentiert). Verstellt derart der Eigen-Sinn des Symbols seine repräsentierende Bedeutung, dann wandeln Zeichen sich zu Idolen, das Bild des Heiligen wird dämonisch. Aber eine radikale Trennung, gar Entgegensetzung von „Erscheinung“ und „Wesen“ (von „Leib“ und „Geist“) verfälscht als „transmanente“ Ideologie⁵ die Eigenwirklichkeit von Geist und Person, die Unvergleichlichkeit des Heiligen nur um so ernster, weil sublimer.

Und eben damit entmächtigt sie selber das Wesen, da sie es im Grund als Ding neben Dinge setzt. In Wahrheit nämlich übergreift und durchgreift das Transzendente die Kategorien und steht nicht ihnen (kategorial) entgegen, ja es „bewährt“ sich eben darin.

Das Umgreifende legt sich in das umschreibbar Begrenzte, ins Kategoriale hinein aus – wie anders sollte und könnte es sich uns zeigen? – und tritt als kategoriales dann zu anderen Kategorien in Entgegensetzung. Diese Entgegensetzung ist kein radikaler Widerspruch, denn im Grund ist die Wirklichkeit in ihrer Vielheit eins, und einzig das Nein zur Wirklichkeit überhaupt („Drum besser wär's, daß nichts entstünde“: Mephistopheles) widerspricht ihr endgültig. Ein Gegensatz herrscht hier freilich, ob als beschenkende Fülle oder als quälend zerreißen Unvereinbarkeit möglicher Lebensgestalten erfahren, und der ist weder faktisch noch de jure durch den Triumph einer dieser Gestalten zu beheben; keine von ihnen kann und darf die anderen in sich hinein absorbieren. Gleichwohl bezeugt diese unaufhebbare Vielfalt nicht nur den Selbstand zu sich ermächtigter Endlichkeit und die Spannung zwischen eigengesetzlichen Dimensionen, sondern sie ist immer auch vom Übergriff und Widerspruch der Schuld gezeichnet. Daher ist das Umgreifende (das Heilige, das Sein, die Wahrheit, das Gute oder wie immer) in einem die Wirklichkeit, das Recht und das Gericht der zahlreichen Formen, die es „symbolisieren“.

Konkret zu unserer Frage: Bewußter (also nicht bloß „anonymer“) Glaube existiert nur als (selbstkritische) Religion. Christlich-dogmatisch gesprochen: Christus, der als

⁵ Vgl. dazu vom Verfasser: Ideologie und Toleranz, in: Weltverständnis im Glauben, u. Mitarbeit v. J. Splett hrsg. v. J. B. Metz (Mainz 21966) 269–286.

Gott-Mensch wahrer Mensch ist – und darin zugleich Gericht und Erlösung des Menschen –, stiftet die Gemeinde gnadenhaften Glaubens, die *übernatürliche* Religion, als wahre *Religion*, und so als Gericht und Erfüllung aller Religiosität.

Der Zweideutigkeit unserer Sprache entkommen wir nicht dadurch, daß wir verstummen. Sollen wir vom Heiligen, von Gott darum schweigen, weil wir von ihm nichts Rechtes sagen können?

In welcher Sprache aber sollen wir reden? Mit allen Zungen hat es der Mensch in der Geschichte seiner Religion, in Ritus, Mythos und Theologie unternommen. Wenn die Zweideutigkeit und das Ungenügen aller Worte und Symbole nicht zu überwinden ist: wie, in welcher Richtung läßt es sich dann wenigstens verringern?

Daß es überhaupt größer und geringer sein kann, sagt dem Geist und der Freiheit ihr eigenes Wissen um sich. In der Geschichte jeder Liebe, ebenso in der Geschichte des Geistes, der Kunst, der Religion gibt es Wegstrecken größerer Nähe, „Sternstunden“, Augenblicke hoher Transparenz und überwältigender Wirklichkeit und Zeiten der Verdunkelung des Erfahrenen. Es ist also keineswegs alles gleichgültig gleich gültig.

In diesem Wissen um ein Mehr und Weniger aber bezeugt sich die Kenntnis eines Richtmaßes unserer Erfahrungen, das (zeitlos) „vorgängige“ Erfassen, oder vielmehr das Erfastsein von einem fraglos Grund-Gültigen.

Dennoch, so fraglos dieses Eine und das Grundbewußtsein von ihm ist, so fraglich weiß sich – gerade von ihm her und vor ihm – das Wort, das davon spricht, neben anderen Worten, mit ihnen und gegen sie. Fragwürdig ist es, weil es stets ungemäß bleibt und niemals ganz licht und eindeutig wird.

Die christliche Botschaft: Erlösung des Symbols

Damit aber sind wir zu einem letzten Punkt dieser Vorklärunen gelangt. Zumindest als Denkmöglichkeit erhebt sich nämlich die Frage, ob nicht von anderswoher diese Fraglichkeit doch überwunden werden könne. In die Offenheit solchen Fragens spricht nun die Verkündigung des Christentums hinein. Die Botschaft des Christentums erklärt, daß von anderswoher dem Kategorialen eindeutiger, endgültiger Sinn geschenkt worden ist: in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi „sub Pontio Pilato“.

Nicht wird hier die endliche Erlösung vom Symbol verkündet (das wäre, wie gezeigt, unmöglich), sondern die Erlösung des Symbols. Die Eindeutigkeit des Symbols ist uns nicht jenseits seiner angeboten, sondern in ihm selbst, und dies nach dem christlichen Glauben für immer. In alle Ewigkeit ist nun „Jesus, der Mensch“ (1 Tim 2, 5), der Mittler zum Vater, und darum der Mensch überhaupt der Mittler zu Gott, das Antlitz und Symbol des Heiligen⁶.

⁶ Vgl. K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit für unser Gottesverhältnis, und: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften III 47–60 und VI 277–298.

Hier wäre der Ort zur Rechtfertigung einer recht verstandenen „Anthropozentrik“ im philosophischen und religiösen Denken und Leben des Menschen, einer Anthropozentrik, die seiner Theozentrik nicht widerspricht, sondern im Gegenteil sie erst als frei-bewußte ermöglicht. Der Ort auch zur Rechtfertigung des Anthropomorphen in der religiösen Symbolik, indem man auf die „theomorphe“ Verfaßtheit des Menschen verwiese⁷.

Trotzdem wird auch hier die Rechtfertigung stets zugleich Gericht sein, und die höchste Rechtfertigung ist das schärfste Gericht: das Ereignis der Inkarnation. Von sich her bleibt ja der Mensch in irrend-sündiger Zweideutigkeit: als Bild Gottes ist er zugleich das Vorbild all seiner Götzen. Erst im Menschen-Sohn wird ihm göltig gesagt, wer er selbst, was der Mensch in Wahrheit ist. Seine Selbstentwürfe werden also durch Jesus Christus als verfehlt verurteilt („Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber“: Jo 10, 8); sie werden zugleich über jede Vorstellung hinaus übererfüllt (im Gottmenschen); dies aber gerade nicht als menschliche Leistung, sondern als freies Geschenk der göttlichen Gnade. Dies ist das bleibende Ärgernis und die ärgernde Torheit (1 Kor 1, 23) der Botschaft Christi; im Kreuz drückt sie sich nur am schärfsten aus.

Doch dieser Skandal wird seinerseits überdeckt durch das Ärgernis, das seine Boten durch sich selber geben. Die Eindeutigkeit des Symbols geht in die Zweideutigkeit derer ein, die von ihm reden.

Wort und Symbol sind darum nicht Lüge und Schein, wie Ungeduld in Gefahr ist zu meinen und sie dann durchstoßen, beseitigen will. Doch haben sie auch noch nicht ihre volle Wirklichkeit und Wahrheit gefunden. Ihr Mangel liegt gerade darin, daß sie noch zu wenig Wort und Symbol sind: das Ereignis des reinen „Zusammenfalls“ steht noch aus.

Doch was begonnen hat, ist schon das bleibende Ende. Und hier ist der Ort, von den allgemeinen Erwägungen zum präzise christlich-katholischen Sinn von Glaube und Dogma überzugehen.

Erlösung in Hoffnung: Dogma als Weg

Glaube als Eröffnung des Menschen für den unbedingten Grund und Abgrund der Wirklichkeit (Eröffnung, fügt die christliche Lehre hinzu, aus Gnade) wird nun festgemacht im Symbol aller Symbole: in Christus. Der Glaube sagt sich und anderen dieses Ereignis in der Verkündigung und er versteht sich und sein Verkündigen im Dogma.

Dogma ist also nicht nur (oder auch nur zuerst) die Festlegung eines Satzes durch eine kirchliche Autorität. Dogma ist vielmehr die reflektierende Behauptung, die Präzi-

⁷ Vgl. vom Verfasser: Anthropomorphismus I, Anthropozentrik, in: *Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 186 f. und 189–191.

sierung des verkündigten, bzw. des sich verkündigenden Glaubens, geklärte Aussage des geglaubten Glaubens (*fides quae creditur* – symbole symbolisé) als Selbst-Setzung des glaubenden Glaubens (*fides qua creditur* – symbole symbolisant).

Es führte zu weit, hier die Wortgeschichte und den Bedeutungswandel von „Dogma“ nachzuzeichnen. Aber es sei ausdrücklich auf diese Geschichte verwiesen⁸, weil hier die grundsätzliche Offenheit dieses Begriffs sichtbar wird und das neuzeitliche Verständnis von Dogma sich anschaulich als ungerechtfertigte (wenn auch verständliche) Verengung kundtut. Dabei liegt diese Verengung ja nicht nur auf seiten der Gegner, sondern auch auf seiten der Verteidiger des Dogmas vor.

Die eschatologische Endgültigkeit der Offenbarung in Jesus Christus verlangt eine Endgültigkeit auch der Verkündigung seiner Botschaft. Der Christ „weiß“ in unvergleichlicher Weise, „wem er geglaubt hat“ (2 Tim 1, 12). Er muß dieses sein Wissen formulieren, nicht nur für sich als einzelnen, sondern auch für die Gemeinde. Diese Formulierung ist nicht der Glaube selbst, er kann in falschen Formulierungen gegeben sein und in richtigen fehlen. Aber das ist kein Einwand. Man kann sich ja auch das Heil oder das Gericht essen am Leib des Herrn, der gleichwohl (oder eben so) als Leib des Herrn *hier* da und eßbar ist und nicht da und dort oder gar überall und nirgends.

In der Schrift selbst sind schon die ersten „dogmatischen“ Klärungen greifbar, und die Kirche will im folgenden nichts als diese Klärung fortführen, wo es die Geschichte von ihr verlangt, im Dienst des Glaubens, der Sache: „Der Vollzug des Glaubenden zielt nicht auf den Satz, sondern auf die Sache“ (Thomas v. Aquin, *De ver.* 14, 8 ad 5). Aber man versteht, wie immer wieder der Satz die Sache zu verdecken drohte, das Greifbare das unbegreifliche Geheimnis, dessen Unbegreiflichkeit es schützen sollte. Auch der katholische Theologe wird zugeben, daß diese Verdeckung immer wieder auch tatsächlich eingetreten ist, in größerem oder kleinerem Maße (die Kirche als sündige sündigt auch gegen die Wahrheit); aber er wird sich auf die Zusicherung des Herrn dafür berufen, daß diese Verdeckung nie so weit ging, die eschatologische Heiligkeit und Wahrheit seiner Kirche zu zerstören: Verbürgt sie sich mit ihrer ganzen Wirklichkeit für eine Wahrheit (im „ordentlichen“ wie im „außerordentlichen“ Lehramt), dann kann sie nicht die Unwahrheit erklären.

Freilich läßt sich keine scharfe Grenze zwischen Irrtum (Schuld) und Wahrheit ziehen. Es gibt zwar eindeutig unwahre Aussagen; doch wie auch sie stets einen Splitter Wahrheit enthalten (sonst wären sie gar nicht), so geht umgekehrt ins definierte Dogma Unwahrheit ein: Bequemlichkeit, Ungeduld, Einseitigkeit, Schiefheiten usw.; dennoch ist darin die Wahrheit gegen ihre Leugnung gewahrt. Darum ist ein Dogma kein Endpunkt, man muß darüber hinaus; aber man *kann* das auch, von ihm aus, weil es sich nie als falsch herausstellen wird. „Es weist den Weg und fordert auf, auf dem rechten Wege zu bleiben. Das Dogma stellt auf Grund seiner Entstehungsweise jeweils das Ende einer mit mehr oder weniger Leidenschaft geführten Diskussion dar. Was bis zur

⁸ Vgl. dazu K. Rahner - K. Lehmann, in: *Mysterium Salutis I* (Einsiedeln 1965) 639–661.

Aufstellung eines Dogmas in der Kirche offen blieb, wenngleich es unreflektiert zu der Offenbarungswahrheit gerechnet wurde, wird durch die Dogmatisierung der Diskussion entzogen. Zugleich aber ist das Dogma ein Anfang. Wenn wir im Bilde vom Wege bleiben wollen, können wir sagen: Es ist an der Wegkreuzung als Orientierungstafel der Beginn des rechten weiteren Weges. Man weiß auf Grund des Dogmas, wie es weitergeht.“⁹

Mit diesem Bild ist eigentlich alles gesagt. Glaube wäre demgegenüber das Sicheinlassen auf das Ziel, seine Anerkenntnis und das Unterwegs zu ihm. Das Dogma ist der Wegweiser oder noch besser vielleicht, der Weg selbst, der sich dem Glauben – den sich der Glaube bahnt. Weg, den man nicht mehr zurückgehen kann, sosehr man zuvor hätte den oder jenen Weg einschlagen können (das gehört ja zur geschichtlichen Existenz, daß sie frei, unableitbar, Entscheidungen setzt, an die sie dann gebunden ist, hinter die sie nicht zurück, über die sie nur weiter hinaus kann und unter Umständen soll).¹⁰ Weg, der nicht schon einfach fertig vorliegt, der sich gewissermaßen unter den Füßen erzeugt, wie Guardini einmal von der menschlichen Geschichte überhaupt gesagt hat¹¹. Es bedarf dieses Weges, nicht weil das Ziel nur auf ihm erreicht werden könnte (Gott ist an keinen Weg gebunden), sondern weil wir gemeinsamen Wegs und in dankbarem Wissen auf es zugehen sollen. Droht hier die Gefahr bequemen Verweilens, so im Weglosen die der Verzweiflung oder erst recht der Täuschung, man sei zu gar keinem Ziel gerufen, sondern eben an seinem Platz schon daheim.

Ohne Bild gesagt, und damit kehren wir zum Eingang zurück: Dogma ist die gemeinsam-sichtbare „Form“ des Glaubens, seine Leibhaftigkeit. Die moderne Anthropologie seit A. Feuerbach und K. Marx hat den Leib in gewisser Weise neu entdeckt, ebenso die Besinnung auf die hebräisch-biblische Sicht des Menschen¹². Leib ist das, was der Mensch nicht nur hat, sondern ist. Im Leib ist er der Mit- und Außenwelt geöffnet, zugänglich, angreifbar, versuchbar, im Leib aber auch sichtbar, „wirklich“, über das Untermenschliche erhoben (nicht bloß durch seinen Geist in sich; vgl. Begriffe wie „Antlitz“, „Blick“, „Schreiten“, „Haltung“, in denen die Seele unmittelbar ansichtig wird). Dem Glauben überdies ist der Leib zumal notvolle Last, „Todesleib“ und „Tempel des Geistes“, zu verklärender Auferstehung berufen. *Caro salutis cardo*, das Fleisch der Angelpunkt des Heils, hat Tertullian mit einem berühmt gewordenen Wort gesagt.

All das gilt nun auch vom Leib des Glaubens: seiner „Realisierung“ im kultischen Vollzug und im alltäglichen Leben, seiner Selbstbestimmung durch die „Definitionen“ (die „Abgrenzungen“ seines „Umrisses“) im Dogma.

⁹ M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung* (München 1964) 143. Vgl. K. Rahner - K. Lehmann a.a.O. 727–287.

¹⁰ So wird Guardinis Bemerkung einsichtig: „Recht verstanden und recht gelebt, bedeutet das Dogma tatsächlich den Charakter im Glauben“ (*Vom Leben des Glaubens*, Mainz ⁵1963, 146).

¹¹ *Vom lebendigen Gott* (Mainz o. J.) 54 (*Der Wille Gottes*).

¹² Vgl. J. Schmid - J. B. Metz, *Leib I–V*, in: *LThK* ²VI, 899–905.

Johannes Binkowski

Das portugiesische Experiment in Afrika

Afrika kommt nicht zur Ruhe. Viele junge Staaten ringen um ihre Existenz, die durch wirtschaftliche, politische und rassische Schwierigkeiten bedroht ist. Die wenigen Staaten des südlichen Afrika, die noch von Weißen regiert sind – die Südafrikanische Republik, Rhodesien, Angola und Moçambique – werden sowohl wegen ihres Wohlstandes als auch wegen der weißen Herrschaft von fast allen Seiten angefeindet und verketzert. Zahlreiche schwarze Politiker und Führer sehen zudem in der Misere ihrer eigenen Staaten eine Schuld der Weißen. Die weiße Seite wiederum ist nicht gewillt, freiwillig abzutreten. Sie fürchtet, das Durcheinander im Kongo, in Nigeria, Kenya und vielen anderen Staaten würde auch auf ihr Gebiet übergreifen und den allgemeinen Wohlstand der Weißen und Schwarzen zunichte machen. So verhärten sich die Fronten. Partner, die im Grund aufeinander angewiesen sind, werden zu Gegnern, die sich unversöhnlich gegenüberzustehen scheinen und mit Vorwürfen überhäufen. Das Verhältnis Schwarz-Weiß erweist sich als eines der Hauptprobleme Afrikas.

Allein mit Erklärungen und Vorwürfen läßt sich das Problem nicht lösen, zumal gerade der größte Stein des Anstoßes, die Südafrikanische Union, ein unverdaulicher Brocken ist. Das Schlimmste wären militärische Aktionen gegen diese oder jene Seite; das Ende wäre die Balkanisierung Afrikas, eine Gefahr, die schon heute nicht von der Hand zu weisen ist.

Unterschiede in Sozialstruktur und Mentalität

Ginge es nur um das vernünftige Nebeneinander von Schwarz und Weiß, das Problem ließe sich verhältnismäßig leicht lösen. Tatsächlich aber erfährt die Situation dadurch eine erhebliche Verschärfung, daß mit den Rassen zugleich auch ganz verschiedene Gesellschaftsstrukturen aufeinanderstoßen. Dadurch wird jeder Lösungsversuch, der nicht die Zeit einer allmählichen Anpassung einkalkuliert, zum Scheitern verurteilt.

Die Neger des schwarzen Afrika leben noch weithin in einer statischen Gesellschaft. Die Stammesverbände sind zwar hochintegrierte soziale Kleingebilde, aber fast ohne Beziehungen zur Außenwelt¹. Für die Stammesgebundenheit sind kennzeichnend die unbestrittene Autorität des Häuptlings, die Stellung zum Eigentum, die nicht als un-

¹ R. F. Behrendt, *Gesellschaften im Umbruch*, in: *Entwicklungspolitik, Handbuch und Lexikon*, hrsg. v. H. Besters und E. E. Boesch (Stuttgart 1966) 170.

umschränkte Sachherrschaft des Individuums verstanden wird, und die Auffassung von der Freiheit, die sich vor allem auf den Stamm, nicht auf den einzelnen bezieht.

Die Wirtschaftsform entspricht der statischen Gesellschaft. Agrikultur ist fast unbekannt. Vorratswirtschaft erscheint angesichts der Weite des Landes und des Reichtums der Natur überflüssig. Man lebt von der Hand in den Mund. Die Stammesreligionen, die sich allenthalben noch behaupten, sind mit Animismus und Magie verbunden, die gegen die in der Natur wohnenden Geister helfen und die eigene „Lebenskraft“ – sie ist der zentrale Begriff des Bantu-Denkens² – erhalten sollen.

Der Neger Afrikas denkt anders als der Westeuropäer. Logisch-rationale Gedankengänge entsprechen nicht seiner Mentalität. Obwohl er klug ist, fehlt ihm vielfach technische Intelligenz. Weil er vornehmlich optisch veranlagt ist, kann er nachmachen, was andere ihm vormachen; es ist ihm jedoch nicht ohne weiteres gegeben, eine abstrakte Gedankenfolge in die Praxis zu übersetzen.

Seine Einstellung zur Arbeit und zum Verdienen entspricht nicht unseren Vorstellungen. Er arbeitet nur so lange, wie er braucht, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Hat er für die nächsten Tage sein Auskommen, bleibt er der Arbeit fern. Eine große Farm in Angola, die 300 Arbeiter benötigt, muß deshalb mindestens 450 zur Hand haben. Auch das Arbeitstempo hält europäischen Vergleichen nicht stand. Was aber will man gegen die Begründung sagen, schnelleres Arbeiten habe nicht zur Folge, daß die Arbeit eher aufhöre?

Mit dieser Selbstgenügsamkeit, die Respekt erheischt, kann man freilich keine moderne Industrie aufbauen, die neben rationalem Denken den Ehrgeiz verlangt, immer mehr und besser zu verdienen. Wenn Maschine und Industrie vor dem schwarzen Afrika nicht haltmachen, dann tauchen schwerwiegende menschliche, soziologische und politische Probleme auf, die zugleich auch das Verhältnis zwischen Schwarz und Weiß belasten. Die Technik ist einem anderen Geist entsprungen, als ihn die Neger Afrikas haben. Wollen sie trotzdem an ihr teilhaben, müssen sie entsprechend vorbereitet und eingeführt werden, was nicht ohne schmerzliche Wandlung möglich ist.

Der afrikanische Nationalismus

Es gibt heute, von Nuancen abgesehen, drei verschiedene Lösungsversuche für das Verhältnis Weiß-Schwarz. An erster Stelle steht das Experiment des Rassismus bzw. Nationalismus. Es hat auch auf die schwarzen Staaten Afrikas übergegriffen. Der andere wird allein wegen seiner Hautfarbe als Mensch zweiter Klasse behandelt. So haben manche der neuen Staaten Afrikas die weißen Ärzte, Techniker und Berater, die aus der Kolonialzeit noch bei ihnen waren, weggeschickt, obwohl sie bald wieder

² P. Tempels, *Die Bantu-Philosophie* (Heidelberg 1956).

neue weiße Kräfte verpflichten mußten, sollte nicht alles zum Stehen kommen. Dies ist der Nährboden eines neuen Rassismus.

Verschärft wird diese Tendenz durch die Tatsache, daß viele schwarz-afrikanische junge Staaten keinen Rückhalt in einer Nation oder in einer prägenden Kulturgemeinschaft haben, der man den Namen Nation geben könnte³. Die Masse der Bevölkerung lebt in Stämmen, die sich einander fremd gegenüberstehen, sprachlich nicht verständigen können und schon von der Tradition her bitter bekämpfen. Diese Staaten suchen und finden deshalb Gemeinsamkeiten miteinander bloß in ihrer Haltung gegenüber den Weißen. So wird der Gegensatz zu den Weißen in der Hand der Politiker als Mittel gebraucht, die Vielzahl der Stämme eines Staates zur Nation zu machen.

Die Politik der Apartheid

Ein zweiter Lösungsversuch ist die südafrikanische Politik der Apartheid, oder, wie die Südafrikaner sagen, der Politik der getrennten Entwicklung. Zumindest theoretisch fußt sie nicht auf Rassendiskriminierung, sondern geht von der Überlegung aus, daß die Unterschiede der Hautfarbe auch unterschiedliche Einstellungen zu Leben und Welt und darum verschiedene Lebensbedingungen zur Folge haben. Man glaubt, den einzelnen Stämmen und Gruppen dadurch am besten Rechnung zu tragen, daß man ihnen ihre eigene Entwicklung läßt und sie nur unter ein gemeinsames staatliches Dach bringt.

Die Praxis läßt allerdings Zweifel an dieser Theorie aufkommen. Die Apartheid-Politik hat eine Reihe diskriminierender Aspekte, angefangen von den Vorbehalten in bezug auf die Berufe und die unterschiedliche Bezahlung für gleiche Arbeit bis zur Freiheitsbeschränkung, die jetzt durch das sog. 180-Tage-Gesetz noch wesentlich erleichtert ist⁴.

Die Wurzeln der Apartheid liegen einerseits in der patriarchalischen Lebensform der bäuerlichen Menschen, und andererseits in dem calvinistisch-puritanischen Glauben des Buren⁵. Der puritanische Calvinismus hat ihn gelehrt, daß die Arbeit zur Ehre Gottes und zur „Abtötung des Fleisches“ zu geschehen habe. Darin liegen zugleich Antriebe zur wirtschaftlichen Leistung. Der Erfolg erscheint ihm als Zeichen göttlicher Erwählung. Demzufolge sind die Neger, die diese Erfolge nicht aufzuzeigen haben, offensichtlich nicht erwählt.

Die Politik der Apartheid findet ihre Grenzen in der Urbanisierung und Industrialisierung. Die moderne Industrie zieht die Menschen in Ballungsräume, in denen die „Politik der getrennten Entwicklung“ gar nicht durchzuführen ist.

³ J. M. da Silva Cunha, Politische Aspekte des neuen Afrika (Hamburg 1965) 80.

⁴ Bulletin der Internationalen Juristen-Kommission Nr. 27, Sept. 1966.

⁵ Vgl. J. Binkowski, Das Ende des großen Trecks. Südafrikas Politik der getrennten Entwicklung am Scheideweg, in dieser Zschr. 176 (1965) 536–546.

Das Experiment des portugiesischen Multirassismus

Ein dritter Lösungsversuch ist der portugiesische Multirassismus, wie er vor allem in Angola und Moçambique praktiziert wird. Hier gibt es keine getrennten Wohngebiete, keine unterschiedliche Bezahlung für gleiche Leistung, keine diskriminierenden Maßnahmen. Schwarze und weiße Kinder besuchen dieselbe Schule und sitzen nebeneinander. In den Krankenhäusern liegen weiße und schwarze Patienten Bett an Bett, in den Kasernen sind weiße und schwarze Soldaten völlig gemischt. In neugeschaffenen landwirtschaftlichen Siedlungen werden weiße und schwarze Siedler unterschiedslos eingewiesen und wohnen oft Wand an Wand. Dasselbe gilt von städtischen Siedlungen, ja sogar von Slums. Es gibt keine Verbote für Ehen zwischen Weißen und Schwarzen. In führenden Positionen findet man Neger und Mulatten. Der Kultusminister Angolas z. B. ist ein Neger. Das politische Stimmrecht ist nicht abhängig von der Hautfarbe, sondern von dem Beherrschen der portugiesischen Sprache und des Lesens und Schreibens. Es gibt Altersversorgung, Krankenhilfe, Sozialfürsorge usw. für alle Bürger in gleicher Weise. Zwar existieren Unterschiede im Lebensstandard, aber weniger zwischen weiß und schwarz als zwischen Stadt und Land.

Der geistige Ausgangspunkt des Multirassismus liegt in dem portugiesischen Sendungsbewußtsein. Im 15. und 16. Jahrhundert sind die Portugiesen ausgezogen, um die Welt zu entdecken und den christlichen Glauben zu verkünden. Mag die Praxis, insbesondere der unheilvolle Sklavenhandel, oft eine andere Richtung eingeschlagen haben, die Missionierung war die eigentliche Rechtfertigung aller Kolonialtätigkeit.

Der Multirassismus will eine gemeinsame Ordnung von Dauer mit den Eingeborenen etablieren. Diese Ordnung wird als eine Selbstverständlichkeit empfunden, die keine Diskriminierung zuläßt. Der Portugiese bejaht den Multirassismus innerlich, nicht bloß rational wie z. B. viele Amerikaner, die deshalb ein Wohngebiet verlassen, sobald die erste schwarze Familie in ihr auftaucht. Dieses selbstverständliche Zusammenleben hat weder in Angola noch in Moçambique einen schwarzen Extremismus hochkommen lassen. Die Aufstände von 1961 sind von außen hereingetragen worden, nicht innerer Unzufriedenheit entsprungen.

Der Unterschied zur Politik der Apartheid liegt offen zutage. Vielleicht ist er nicht nur im Volkscharakter, sondern auch in der religiösen Grundeinstellung begründet. Während die Buren auf Grund ihres calvinistischen Glaubens vom Erfolgsstreben besessen, arbeitswütig und anspruchsvoll sind, zeichnet die Portugiesen eine katholische Unbekümmertheit aus, die Lässigkeit und Anspruchslosigkeit im Gefolge hat. Viele Portugiesen unterscheiden sich im Lebensstandard kaum von den Eingeborenen. Deshalb fällt es ihnen nicht schwer, auf den kleinen landwirtschaftlichen Siedlungen oder in den Slums der Städte neben den Negern zu wohnen, dasselbe Leben wie diese zu führen und mit großer Sorglosigkeit nicht viel an die Zukunft zu denken.

Zweifellos hat die Missionstätigkeit der katholischen Kirche wesentlich dazu bei-

getragen, die Rassenschranken zu beseitigen. Schwarze Priester in weißen Gemeinden sind keine Seltenheit. Wenn auch die Stammesgesellschaft der Neger oft stärker ist als der christliche Glaube, so hat doch andererseits die Missionierung zur Entfaltung brachliegender Kräfte bei den Eingeborenen beigetragen. Der Stamm der Chopes z. B. im südlichen Moçambique gilt als der höchstentwickelte. Er hat als erster (1560) den christlichen Glauben angenommen. Wenn man hier Ursachen und Wirkung auch nicht klar trennen kann, so ist doch der Zusammenhang zwischen Christianisierung und Zivilisation nicht zu bestreiten. Daß die calvinistischen Holländer und die protestantischen Engländer die heftigsten Gegner des portugiesischen Imperiums waren⁶, hat die Portugiesen sicherlich veranlaßt, die katholische Eigenart ihres kolonialen Wirkens erst recht zu betonen und den einmal eingeschlagenen eigenen Weg unbeirrt weiterzugehen.

Gleichberechtigung für alle

Im christlichen Glauben, in der gleichen Chance für alle, in der sorglosen Unbekümmertheit, in der Anspruchslosigkeit und in der gemeinsamen Aufgabe liegen meines Erachtens die Wurzeln des Multirassismus. Er dokumentiert sich in dem grundsätzlichen Streben nach sozialer Gerechtigkeit, die von den wirklichen Lebensumständen der Menschen und Gruppen ausgeht⁷, nicht von ideologischen Fiktionen. Bei grundsätzlich gleicher Chance soll jeder die Möglichkeit haben, sich seiner Eigenart entsprechend zu entfalten. So ist seit 1961 das bisher geltende Eingeborenen-Statut abgeschafft und allen Eingeborenen die portugiesische Staatsangehörigkeit zuerkannt. Hinsichtlich des Privatrechts aber kann jeder entscheiden, ob er sich dem geschriebenen Privatrecht oder dem meistens nur mündlich überlieferten Gewohnheitsrecht unterwerfen will, das gewöhnlich von den Häuptlingen gehandhabt wird. Wenn die Neuregelung auch mit dem Aufstand von 1961 zusammenhängt, so zeigt die Differenzierung zwischen Staatsangehörigkeit und Privatrecht doch die Anerkennung der geltenden Sozialstrukturen, die für die Geborgenheit des einzelnen von großer Bedeutung sind.

Die Gleichberechtigung von Weiß und Schwarz ist den Portugiesen also eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit. Wenn sie auch gegen die physische Vereinigung der Rassen keine grundsätzlichen Bedenken haben, so liegt der Schwerpunkt des Multirassismus doch mehr in der gegenseitigen Durchdringung psychischer und kultureller Art durch ein Zusammenleben, das sich gegenseitig befruchtet. Dies fällt den Portugiesen um so leichter, als sie im Gegensatz zu den Buren davon überzeugt sind, die Neger seien derselben Intelligenz und zivilisatorischen Entwicklung fähig wie andere Rassen.

Auch unter politischem Gesichtspunkt sieht Portugal die enge europäisch-afrikanische

⁶ J. Wiki, Portugal in Übersee, in dieser Zschr. 170 (1961/62) 105.

⁷ A. Moreira, Portugals Überseepolitik (Baden-Baden 1963) 30.

Partnerschaft als unerläßlich an. Afrika, auf sich allein gestellt, würde in die alte Primitivität zurückfallen und eine leichte Beute anderer Mächte werden. Europa ohne Afrika aber könnte zugrunde gehen, weil es allein zu beengt wäre. Deshalb ist es notwendig, sich gegenseitig zu ergänzen und eine euro-afrikanische Zivilisation zu entwickeln, die der Eigenart der Neger ebenso gerecht wird wie der europäischen Kultur.

Portugal weist auf seine 500 Jahre alte Erfahrung hin im Zusammenleben der Völker verschiedener Rassen und Kulturen. Ein Amerikaner, der fragte, warum sich die Portugiesen noch nicht aus Afrika zurückgezogen hätten, erhielt die Antwort, weil sie schon 500 Jahre hier seien, während die Amerikaner erst 200 Jahre die USA bewohnten.

Mit einem gewissen Recht machen die Portugiesen auf Brasilien aufmerksam. Dort hat die portugiesische Rassenmischung eine neue Menschengattung hervorgebracht, die, der Umwelt angepaßt, die neuen Probleme hat lösen können⁸. Wichtigstes Erbe Portugals in Brasilien sind die einheitliche Sprache, die eine Religion und die politische Einheit eines Riesengebietes⁹. Die Ausgangslage in Afrika ist ähnlich wie in Südamerika. Sollte nicht auch dasselbe Ergebnis möglich sein?

Probleme des Multirassismus

Der Multirassismus hat freilich auch seine Problematik. Deshalb kann man selbst von einsichtigen Portugiesen hören, er sei lediglich eine Hoffnung, ein großartiges Ziel, von dem niemand wisse, ob es erreichbar sei.

Daß der politische Aspekt, in Afrika überleben zu wollen, die Glaubwürdigkeit der portugiesischen Argumentation beeinträchtigen könnte, ist möglich, ja wahrscheinlich. Allein daraus entstammen höchstens die Schwierigkeiten mit den anderen Staaten des schwarzen Afrika. Sie interpretieren den Multirassismus als politische List zur Erhaltung der Kolonialherrschaft und glauben nicht an die Ehrlichkeit dieser Haltung. Die Weißen mögen tun und lassen, was sie wollen, ihre bloße Anwesenheit in Afrika fordert den Protest der Schwarzen heraus.

Das eigentliche Dilemma sieht ganz anders aus. Es ist zunächst einmal begründet in der vorhin aufgezeigten eigenen Mentalität der Eingeborenen. Wird es gelingen, sie den Erfordernissen der technischen Zivilisation anzupassen, oder wird die moderne Arbeitswelt ein Fremdkörper für die Neger bleiben? Noch sind die Neger in patriarchalischen, man möchte fast sagen kolonialen Anschauungen groß geworden. Der Weiße wird außerhalb der Städte von jedem Neger selbstverständlich begrüßt. Was wird geschehen, wenn sich diese Haltung ändert? Harmonieren logisch-rationales und diskursives intuitives Denken? Werden die Portugiesen die Geduld haben, die Schwarzen

⁸ H. Seligo, Angelpunkt Lissabon, in: Die politische Meinung 5 (1960) 88.

⁹ J. Wikki a.a.O. 107.

Schritt für Schritt zu der neuen Denkhaltung hinzuführen? Ohne Zweifel geben sich die Portugiesen große Mühe. Das Schulsystem, das sie in den Überseeprovinzen aufgebaut haben, ist vorbildlich und wird immer weiter entwickelt. Wenn heute schon 60 % der Kinder die Schule besuchen – oft allerdings nur kurze Zeit –, so ist dies ein erstaunlich hoher Prozentsatz. Dieses systematische Lernen trägt wesentlich dazu bei, die Kinder mit der westlichen Geisteshaltung vertraut zu machen.

Unbeantwortet bleibt dennoch die Frage, wie sich der zum Bewußtsein seiner selbst erwachte gebildete Neger verhalten wird. Der gegenwärtige Stand im Verhältnis der beiden Rassen kann nicht gehalten werden, er muß zugunsten der Schwarzen verbessert werden. Darüber sind sich auch die Verantwortlichen in Lissabon klar. Was aber wird das Ergebnis sein? Gerade im Blick auf dieses unbekannte Ziel erscheint der Multirassismus als Wagnis auf die Zukunft.

Wollen die Länder Afrikas in dieser Zeit bestehen, müssen sie das Problem ausreichender Ernährung lösen, das heißt eine ertragreiche Agrikultur entwickeln. Dazu bedarf es einer gründlichen Erziehungsarbeit, deren Früchte erst reifen werden, wenn die Neger ein Verhältnis zum Boden und zur Zeit gewonnen haben. Die Portugiesen versuchen, den Negern Agrikultur auf verschiedene Weise nahezubringen. Sie schicken weiße und schwarze Instruktoren in die Dörfer der Eingeborenen, die sie mit der Technik der Landwirtschaft vertraut machen sollen. Die mustergültigen großen Farmen geben ihren schwarzen Arbeitern Land zur Eigenbearbeitung in der Hoffnung, daß ihre eigenen Methoden von den Schwarzen aufgegriffen werden. Die Portugiesen suchen ferner die Dörfer aus dem Schlaf der alten Überlieferung zu erwecken und errichten in ihnen fünf Bauwerke, die als Zivilisationszentren Tore zur neuen Zeit sind: Bürgermeisterhaus, Schule, Kirche, Krankenstation, Brunnen. Sie sind davon überzeugt, daß damit nicht nur größere Sesshaftigkeit, Hygiene und Bildung erreicht, sondern auch der Grund für einen zeitgemäßen Ackerbau gelegt wird. Die Einweisung von siedlungswilligen Schwarzen in die „colonatos“ (Siedlungen, im allgemeinen mit Bewässerungsanlagen) bezweckt, die Neger an Eigentum zu gewöhnen und sie im Wettbewerb mit den Weißen zu vernünftigem Ackerbau zu erziehen.

Wird das Experiment gelingen?

Diese wenigen Hinweise lassen bereits erkennen, daß es völlig offen ist, ob der Multirassismus zu einem guten Ende führt. Seine Bewährungsprobe steht noch aus. Sie wird in dem Augenblick kommen, in dem die Eingeborenen aus ihrem jetzigen Dasein herausgerissen sind und inneren Zugang zum industriellen Zeitalter gefunden haben. Das Problem der Urbanisierung stellt sich heute noch nicht in seiner ganzen Schärfe. Es ist aber sicher, daß der Zuzug in die Städte in dem Maß zunimmt, in dem die Neger die technische Zivilisation wie Licht, Radio, Nylonhemd, Schuhe, Wohnung

usw. kennengelernt haben. Dann wird sich erweisen, ob die Weißen bereit sind, ihre Führungsrolle aufzugeben. Das Beispiel Brasilien trifft in diesem Fall nicht, weil dort der Prozentsatz der Weißen bei 62 % liegt, während er in Angola nur 10 % und in Moçambique gar bloß 2 % beträgt.

Auch auf die Loyalität der Schwarzen kommt es an. Werden sie einsehen, daß sie auf die Partnerschaft der Weißen angewiesen sind, oder werden sie Nationalisten werden? Die Portugiesen sehen diese Fragestellung auf sich zukommen. Sie begegnen ihr dadurch, daß sie die Eingeborenen von Angola und Moçambique zu Portugiesen erziehen wollen. Das ist einerseits verständlich, weil die Vielheit der Stämme und Sprachen nur auf diese Weise zur Einheit gebracht werden kann. Ein angolanisches oder moçambiquisches Staatsbewußtsein ist bei der Künstlichkeit dieser Gebilde ohnehin undenkbar. Andererseits ist jedoch der Versuch, den Negern ein portugiesisches Staatsbewußtsein beizubringen, mehr als problematisch. Beim Besuch einer Schule im Busch hörte ich Kinder in einem Lied Portugal als ihr Vaterland preisen und mußte anschließend feststellen, daß dieses ferne Land in ihrem Bewußtsein und in ihrer Vorstellung nicht existiert – kein Wunder, wo sie doch kaum die nächstgelegene Stadt kennen. Die Neger, die bildhaft denken, können Nation und Staat nicht unmittelbar erfahren, sie bedürfen der personalen Vermittlung¹⁰, die glaubhaft vor ihnen stehen muß. Das ist aber weder der Lehrer, noch der Bürgermeister, noch der besoldete Häuptling, der „regulo“. Was bleibt dann noch übrig?

Hier schließt sich eine letzte Frage an. Der Multirassismus sucht Weiße und Schwarze zu integrieren. Tatsächlich hat man den Eindruck, daß weniger eine euro-afrikanische Kultur, die etwas Neues darstellt, intendiert wird, sondern daß der Neger auf die Höhe der portugiesischen Kultur gehoben werden soll. Damit jedoch wird an die Stelle der Integration die Vorherrschaft des einen Partners treten. Der Multirassismus aber steht und fällt damit, daß die verschiedenen Gruppen sich offen begegnen, um eine offene Gesellschaft zu bilden, die von dem Industriezeitalter gefordert wird. Die Absicht, die Eingeborenen zu Portugiesen zu erziehen, kann deshalb der Idee des Multirassismus zuwider laufen.

Man braucht diese Gefahr vielleicht nicht sehr hoch zu veranschlagen, weil die Wirklichkeit gewöhnlich andere Wege geht als geplant. Noch einmal sei auf Brasilien hingewiesen, das eine eigene Entwicklung genommen und sich schließlich vom Mutterland losgesagt hat, obwohl König Johann VI. Rio de Janeiro 1808 zur Hauptstadt des portugiesischen Reiches gemacht hatte. Wenn die Überseeprovinzen in Afrika auch nicht dieselbe Richtung einschlagen werden, so gibt es doch Anzeichen genug, die auf eine größere Selbständigkeit im portugiesischen Staat hinweisen. Man hört oft, Portugal mit seinen Überseeprovinzen müsse zu einem Bundesstaat umgeformt werden, der jedem Gebiet seine eigene Entwicklung lasse. Dafür spricht vor allem die Überlegung,

¹⁰ F. Ronneberger, Theorien zur politischen Entwicklung, in: Entwicklungspolitik a.a.O. 328.

die Südafrikanische Union, Rhodesien, Angola und Moçambique zu einer Wirtschaftsgemeinschaft zu vereinigen, die auf die Dauer wahrscheinlich unausweichlich ist. Sollte es aber zu einer größeren Selbständigkeit von Angola und Moçambique kommen, dann wäre eine größere verantwortliche Mitarbeit der Einheimischen Voraussetzung. Der Multirassismus würde sich in diesem Falle so entfalten, wie es seiner eigentlichen Intention entspricht.

Hilfe des Westens ist notwendig

Auch von anderen äußeren Faktoren ist seine Verwirklichung abhängig. Hand in Hand mit ihm muß eine wirtschaftliche Aufbauarbeit gehen, die erhebliche Mittel kostet. Es ist ohnehin erstaunlich, daß eines der wirtschaftlich ärmsten Länder Europas Überseeprovinzen besitzt, in deren Entwicklung es jährlich Millionenbeträge hineinsteckt. Das ist wohl nur dadurch möglich, daß dem eigenen Volk manches vorenthalten wird, um diese Beträge aufzubringen. Die eigene Finanzkraft reicht trotzdem nicht aus, um allen Anforderungen gerecht zu werden. Ausländische Investitionen sind darum dringend notwendig.

Die Überseepolitik Portugals ist von einem tragischen Zug durchzogen, dem man mit großer Achtung begegnen muß. Auf sich allein gestellt kämpft Portugal für seine Provinzen, in der Überzeugung, Afrika nicht im Stich lassen zu dürfen und die Werte des christlichen Europa zu verteidigen. Niemand dankt ihm diese Tat, im Gegenteil, es ist gerade darum Zielscheibe vielfältiger Angriffe. Es würde seine Mission, wie ich verschiedentlich gehört habe, anderen abtreten oder sie mit ihnen teilen, wenn diese bereit wären, das Erbe anzutreten. Doch niemand findet sich. So bleiben sie aus Verantwortungsbewußtsein, selbst auf die Gefahr hin, daß die Frucht ihres Arbeitens und ihrer Opfer nicht reift.

Natürlich wird die Zukunft der portugiesischen Überseeprovinzen nicht zuletzt von der politischen Entwicklung des Mutterlandes abhängen. Wie lange das System Salazar bestehen und was nach ihm kommen wird, ist unbekannt. Zwar gibt es weder im Mutterland noch in den Überseeprovinzen eine gewichtige Opposition, die eine neue Überseepolitik anbietet. Trotzdem bleibt die Ungewißheit, ob nicht ein weniger starker Mann als Salazar die Überseeprovinzen aufgeben müßte, um den Lebensstandard des portugiesischen Volkes zu heben.

Das portugiesische Experiment des Multirassismus hat bisher ebensowenig seine Bewährungsprobe bestanden wie die Politik der Apartheid. Eines allerdings kann man schon heute sagen: es schafft eine bessere psychologische Ausgangslage, weil es die Eingeborenen als gleichberechtigt anerkennt und sie nicht diskriminieren will. Dies kann für das Endergebnis von ausschlaggebender Bedeutung werden.

UMSCHAU

Die Bischofssynode

Die auf den 29. September einberufene Bischofssynode gehört zu den wichtigsten Ereignissen der nachkonziliaren Zeit. In ihr ist zum ersten Mal seit Jahrhunderten die Möglichkeit gegeben, die kollegiale Struktur des kirchlichen Leitungsamtes auch über das Konzil hinaus im „Alltag“ der Kirche sichtbar zu machen. Ein so völlig neues Strukturelement in der Verfassung der Kirche wird weitreichende Folgen haben, selbst wenn die unmittelbaren Ergebnisse hinter den Erwartungen zurückbleiben sollten.

Die Idee eines Bischofsrats, der als Vertretung des Gesamtepiskopats mit dem Papst bei der Ausübung seines obersten Leitungsamtes zusammenarbeitet, stand von Anfang an auf den Wunschlisten für das zweite Vatikanum. Die Vorbereitungskommission hatte zwar nur den Vorschlag aufgenommen, zu den römischen Kongregationen Diözesanbischöfe als Mitglieder oder Konsultoren heranzuziehen. Doch wußte jedermann, daß sich das Konzil damit nicht begnügen würde. Als daher der Entwurf eines Dekrets über die „Bischöfe und die Leitung der Diözesen“ diskutiert wurde, forderten zahlreiche und gewichtige Redner – wie die Kardinäle Liénart, Alfrink, König, Bea, Lercaro, Rugambwa und Patriarch Maximos – übereinstimmend ein „Zentralorgan“, das „aus einer Anzahl von Bischöfen der Kirche aus aller Welt zusammengesetzt sein soll, um mit und unter dem Papst und in Einheit mit ihm, der es dann in regelmäßigen Abständen einberuft, die kollegiale Leitung der Kirche in die Tat umzusetzen“ (Kardinal Alfrink am 6. 11. 1963). Auch Papst Paul VI. deutete in zwei Ansprachen (an die Kurie am 21. 9. 1963 und zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode am 29. 9. 1963) die Möglichkeit eines zentralen Bischofsgremiums an. Diese Idee drängte

sich ohnedies auf, nachdem das Konzil kurz vor der Debatte über das Bischofsdekret in der Testabstimmung vom 30. 10. 1964 das Prinzip der Kollegialität bejaht hatte. Wenn das Kollegium der Bischöfe gemeinsam mit dem Papst als seinem Haupt „Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche“ ist (Kirchenkonstitution 22), dann stellt sich von selbst die Frage, wie diese Vollmacht ständig, und nicht nur auf den seltenen Konzilien, zur Geltung gebracht werden könne.

Die Vorschläge des Konzils blieben allerdings im allgemeinen. Für so wichtige Fragen wie die Zusammensetzung, den Tagungsrhythmus, das Verhältnis zur Kurie oder zum Kardinalskollegium gab es keine detaillierten Vorschläge. Selbst die Bedeutung der Kollegialität für das geplante Gremium schien nicht geklärt. Einige glaubten, ein Bischofsrat könne den Gesamtepiskopat im streng rechtlichen Sinn nicht vertreten. Er habe daher keinen Anteil an dessen Leitungsvollmacht, sondern nur beratende Funktion.

Bevor jedoch das Konzil über einen als Wunsch an den Papst formulierten Passus definitiv abstimmen konnte, hatte Paul VI. die Initiative ergriffen. In der Eröffnungsansprache zur vierten Sitzungsperiode am 14. September 1965 kündigte er die „Bischofssynode“ an, am Tag darauf wurde sie durch das *Motuproprio* „*Apostolica sollicitudo*“ errichtet.

So groß die Zustimmung auch war, alle Erwartungen erfüllte das päpstliche Dokument nicht. Vor allem fiel auf, daß als Aufgaben der Synode nur „Information“ und „Beratung“ genannt werden. Entscheidungsbefugnisse müssen vom Papst gewährt werden, sind also offensichtlich als delegierte päpstliche Gewalt verstanden, nicht als Teil der (kollegialen) Vollmacht des Episkopats. Auch fehlt der von vielen gewünschte regelmäßige Tagungs-

rhythmus: der Papst beruft die Synode ein, „sooft er es für opportun hält“, und sie ist an die vom Papst festgelegte Tagesordnung gebunden.

Solche Beobachtungen ließen schon damals viele skeptisch werden. Auch heute scheinen die Erwartungen nicht sonderlich hoch. Man weiß, daß die Vorbereitungsarbeiten fast ganz in den Händen der römischen Kurie liegen, was daran zweifeln läßt, ob in den Entwürfen die Gesichtspunkte der „Peripherie“, wie es Kardinal König in einer Konzilsrede nannte, genügend zur Geltung kommen.

Doch sollte die Erfahrung des Konzils davon bewahren, die Möglichkeiten der Synode zu unterschätzen. Nach der Verfassung und in ihrer tatsächlichen Zusammensetzung ist sie eine „Vertretung des gesamten katholischen Episkopats“ (Bischofsdekret 5): von den knapp 200 Mitgliedern werden 132 von den Bischofskonferenzen und 10 von den Orden gewählt (dazu kommen die Patriarchen, die Leiter der römischen Kurienbehörden und 25 vom Papst zu ernennende Mitglieder). Die Meinung einer so repräsentativen Versammlung hat ein zu großes Gewicht, als daß sie sich nicht durchsetzen könnte, auch wenn der Buchstabe des Rechts nur von einem „Rat“ spricht. Es kommt nur darauf an, welche geistige Autorität sich die Synode verschafft, mit welcher Überzeugungskraft sie die Probleme angeht und ihre Beschlüsse formuliert. Daß dann die weitere Entwicklung ihren eigenen Gesetzen folgt und sich das ihr gemäße Recht selbst schafft, hat das Konzil zur Genüge gezeigt.

Auf der Tagesordnung der ersten Zusammenkunft stehen fünf Themen: Die „den Glauben bedrohenden Gefahren“, die Reform des Kirchenrechts, die Priesterausbildung, das Mischehenrecht und die Liturgiereform. Ob eine Versammlung, die überhaupt erst Erfahrungen sammeln und eine Verfahrensweise finden muß, im Lauf von nur vier oder fünf Wochen hier zu wesentlichen und weiterführenden Ergebnissen kommen kann, darf man bezweifeln. Mehr als ein Austausch von Erfahrungen und eine gewisse Klärung der Situation wird sich kaum erreichen lassen.

Probleme, die langwierige Kommissionsarbeiten voraussetzen, müssen, wie beim Konzil, wiederum der „nachsynodalen“ Zeit überlassen bleiben.

Konkrete Entscheidungen sind in den beiden letztgenannten Punkten möglich. Die Entwürfe für die Liturgiereform, vor allem die Reform der Messe, sind soweit ausgearbeitet, daß die anstehenden Grundfragen ohne größeren Zeitaufwand entschieden werden können. Hinsichtlich der Mischehe sollen nach der Tagesordnung die Gründe erörtert werden, „die die Durchführung der Mischeheninstruktion vom 18. 3. 1966 erschweren“. Daß diese Gründe eine Revision der damaligen Regelung verlangen, hat sich inzwischen zur Genüge gezeigt. Die Synode müßte den Mut zu Lösungen finden, die von allen Beteiligten akzeptiert werden können. So zurückhaltend im Augenblick fast alle (westlichen) Kirchen einer ökumenischen Trauung gegenüberstehen, so zeichnen sich doch in der Frage der Kindererziehung und der Gültigkeit der nicht in der katholischen Form geschlossenen Ehen gangbare Wege ab. Die Prinzipien der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit wurden in der Instruktion von 1966 weder genannt noch berücksichtigt. Nimmt man sie ernst, dürfte es nicht mehr allzu schwer fallen, die Erziehung der Kinder dem Gewissensentscheid der Eltern zu überlassen und alle christlich geschlossenen Ehen, wenn sie nur den Sinn der Ehe – Bereitschaft zum Kind und Unauflöslichkeit – nicht ausschließen, als gültig anzuerkennen (was nicht dasselbe ist wie erlauben oder für sinnvoll erklären).

Ebenso wichtig, ja fast noch wichtiger als die Behandlung solcher Einzelfragen scheint jedoch die Konsolidierung und Weiterentwicklung der Synode als verfassungsrechtlicher Größe. Hier liegen Aufgaben von exemplarischer Bedeutung für alle Ebenen des kirchlichen Amtes. Allerorten sind – etwa durch die Bildung von Priesterräten oder Seelsorgsräten – schüchterne Versuche im Gang, das bisher streng monarchisch geprägte Amt durch kollegiale Organe zu ergänzen. Das sind erste Schritte, denen weitere folgen müssen. Überzeugend wird man von „Kollegialität“ erst

sprechen können, wenn die jetzt entstehenden Vertretergremien nicht nur beratenden Status haben, sondern an den Entscheidungen beteiligt werden. Das kollegiale Element darf nicht unverbunden neben (oder unter) einem monarchisch-absolutistisch geführten Amt stehen. Es muß in die Struktur des Amtes selbst eingehen. Das setzt aber auch voraus, daß diese Gremien nicht nur hie und da herangezogen werden, sondern sich zu ständigen Institutionen entwickeln, so daß sie die Funktionen eines „Senats“ oder vielleicht auch eines „Kabinetts“ erfüllen können.

In der Geschichte gibt es genügend Beispiele, daß dies die in Sakrament und kirchlichem Auftrag gründende Autorität des Amtsträgers nicht schmälert. In der frühchristlichen Zeit wurden die Ortskirchen in gemeinsamer, kollegialer Verantwortung geleitet, wie noch vor kurzem der Münchener Pastoraltheologe L. Weber bei dem europäischen Bischofstreffen in Noordwijkerhout (Holland) betonte. Auf dem Konzil machte Kardinal Lercaro (Bologna) darauf aufmerksam, daß der Bischof von Rom im 4. und 5. Jahrhundert alle wesentlichen Entscheidungen nicht allein, sondern mit seinem Presbyterium („in conventu fratrum“) fällte. Im 11./12. Jahrhundert ging diese Funktion auf das „Konsistorium“, die Versammlung der Kardinäle, über, das bis zu dreimal wöchentlich tagte. Hier wurden alle für die Gesamtkirche wichtigen Fragen diskutiert und entschieden. Die Beschlüsse erlangten erst mit der Unterschrift der Mitglieder des Konsistoriums Rechtskraft. Einen Widerspruch zum päpstlichen Primat sah man in dieser Praxis nicht. Als Papst Sixtus V. am Ende des 16. Jahrhunderts dem Konsistorium diese Befugnis nahm und statt dessen die römischen Kongregationen in der noch heute gültigen Form errichtete, tat er dies aus politischen, nicht aus theologischen Gründen: nicht weil er ein kollegiales Organ für unvereinbar mit dem Primat gehalten hätte, sondern weil ihm die Kardinäle politisch zu mächtig wurden.

Solche Gremien bilden die historischen Vorbilder, an denen sich die Synode bei der Suche nach funktionsfähigen Formen der Kollegiali-

tät orientieren kann. Weniger zahlreich und deshalb flexibler als das Konzil, bietet die Synode die unschätzbare Möglichkeit, kollegiales Handeln einzuüben und Vorschläge für die Neustrukturierung der kirchlichen Leitungsorgane zu erarbeiten. Dabei müßte ernsthaft geprüft werden, wie man aus der für einen ständigen Rat immer noch zu großen Synode ein kleineres Gremium bilden könnte, mit dem der Papst die regulär anfallenden Fragen bespricht und entscheidet. Patriarch Maximos gab in seiner Konzilsrede zu bedenken, daß ein solcher Rat die Aufgabe der Leitung und der Koordinierung nur erfüllen kann, wenn auf ihm die Gesamtkirche vertreten ist, wenn die Mitglieder ihm nicht auf Lebenszeit angehören (sondern für die Dauer ihres Amtes oder einer bestimmten Wahlperiode) und wenn er mit gesetzgeberischen Kompetenzen ausgestattet ist.

Das Kardinalskollegium übte solche Vollmachten lange Zeit hindurch aus. Seiner Natur und seiner Geschichte nach ist es aber nur der Senat des Papstes, keine eigentliche Vertretung der Gesamtkirche. Nachdem es schon seit fast 400 Jahren auch die Funktionen eines Senats nicht mehr erfüllt (als Kollegium besitzt es nur noch das Recht der Papstwahl), sollte es sinnvollerweise in der Synode oder in dem aus ihr zu schaffenden Zentralorgan aufgehen. Wie der holländische Theologe E. Schillebeeckx im Februar auf einem Vortrag in Rom betonte, ist die Synode „der der modernen Zeit entsprechende Ausdruck dessen, was der ‚Senatus Cardinalium‘ für die gesamte Kirche – wenn auch auf weniger universale und kollegiale Weise – bedeutete“. Theologisch hat das Kardinalskollegium nach den Aussagen des Konzils über das Bischofsamt und die konstitutive Bedeutung der Ortskirchen ohnedies keinen rechten Ort mehr.

Man sollte sich allerdings auch bei diesen so wichtigen Überlegungen vor einer Ideologisierung der Kollegialität hüten. Zu oft trifft man die Meinung, die Kollegialität im Sinn des zweiten Vatikanums ergebe sich so zwingend aus dem Wesen der Kirche, daß jede andere Form und jedes andere Modell diesem widerspreche. Das läßt sich aus der Geschichte

nicht erweisen. Die Kirche hat schon zu tiefgreifende Veränderungen in den Institutionen und im Recht erfahren, als daß man vor-schnell ein Prinzip verabsolutieren könnte und dürfte. Schillebeeckx wies in dem eben erwähnten Vortrag mit Recht darauf hin, daß sich „aus dem Wesen der Kirche nicht a priori kirchliche Strukturen ableiten lassen“. Die Kirche hat vielmehr im Wandel der Geschichte jeweils die Strukturen zu finden, die in dieser geschichtlichen Situation konkret notwendig sind und deswegen auch dem von Gott der Kirche eingestifteten Wesen entsprechen.

Genau dies gilt von der kollegial-synodalen Struktur des kirchlichen Amtes. Sie ergibt sich so zwingend aus den Erfordernissen der Kirche und ihrer Sendung in unserer Zeit, daß

sie als die notwendige Konkretisierung des Wesens der Kirche heute erscheint. Das ist wohl der tiefere Grund, warum sich die Idee der Kollegialität so rasch und mit solcher Überzeugungskraft durchsetzte, daß es heute nirgends mehr um das Prinzip, sondern nur noch um dessen konsequente Durchführung geht. Auch die Bischofssynode und die aus ihr hervorgehenden kollegial-synodalen Institutionen werden deswegen „auf eine konkrete historische Weise hic et nunc vom eigentlichen Wesen der Kirche gefordert“ (Schillebeeckx).

Das besagt allerdings nicht, daß das Prinzip der Kollegialität schon nach allen Seiten hin und in allen seinen Konsequenzen durchdacht wäre. Hier liegt die Aufgabe und die Chance der Synode.

Wolfgang Seibel SJ

Studientagung des Internationalen Katholischen Filmbüros (OCIC)

Parallel zu den Berliner Filmfestspielen fand vom 28. Juni bis 1. Juli in der Berliner Kongreßhalle die 16. Internationale Studientagung des OCIC (Office Catholique International du Cinéma) statt. Die letzte Tagung wurde 1966 in Mexiko unter dem Thema „Neue Aspekte der katholischen Filmarbeit im Lichte des Konzils“ abgehalten. Von den 42 dem OCIC angeschlossenen Ländervertretungen waren aus 24 Ländern Delegierte gekommen, insgesamt 150 Teilnehmer.

Das OCIC hat sich zur Aufgabe gemacht, die katholische Filmarbeit auf weltweiter Ebene zu fördern und zu koordinieren. Es unterhält Verbindung zu den entsprechenden Einrichtungen der Vereinten Nationen, zu den Gremien der Filmfachwelt und zur Päpstlichen Kommission für die Massenmedien. Im Lauf seines 39jährigen Bestehens erhielt es durch die päpstlichen Verlautbarungen „Vigilanti Cura“ (1936), „Miranda prorsus“ (1957) und zuletzt durch das Konzil einen bedeutenden Aufschwung. Das Direktionskomitee besteht aus 11 Mitgliedern und wird von den im Generalrat zusammengefaßten Länderver-

tretungen für sechs Jahre gewählt. Gegenwärtiger Präsident ist Msgr. Jean Bernard (Luxemburg). Seit 1947 beteiligt sich das OCIC durch Jurys an den großen Festspielen in Cannes, Venedig, San Sebastian und Berlin. Sie verleihen den OCIC-Festspielpreis an den Film, der unter den gezeigten Werken am meisten zum geistigen Fortschritt und zur Förderung menschlicher Werte beiträgt. Der beste Film des Jahres wird durch den „Großen Preis“ ausgezeichnet.

Das Generalsekretariat hat seinen Sitz in Brüssel. Daneben arbeiten Sekretariate für Lateinamerika (Lima), für afro-asiatische Entwicklungsländer (Rom), für filmkulturelle Arbeit (St. Etienne, Frankreich), für Förderung wertvoller Filme (Paris), ferner die Sekretariate „Film und Jugend“ (Brüssel) und „Information und Presse“ (Paris). Das offizielle Organ des OCIC ist die „Revue Internationale du Cinéma“.

Die Kongreßtage waren dem Thema „Begegnung mit dem Film“ gewidmet. Damit sollte angedeutet sein, daß man über die bisher schon bestehenden Filmgespräche z. B. in

Valladolid und Assisi hinaus im Rahmen der Berliner Festspielwochen „eine echte Begegnung mit der Welt des Films ermöglichen und während der Studientagung an den Filmfestspielen teilnehmen“ wollte. Manche Filme der Festspiele wurden auch auf der OCIC-Tagung selbst gezeigt, wie „Alle Jahre wieder“, „Der alte Mann und das Kind“, „Die Ratten erwachen“. Im Mittelpunkt der Tagung sollten „freie Aussprachen mit den Schöpfern von Filmen“ stehen und somit „vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte des Films“ öffentliche Diskussionen über Grenzen, Völker und Sprachen hinweg in Gang kommen. Laut KNA waren alle Filmautoren und Regisseure der Festspiele eingeladen worden. Das OCIC verstand sich selbst dabei lediglich als Institution, die den Rahmen und die Plattform zum Gespräch der Filmleute unter sich abgeben wollte. Darüber hinaus hatte sich das OCIC zum ersten Mal mit der evangelischen Schwesterorganisation INTERFILM zusammengetan – ein kühner Versuch also in zwei Richtungen.

Man eröffnete den Kongreß mit einem Empfang im „Haus der Kaufleute“. Die „abundantia clericorum“ wurde nur durch die Anwesenheit der Preisträgerin Ulla Jacobsen und einiger Damen charmant aufgelockert und durch das Aufkommen ziviler Kleidungsformen beim Klerus etwas vertuscht. Die Grußbotschaft des Papstes überbrachte der Präsident der Päpstlichen Kommission für soziale Kommunikation; die Bundesregierung grüßte durch einen Beauftragten des Innenministeriums, INTERFILM wurde durch seinen Präsidenten vertreten. Der Generalvikar von Berlin grüßte im Namen des Kardinals die Teilnehmer in der Stadt, „in der täglich gerungen wird, welches Menschenbild unsere Gesellschaft bestimmen soll“. Auch der Präsident des OCIC apostrophierte Berlin als die „heroische Stadt“, die in der ganzen Welt als Sinnbild des Lebenswillens und des Willens zu einem Leben in Freiheit gelte.

Die besorgte Frage Bischof Leiprechts, ob man durch den neutralen Titel „Begegnung mit dem Film“ etwa schleichend einer Säkularisierung zum Opfer gefallen sei, kam im

Surren der Fernsehkamera und im gleißenden Licht der Scheinwerfer nicht so hart beim Publikum an, wie sie klang. So hatte alles seinen Platz, die Repräsentation und das hohe Wort; die Freunde trafen sich, die wichtigen Gespräche am Rande begannen, meist schon während der Reden.

Der folgende Tag brachte die Eröffnung der Rundgespräche in der Kongreßhalle. Eine Umfrage bei 100 Regisseuren aus 20 Produktionsländern hatte die Themen schon vorbereitet. Der erste Tag galt der „Verständigungsnot zwischen Menschen und Völkern“ im Film. Am zweiten folgten Gespräche über „Film und Idee“, während „Religion und Film“ am dritten Tag diskutiert wurde. „Liebe im Film“ war dem vierten Tag vorbehalten. Von den sechs Teilnehmern an der Podiumsdiskussion sollten jeweils vier aus der Filmbranche kommen, die beiden anderen den christlich-spirituellen Standpunkt beleuchten. Diese geplante Verteilung ließ sich nicht durchhalten; aber immerhin gelang es, Regisseure wie Claude Berri („Der alte Mann und das Kind“), Giovanni Vento („Il Nero“), Peter Schamoni („Alle Jahre wieder“), Johannes Schaaf („Tätowierung“), Louise Weiss (Frankreich) und den Produzenten Rob Houwer (Deutschland) zu gewinnen.

In den Diskussionen wurde ein weites Spektrum von Fragen der Filmkritik, der Filmästhetik, der Erziehung zum Film usw. angesprochen. Den interessierten Beobachter bewegte jedoch vornehmlich die Frage, wie dieser Kongreß des OCIC seinem eigenen Selbstverständnis gerecht wurde. War er mit seiner speziellen Zielsetzung gelungen? Man kann das sicherlich nicht verneinen – die Partner waren anwesend. Aber es stimmt nachdenklich, daß z. B. bis zum Vorabend der Diskussion noch kein Teilnehmer aus dem Kreis der Filmschaffenden des Gastlandes Deutschland zugesagt hatte. So zog man buchstäblich in letzter Minute an die Hecken und Zäune, um die einzuladen, für die noch Platz war. Daher ist es verständlich, daß sich nahezu jeder Regisseur einleitend entschuldigen mußte, er sei nicht vorbereitet, denn man habe „es“ ihm nur ganz kurz vorher mitge-

teilt – und manche mußten „gleich wieder weg“!

Für den deutschen Sprachraum mögen die Beiträge von Schamoni und Schaaf interessant sein. Beide teilten die Allergie gegen jegliches Pathos und eine „Man-merkt-die-Absicht-Botschaft“, die Abneigung gegen das Schlagwort. Man möchte in einer „zerrissenen Gesellschaft Positionen klären“ (Schaaf), forschend die Kamera gebrauchen (Schamoni). Man lebe mit einem Mißtrauen den großen Themen gegenüber, auch den überkommen großen – ihre Werke tragen häufig nahezu autobiografischen Charakter –, man vergewissere sich seiner eigenen Umwelt. In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, daß diese Werte wohl oft von den vermeintlichen Besitzern der „großen“ Werte verkannt würden.

Offensichtlich vollzieht sich auch hier die Begegnung zweier verschiedener Verhaltensmuster der Welt gegenüber: eines empirisch-induktiv-forschenden, das noch dazu aus der Krise der Institutionen und Werte nach dem Krieg kommt, und eines vorwiegend deduktiv-operierenden, das die jeweils schon „gehabten“ Werte in der Welt wiederfinden möchte. Hier lag ein Konflikt, unterschwellig zwar, aber nicht zu übersehen. Er klingt auch an in der Grußbotschaft des Papstes, von Kardinal Cicognani unterzeichnet: „Die christliche Gemeinschaft wünscht und erwartet indessen mit Recht, daß ihr Glaube und der Reichtum geistlichen Lebens auf der Leinwand erscheint, und daß man diese nicht nur als ein vom Leben losgelöstes Ornament darstellt, sondern als eine innere Dynamik zeigt, die dem Fortschritt des lebendigen Werdens in der modernen Welt selbst innewohnt.“ Wie leicht vergißt die Religion der Menschwerdung Gottes doch, daß das Christliche phänomenologisch als Menschliches begegnet und daß es der Augen des Glaubens bedarf, damit das menschliche Leben auf die christliche Hoffnung hin transparent wird. Das kann eine Institution nicht fordern; dazu bedarf es des menschlich-schöpferischen Engagements des Christen als Filmschöpfers selbst. Erst dann wird der beschworene nachkonziliare

Dialog zum Film hin aus der Sphäre herausgerückt, wo man ihn nur zu leicht als eine „nachkonziliare Rochade“ und ein Umfassungsmanöver kirchlicher Sachwalter denunzieren könnte. Wird man das vollbringen, wenn die künftigen Träger des Dialogs fernab von den etablierten Stätten filmischer Ausbildung einem abliegendem kirchlichen Tusculum anvertraut sind?

Doch ist durch diese Begegnung in Berlin ein weiterer Schritt vorwärts getan. Im Dialog wird keiner derselbe bleiben. Die bisherigen Leistungen des OCIC sind nicht bestritten. Es schickt sich eben an, einer Intervention der kanadischen Sektion zu folgen und das System der moralischen Filmbewertung neu zu überdenken. Man spürt, daß diese Bewertung der pastoralen Wirklichkeit nicht entspricht. Negative Einstufungen könnten dem einzelnen nicht die Verantwortung abnehmen, man könne auch nicht mit Sicherheit über den erwarteten Einfluß eines Films auf ein Durchschnittspublikum urteilen, das es sowieso nicht gebe. So solle sich das OCIC wesentlich auf nuancierte Information beschränken. Nur so werde man der sittlichen Verantwortung und Freiheit des einzelnen und auch dem künstlerischen Schaffen eines Regisseurs gerecht, das man nicht mit einer globalen Qualifizierung abtun könne.

Ein Kongreß von Fachleuten kann nie schiefgehen – auf den Gängen läßt sich noch viel austauschen. Nach außen aber trug die Studientagung des OCIC die Signatur der nachkonziliaren Kirche: die Spannungen zwischen Institution und Individuum; die Schwierigkeiten des offiziellen Wortes; der Konflikt mit dem eigenen Selbstverständnis (es kam zu einer temperamentvollen Auseinandersetzung um die Kriterien für die Verleihung des OCIC-Preises: explizit-christlich hie, „nur“ menschlich-wertvoll da); die Diskrepanz zwischen fordernder Institution und mangelndem persönlich-schöpferischen Engagement; wenn man will, den symptomatischen Pleonasmus eines geistlichen Beirats zu einem sowieso schon geistlichen Präsidenten; der Konflikt zwischen Selbst-Image und Fremd-Image. Aber es gab auch genug Teilnehmer,

die auf Grund persönlicher Kontakte bei Regisseuren und Produzenten gehört werden. Dort dürfte auch der Ansatz zur Lösung der Aufgabe sein, die sich das OCIC selbst gestellt hat: wenn es Heimat von Menschen ist, die in der Sache selbst schöpferisch engagiert sind, dann und nur dann wird es gehört wer-

den. Fehlt dies, wird es Einfluß haben nur in dem Maß, in dem es Exponent einer realen Macht ist. Doch wäre dann der Dialog ja schon abgebrochen.

Der Festspielpreis des OCIC wurde für den britischen Film „Flüsternde Wände“ vergeben.
Karl Weich SJ

Die Kirchengeschichte sucht ihren Gegenstand

In dem Interesse, das man heute der Geschichte der Geschichtsschreibung zuwendet, spiegelt sich ein gewandeltes Verhältnis zur Geschichte. Die Geschichtsschreibung ist Reflexion der Geschichte, ihre Geschichte also Reflexion der Reflexion, in der das Geschichtsbewußtsein selbst wiederum zum Gegenstand wird. Daß auch die Kirchengeschichtsschreibung in diesen Prozeß einbezogen wird, besagt Wesentliches über die Kirche selbst. Der christliche Glaube ist der Eintritt in eine Geschichte, in eine seltsame Geschichte freilich, die bereits in ihr Ende gekommen ist und dennoch andauert in dieser „kleinen Weile“. Das Verhältnis zwischen dieser „kleinen Weile“ und der Kirchengeschichte ist heute dadurch problematisch geworden, daß die bisherige Kirchengeschichte in der kritischen Auflösung der Verflechtung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte – sei es durch die historische Methode, sei es durch die theologische Spekulation – in Frage gestellt ist. Wie in der profanen Gesellschaft der „Verlust der Geschichte“ diagnostiziert wurde, so konnte jüngst Urs von Balthasar sagen, daß sich die Kirche als Kirche nicht entwickeln könne, deshalb eine Periodisierung der Kirchenzeit theologisch unmöglich sei, die Kirche sich wesenhaft vielmehr in ihrer übergeschichtlichen Beständigkeit darstelle; soweit aber die Kirche der Geschichte (der Liturgie, der Dogmen, der Konzilien usw.) unterliegt, sei dies eine Geschichte wie jede andere Geschichte auch. Die Konsequenz daraus ist, daß die Kirchengeschichte als Religionsgeschichte zu betrachten ist. Eben dies hatte die Aufklä-

rungshistorie gefordert. Die Kirchengeschichte als theologische Disziplin aber hat damit ihren Gegenstand verloren.

Wie es dazu gekommen ist, was es bedeutet, vorab für das geschichtliche Selbstverständnis der Kirche, und welche Versuche unternommen werden, den theologischen Gegenstand der Kirchengeschichte wiederzufinden, dies eben ist der tiefste Grund des Interesses an der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. Erstmals wurde das Problem explizit entfaltet durch F. Ch. Baur, dessen „Epochen“ (1852) trotz und wegen der zugrunde liegenden Philosophie Hegels der bis heute großartige Versuch geblieben sind, die Profanierung der Kirchengeschichte, in der Ludwig Spittler – so bemerkt der Tübinger mit erfrischender Ironie – seinen „Grundriß“ (1782) der Kirchengeschichte ungefähr ebenso begonnen hat wie seine „Geschichte Württembergs“, durch die „Idee“ der Kirche zu überwinden. In neuerer Zeit hat W. Nigg „Die Kirchengeschichtsschreibung“ (1934) dargestellt, ein Titel, dessen Anspruch bei weitem nicht eingelöst wird; die Feststellung, mit J. L. Mosheim (1693–1755) versinke der Satan „geräuschlos unter der Rampe der weltgeschichtlichen Bühne“, ist trefflich, wurde Nigg jedoch nicht zum Problem. Nun legt Peter Meinhold¹ eine „Geschichte der kirchlichen Historiographie“ vor, die für lange Zeit ein Standardwerk zu diesem Thema bleiben wird,

¹ Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie. 2 Bde. Freiburg, München: Alber 1967. 533, 629 S. Lw. 115,-.

freilich selbst das Erscheinen eines „katholischen Werkes“ voraussetzt, das von Hubert Jedin vorbereitet wird.

Das Werk erschien in der Reihe „Orbis Academicus – Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen“ und bietet entsprechend dieser Anlage ausgewählte Texte, vom Apostel Paulus bis zu F. W. Kantzenbach (seit 1965 Professor in Straßburg), sowie Einleitungen, die den Faden der Entwicklung knüpfen, historisch interpretieren und theologisch kritisieren. Gemäß der Auffassung Meinholds von der Geschichte der Kirche haben darin auch geschichtstheologische und ekklesiologische Texte Platz, diese insbesondere in der altchristlichen Zeit. Daraus ergeben sich in einer Geschichte der kirchlichen Historiographie terminologische Schwierigkeiten; denn es ist wohl fraglich, ob man so ohne weiteres sagen kann, Lukas habe sich in der Apostelgeschichte „wirklich als Historiker bewährt“, indem er die frühchristliche Geschichte „als die unmittelbare Bezeugung des Heiligen Geistes deutet“. Auch wenn man an einer theologischen Differenz der Kirchengeschichte festhält, wird man den Begriff „Historie“ in den Jahrhunderten der Kirchengeschichtsschreibung stark zu differenzieren haben, was ja gerade Meinhold überaus eindrucksvoll dokumentiert.

Der Gesamtplan, dessen Ursprünge viele Jahre zurückliegen, sieht eine Aufteilung in ein katholisches und ein protestantisches Werk vor. Dies ist sinnvoll für die nachreformatorische Zeit, namentlich dann, wenn das „katholische Werk“ nachholen wird, was Meinhold unterläßt, nämlich den Aufweis der interkonfessionellen Beziehungen (etwa zwischen J. A. Möhler und F. Ch. Baur). Bezweifeln aber kann man, ob es zweckmäßig war, daß Meinhold einige Kapitel der mittelalterlichen Geschichtsschreibung einbezog, da er ja doch keine Vollständigkeit in diesem Rahmen bieten konnte und selbst das Unbehagen vermerkt, manches habe er auslassen müssen, was er „gern mit in die Behandlung einbezogen hätte“. Andererseits ist es natürlich verständlich, daß eine Gestalt wie Joachim von Fiore für die Darstellung des 18. Jahrhun-

derts benötigt wurde, obwohl man keineswegs ohne Einschränkung sagen kann, bei Joachim habe „die Papstkirche als die Heilsinstitution der zweiten Zeit ihre Ablösung durch die Geistkirche“ gefunden (vgl. dazu Ratzinger, den Meinhold nicht zitiert). Angesichts der Umdeutung Augustins im Mittelalter, längst vor Otto von Freising, wäre er wohl besser der altchristlichen Zeit zugeordnet worden, wobei einige Texte aus Orosius und Gregor d. Gr. eine wichtige Dokumentation des kirchlichen Zeibewußtseins in der ausgehenden Spätantike hätten bieten können. Insgesamt aber erhält man von der altchristlichen Zeit ein eindrucksvolles Bild, wofür sich die theologisch universale Auffassung Meinholds bei der Auswahl der Texte sehr günstig auswirkte. Insbesondere versteht er es vorzüglich, deutlich zu machen, daß eine Reihe von Problemen der späteren Jahrhunderte bereits in dieser frühen Zeit sichtbar werden.

Die bereits in der Mitte des ersten Bandes beginnende Darstellung und Dokumentation der Kirchengeschichtsschreibung in der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit ist eine imponierende Leistung. Die Dialektik zwischen dem Verfallsprinzip, zwischen der Humanisierung der Kirchengeschichte in der Aufklärung und dem Verlust ihrer theologischen Relevanz, zwischen der Spiritualisierung in Pietismus und Erweckungsbewegung und dem Ringen um einen neuen Kirchenbegriff, zwischen dem Historismus und den Versuchen unserer Jahrzehnte, die profanierte Kirchenhistorie wieder theologisch aufzufassen: dies alles ist vorzüglich dokumentiert und interpretiert und kann von einem jeden, der aus irgend einem Grunde die Kirche für bedeutend hält, nur mit hoher geistiger Spannung gelesen werden. Angesichts der Reichhaltigkeit des Materials (viele interessante Gestalten, auch entlegene, kommen zu Wort; Adam Rechenbergs „Summarium . . .“ [1697] hätte wohl noch aufgenommen werden müssen) stellt die Arbeit Peter Meinholds zugleich ein unentbehrliches Nachschlagewerk für den Historiker dar. Daß er auch sich selbst interpretiert und dokumentiert, ist nicht nur reizvoll, sondern hat seinen Sinn darin, daß ohne

seine persönliche Auffassung das Prisma der gegenwärtigen Bemühungen, Theologie und Geschichte in eine neue Begegnung zu bringen, unvollständig wäre. Dieses Kapitel handelt von der zentralen Frage aller Kirchengeschichte und gibt die Antwort in dem Satz: „Offenbar hat Jesus selbst in seiner Verkündigung den Anlaß gegeben, gerade dieses Bekenntnis von ihm (als dem Christus) abzu legen“. Hier hat Meinholds Auffassung auch ihren legitimen Ort, während die Einleitung, die er dem Gesamtwerk vorausstellt, betitelt „Voraussetzungen der kirchlichen Geschichtsschreibung“, einen erheblichen, freilich nicht den „kirchlichen“ Teil der Kirchengeschichtsschreibung per definitionem ausschließt.

Die Funktion der Bände als Nachschlagewerk würde noch besser geleistet, wenn das Sachregister in den Stellenangaben reichhaltiger wäre („Hellenismus“ wird nur im ersten Band mit einer einzigen Stelle registriert, obwohl der wichtige Begriff häufig vorkommt; der wertvolle Hinweis im Text auf den Zusammenhang von Verfalls-idee und Origenes wird nicht registriert; bei „Urchristentum“, Band I, fehlt im Register die Stelle zu Eusebius). Man bedauert dies gerade deshalb, weil so die Reichhaltigkeit von Dokumentation und Interpretation, die Meinhold geboten hat, nicht ebenso reichhaltig aufgeschlossen wird.

Peter Meinhold ermöglicht mit seinem höchst dankenswerten Werk das Studium des sich wandelnden Selbstverständnisses von Kirche und Christentum in einer ganzen Fülle von Perspektiven. So kann man etwa das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen verfolgen von der alt-

christlichen Auffassung, das Christentum sei die älteste Religion der Menschheit (Tertullian im Anschluß an die jüdische Religionsphilosophie), oder es beziehe alle anderen Religionen als seine Vorgeschichte ein (Eusebius), über den Außenseiter der Reformationszeit Sebastian Franck, der Gottes Heilswirken durch alle Institutionen hindurch zur einen Menschheit transzendieren sieht, bis zu Karl von Hases († 1890) Verständnis des Christentums als der „Mündung und Vollendung aller Religionen“, darüber hinaus aber zu der Einordnung des Christentums in „die allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins“ bei Ernst Troeltsch. Solche Linien durch die Jahrhunderte lassen sich in Meinholds Werk auch finden für die Geltung des Urchristentums, der Verfalls-idee, des „Alten Wahren“, der Tradition, des Fortschritts, für die Auffassung von der Kirche, für die Prinzipien der Periodisierung der Kirchengeschichte und nicht zuletzt für das Problem der Eigenständigkeit der kirchlichen Historiographie gegenüber der Profangeschichte. Eine langjährige Arbeit hat hier überaus reiche Frucht getragen.

H. Jedin hat in seiner Diskussion mit J. Lortz über das Thema „Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?“ die Einleitung für sein Werk zur Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung bereits verfaßt. Man kann sich dessen Erscheinen nur nachdrücklich wünschen. Denn die Beschäftigung mit den Darstellungen der Kirchengeschichte kann wesentlich dazu beitragen, den geschichtlichen Ort der Kirche in unserem Zeitalter neu zu bestimmen.

Oskar Köhler

BESPRECHUNGEN

Theologie

HEISLBETZ, Josef: *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*. Freiburg: Herder 1967, 231 S. (Quaestiones disputatae. 33.) Brosch. 20,80.

In einer Zeit, in der jede Religion ein „inneres Moment an der geschichtlichen Situation einer anderen“ (9) wird, und die Kirche sich auf dem zweiten Vatikanischen Konzil erstmals lehramtlich über die nichtchristlichen Religionen äußert, ist es wichtig, die Aussagen der katholischen Theologie über die Religionen nüchtern zu sondieren. Das hat H. im vorliegenden Band hervorragend besorgt.

Das Buch von Heislbez über die theologischen Gründe der nichtchristlichen Religionen ist nach Schlettes „Die Religionen als Thema der Theologie“ der zweite Band, der sich in den „Quaestiones disputatae“ mit dem religiösen Pluralismus befaßt. Hatte Schlette mehr den theologischen Frageansatz anvisiert, so stellt H. gründlich zusammen, was die katholische Theologie über das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen beiträgt. Er schildert die Aussagen über die Heilssituation der „Heiden“ (Kap. I), zeigt, wie die menschliche Religiosität auf Grund der geschichtlichen und sozialen Struktur religiöser Freiheitstat sich notwendig in einer Religion äußern muß (Kap. II) und bedenkt weiter das Verhältnis von übernatürlichem Heilswillen und nichtchristlichen Religionen (Kap. III). Zur unmittelbar sich ergebenden Frage nach der Sünde und ihren Auswirkungen in der Form religiöser Depravation äußert er sich in Kap. IV, um von dorthin dann zu Aussagen über die Legitimität der Religionen trotz illegitimer Elemente fortzuschreiten (Kap. V). In einem abschließenden Kapitel VI stellt sich H. der Frage der Absolutheit des Christentums angesichts des religiösen Pluralismus heute.

Auch H.s Buch zeigt, daß die katholische

Theologie in ihrer Aussage über die Religionen bislang wesentlich von den Rahnerschen Thesen über das Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen (vgl. Schriften zur Theologie V) lebt. Zu fragen wäre, ob nicht weitere Denkmodelle sich ergeben müßten, wenn berücksichtigt würde, daß auch der transzendente Ansatz in der Philosophie nur einer unter anderen ist. Die Frage stellt sich auch angesichts der Tatsache, daß H. – ähnlich wie Schlette – auf eine formgeschichtliche Betrachtung des alttestamentlichen Befundes (19 ff.) verzichtet und sich damit die Möglichkeit zu einer dynamischeren Verhältnisbestimmung der alttestamentlichen „Bünde“ verbaut. Eine Schwäche der Theologie der Religionen im allgemeinen ist noch immer die relative Unbekümmertheit im Gebrauch der religionswissenschaftlichen Fakten; man kann z. B. nicht das japanische Tenrikyo unter „die heute bedeutendsten“ Religionen einreihen (so S. 11 im Anschluß an Schlette), weil dann selbst für Japan zunächst bedeutendere zu nennen wären. Angesichts des religiösen Pluralismus wäre heute eine theologische Ortsbestimmung der Fragestellung im gesamten System der Theologie besonders vordringlich und wünschenswert. Dazu hat H. die Materialien bereitgestellt. Die angemeldeten Wünsche beeinträchtigen in keiner Weise den Wert des Buches, möchten aber andeuten, daß sich H. einer echten „Quaestio disputata“ gestellt hat, die weiterzudisputieren ist. Die beigefügte ausführliche Bibliographie bietet dazu Hilfe und Anregung. *H. Waldenfels SJ*

CORNELIS, Etienne: *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen*. Paderborn: Bonifacius 1967. 195 S. Kart. 19,50.

Das Buch ist ein Beitrag zum Thema „Begegnung der Religionen“. Seine Stärke liegt

in den religionsphänomenologischen und -geschichtlichen Analysen, vor allem dort, wo im 2. Teil die Begegnung mit dem Buddhismus konkret anvisiert wird. C. bietet eine gute Einführung in den Grundbestand der ursprünglichen buddhistischen Lehre, deren Verständnis durch das beigefügte Verzeichnis der wichtigsten Begriffe nochmals erleichtert wird (es fehlt „karman“, auch die S. 133 angegedeutete Bibliographie). Verf. kann am Beispiel des Buddhismus zeigen, wie nicht nur das Christentum zur Krise der Religionen wird, sondern wie auch die Religionen das Christentum in die Krise versetzen. Daß das Christentum auch heute sich den Fragen Buddhas und Zarathustras, Mohammeds und Marxs (14) stellen muß, sucht C. in einer Reflexion auf das Verhalten des Christentums in seinem Ursprung, vor allem am Beispiel der christlichen Taufe und ihrer Herkunft zu erläutern. Hier ebenso wie in den anderen beiden Kapiteln des 1. Teils über die Phänomenologie der „Offenbarung“ in den Religionen und die theologischen Wertungsversuche der nichtchristlichen Religionen bietet er wertvolle Informationen.

Leider bleibt die eigentliche Zielsetzung des Buches dabei doch in einer gewissen Unschärfe. Das zeigt sich bereits, wenn man den französischen Titel des Buches „Valeurs Chrétiennes“ mit dem deutschen „Christliche Grundgedanken“ vergleicht. Da die Aussagen des Buches zudem nur sehr unterschiedlich dokumentiert sind – im wichtigen 3. Kapitel des 1. Teils über den Synkretismus fällt die Dokumentation praktisch ganz aus – erfordert das Buch stellenweise nicht wenige Vorkenntnisse sowie einen kritischen Sinn bei seinem Leser (vgl. z. B. die sehr kurzen Bemerkungen über die judenchristlichen Taufauffassungen und die Jungfrauenschaft Mariens, 81 f.).

H. Waldenfels SJ

PANIKKAR, Raymond: *Offenbarung und Verkündigung*. Indische Briefe. Freiburg: Herder 1967. 132 S. (Weltgespräch. 2.) Kart. 17,-.

Panikkar, der in seinen Veröffentlichungen vor allem den Dialog der Kirche mit dem in-

dischen Denken gepflegt hat, läßt uns durch die Ausgabe einer Anzahl seiner Briefe an seinem eigenen konkreten Dialog teilnehmen. Die von P. ausgewählten Briefe haben eine auffallende innere Einheit. Sie stammen aus den Jahren 1955–57. Adressaten sind Künstler und Mystiker, Theologen und Philosophen, Missionare, Priester und Laien, Menschen in der Kirche und solche auf anderen Wegen, zumeist Inder, aber auch einige Ausländer. Die Thematik der Briefe ist mit dem Titel des Bandes hinreichend beschrieben. Es geht um die Begegnung Indiens mit dem sich offenbarenden Gott, um die Offenbarung und ihre Verkündigung. P. schreibt als engagierter indischer Christ und – wenn es nicht mißverständlich wäre – als Missionar. Er argumentiert aus der Mitte christlichen Heilsverständnisses heraus und erreicht eine erstaunliche Nähe zu den Vertretern anderer Glaubenshaltungen. Dabei kommen nicht wenige der heute in der Theologie diskutierten Fragen zur Sprache, die Möglichkeit der Implizität des Glaubens, die Teilnahme der verschiedenen religiösen Wege am Gnaden- und Heilswirken Christi, die Nähe der unaussprechlichen Mitte mystischer Erfahrung in den Wegen Indiens zu der Mitte christlicher Glaubenserfahrung, auch Fragen der missionarischen Lebensformen sowie der Prioritäten in der missionarischen Aktion.

Nicht unmittelbar verständlich ist die Einteilung der Briefsammlung, die unter die Themen: Das Königtum – Das Prophetentum – Das Priestertum gestellt ist; auch eine Reihe indischer Ausdrücke hätte dem Leser kurz erläutert werden können. Dennoch kann die Briefsammlung allen, denen am lebendigen Dialog mit der Welt liegt, nur empfohlen werden.

H. Waldenfels SJ

ROSENKRANZ, Gerhard: *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*. Bern, München: Francke 1967. 328 S. (Sammlung Dalp. 100.) Lw. 15,80.

Aus der Sicht evangelischer Theologie wird hier die Möglichkeit des Gesprächs zwischen dem Christentum und den Weltreligionen ge-

prüft. Den Einfluß dieser Theologie merkt man an der Stellung zur natürlichen Theologie, was auch zur irrigen Behauptung über die Jesuitenmission in China führt (68), wie an der Stellung zur religiösen Erkenntnis und zu den Dogmen überhaupt und zur Analogia entis, eine Stellung, die es dem Verf. eigentlich unmöglich machen müßte, irgendeine Aussage über Gott zu machen, auch daß er personhaft sei. Aber die grundsätzliche Einstellung zu dem Gespräch zwischen den Religionen, vor allem Asiens, und dem Christentum bleibt davon ziemlich unbeeinflusst. Denn mit Recht meint der Verf., daß der entscheidende Unterschied in der Auffassung vom Göttlichen und dem davon bedingten Selbstverständnis des Menschen liege, und daß dieser Unterschied alles durchdringt und färbt, so daß auch das, was an der Oberfläche ähnlich oder gar gleich erscheint, doch im ganzen eine andere Bedeutung hat. Für das Christentum ist Gott personhaft, und darum kann hier, und nur hier von Offenbarung im eigentlichen Sinn die Rede sein. Entsprechend ist der Mensch zu persönlicher Entscheidung und Verantwortung vor Gott aufgerufen; nur

hier gibt es Sünde, Erlösung im vollen Sinn. Das Heil liegt hier in der personhaften Gemeinschaft mit Gott. In den asiatischen Religionen ist das Absolute letztlich unpersönlich, ein Es. Entsprechend ist auch der Mensch keine Person; und das Heil liegt im Verschwinden im Absoluten, im Aufgeben der Einzelhaftigkeit.

Zwischen diesen beiden Grundeinstellungen gibt es keinen stetigen Übergang; nur eine volle existentielle Umwandlung vom Letzten her, eine Bekehrung, führt zum Christentum. Man wird daraus folgern müssen, was die Erfahrung schon früh gelehrt hatte, daß das erste Mittel der Verbreitung des Christentums das echt christliche Leben der Christen ist. Wer davon angestoßen zu dieser Umwandlung gekommen ist, wird dann ohne Schwierigkeit auch die christliche Lehre über Gott, das Heil und den Weg dazu annehmen. Im Licht dieser Stellung kritisiert der Verf. die verschiedenen Ansichten und Versuche; er stimmt dabei weitgehend mit Klaus Klostermaier, „Der Hinduismus“, überein (vgl. diese Zschr. 179 [1967] 379 f.).

A. Brunner SJ

Kommunismus

Lenin: Unbekannte Briefe 1912–1914. Hrsg. v. Leonhard HAAS. Einsiedeln: Benziger 1967. 157 S. Lw. 18,80.

„Um Gottes willen, beeilen Sie sich! Wir haben keinen Groschen Geld . . .“ Wer eine Revolution vorbereiten will, braucht Geld. Davon geben die hier zum erstenmal veröffentlichten Briefe Lenins, die er von 1912–1914 an Genossen in Bern geschrieben hatte, beredtes Zeugnis. Diese 24 kurzen Schriftstücke, teils in russischer, teils in deutscher Sprache verfaßt, fördern kein wesentlich neues Material zutage, füllen jedoch das schon bekannte Bild mit neuer Farbe aus. Die meisten von ihnen handeln von dem rücksichtslos geschäftstüchtigen Bemühen Lenins, sich in den vollen Besitz der Schmidtschen Erbschaft zu

setzen, jener 280 000 Goldrubel, die ein Gönner der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Rußlands vermacht hatte, und um die sich die beiden verfeindeten Fraktionen, die Menschewiki und die Bolschewiki, stritten. Lenin hatte bereits den Löwenanteil unter seine persönliche Kontrolle gebracht, war dann aber genötigt worden, einen Teilbetrag den deutschen Sozialdemokraten als Schiedsrichtern zu überweisen. Aufschlußreich ist hier das feindliche Verhalten Lenins gegenüber Clara Zetkin, die er sich, da sie seinen Forderungen nicht nachkam, durch Drohungen und Einschüchterungen gefügig zu machen suchte.

Der Herausgeber hat die russ. Texte in der Originalsprache, in Übersetzung und in Faksimile wiedergegeben, mit knappen, aber prä-

zisen Anmerkungen versehen und in einer Einleitung die biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe dargestellt. Eine vorbildliche Quellenausgabe. P. Ehlen SJ

FETSCHER, Iring: *Karl Marx und der Marxismus*. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. München: Piper 1967. 349 S. Brosch. 14,80.

Wer die Diskussionen unter kritischen jungen Intellektuellen kennt, weiß, daß hier die Lehren von Marx immer stärkere Beachtung finden. Schon deshalb ist es zu begrüßen, daß I. Fetscher seine z.T. schon früher veröffentlichten Untersuchungen nun gesammelt vorlegt.

Sein Werk versteht sich als einen „Rückblick“ auf die „eigentümliche Entwicklung, die kritische Gedanken von Marx in der Folge ... durchgemacht haben“ (11). Gegen ihre ursprüngliche „humane Intention“ ist die Marxsche Philosophie, „die sich durch die zur Tat führende Selbstbewußtwerdung des Proletariats ‚verwirklichen‘“ sollte (125), im offiziellen Marxismus zur „wissenschaftlichen Weltanschauung“, oft aber „zum Mittel der Verherrlichung eines bürokratischen Apparates“ denaturiert worden. F. geht dieser „Tragik der marxistischen Befreiungsbewegung“ mit Scharfblick und ruhiger Sachlichkeit nach; dabei wird das Verhältnis der verschiedenen marxistischen Richtungen zu Hegel, dem Begründer des geschichtlich-dialektischen Denkens, wie das Auseinanderklaffen des Marxschen Entwurfs und der später in seinem Namen geschaffenen Wirklichkeit aufgewiesen.

Hinter dem Reichtum an Analysen und Beobachtungen tritt die eigentliche Kritik leider etwas zurück. Gerade in dem wertvollen Aufsatz über den Freiheitsbegriff wäre eine solche Kritik, womit gewiß keine aufwendige „Widerlegung“ gemeint ist, wohl aber eine Prüfung der Tragfähigkeit des Marxschen Entwurfs, wünschenswert gewesen. Vielleicht ergäbe sich so eine Einsicht in die inneren Gründe, aus denen sich die Vision des jungen Marx als „irreal“ erwies (144). So wäre vielleicht zu fragen, ob neben den „politischen,

sozialen und personalen Voraussetzungen“ jener Tragik nicht doch schon im anthropologischen Ansatz Keime der späteren Entwicklung lagen, so daß diese sich nicht nur als eine „Geschichte von Mißverständnissen“ (32) darstellte.

F.s Untersuchungen sind mit hervorragender Sachkunde geschrieben und dürften wohl die z. Z. beste Darstellung der heute bei uns aktuellen Probleme des Marxismus bieten.

P. Ehlen SJ

GOLDMANN, Lucien: *Dialektische Untersuchungen*. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1966. 336 S. (Soziologische Texte. 29.) Kart. 22,-.

Es ist Zeit, daß neben Sartre, Henri Lefebvre und Roger Garaudy auch Lucien Goldmann in deutschen, an der geistigen Auseinandersetzung mit dem französischen Marxismus interessierten Kreisen zur Kenntnis genommen wird. Das um so mehr, als Goldmann von den genannten noch am wenigsten französisch ist, sondern der deutschsprachigen Philosophie nahesteht und einen kosmopolitischen Marxismus vertritt. Studien in Bukarest, Wien, Paris, Zürich, wo er mit einer Arbeit über Kant promovierte, Genf und wieder Paris haben ihn den Marxismus als einen offenen, jeglichen Dogmatismus widerstrebenden „genetischen Strukturalismus“ (121–132; 199 f.) erkennen lassen. Als Professor für Literatursoziologie an der École Pratique des Hautes Études in Paris und als Leiter des literatursoziologischen Instituts in Brüssel versucht er, Georg Lukács (173–188; 283–314) und Jean Piaget (133–136) verpflichtet, die Literatur (Pascal, Racine, Malraux, Sartre, Karl Kraus, den Nouveau Roman) mittels jener Totalität zu erschließen, aus der sie, für ihre Autoren meist unbewußt, entstanden ist: Literatursoziologie wird so zur Soziologie der Ideen, Ideologien und Philosophien, die wiederum in Relation zur sozialen Klasse und zur Ökonomie gesehen werden, ohne daß Goldmann einem überholten marxistischen Determinismus huldigt. Sein dialektischer Materialismus (9–120; 189–282) bleibt kritisch sowohl gegenüber den dogmatischen Marxisten in Ost und

West wie gegenüber den christlichen Marxinterpretationen etwa der Jesuiten Fessard, Bigo, Chambre, Calvez und Wetter (201–211). Die deutsche Ausgabe verzichtet auf die konkreten Analysen der französischen Fassung (sie sollen in der Reihe „Soziologische Essays“ erscheinen), ergänzt sie jedoch durch ein Namens- und Sachverzeichnis und bringt die Fußnoten bibliographisch auf den gegenwärtigen Stand. Die Übertragung ist, der deutschen Denkweise Goldmanns entsprechend, wohl gelungen. Möge die Eindeutschung der übrigen Arbeiten Goldmanns (Zur Soziologie des Romans, Der verborgene Gott) und damit die Auseinandersetzung mit ihm nicht lange auf sich warten lassen; vielleicht erinnern sich auch die Organisatoren christlich-marxistischer Gespräche (Paulus-Gesellschaft) Goldmanns: Denker seines Schlags sind selten.

G. Schiwy SJ

KOSÍK, Karel: *Die Dialektik des Konkreten*. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt: Suhrkamp 1967. 247 S. (Theorie. 2.) Kart. 10,-.

Kosík, der zur jungen Elite der Prager Universität gehört, hat mit dieser 1963 in der CSR veröffentlichten und jetzt bei uns übersetzten „Dialektik“ ein Buch von philosophischem Rang vorgelegt.

Das Ziel dieser Arbeit ist weit gesteckt. Kosík will nichts weniger als für die Erkenntnis der konkreten Totalität von Mensch und Welt, die durch „Praxis“ entsteht und enthüllt wird, das philosophische Rüstzeug liefern. Im Namen eines die „Unerschöpflichkeit der Totalität“ wahren Materialismus tritt er gegen den die Fülle des Wirklichen auf eine Dimension beschränkenden physikalistischen Positivismus auf. Dialektisches Denken muß versuchen, die Wirklichkeit „aus der praktischen gegenständlichen Aktivität des historischen Menschen“ geistig zu reproduzieren. Praxis ist dabei „ein seinsschaffender Prozeß“; in ihr gelingt es dem Menschen, „historisch hinter sich zu blicken und außerhalb seiner selbst vorzudringen, gegenüber

dem Sein überhaupt offen zu sein“. In der Praxis liegt der Grund der „realen historischen Vermittlung von Geist und Materie, Kultur und Natur, Mensch und Kosmos, Theorie und Handeln, Erkenntnistheorie und Ontologie“ (223).

K. will die Wirklichkeit nicht nur mit Hilfe subjektiver dialektischer Kategorien strukturieren, er trifft die nachdrückliche „Feststellung, daß die Wirklichkeit selbst in ihrer Struktur dialektisch“ sei (39), womit auch die außergesellschaftliche Natur gemeint ist. Hier scheint die Praxis als Prinzip dialektischer Vermittlung aufgegeben und Dialektik auf physikalische „Interaktion“ reduziert. Der wertvolle Hinweis, daß der Mensch und sein Erkennen immer Momente an der zu erkennenden Totalität sind (224), verschärft nur die Schwierigkeit. Kosík fragt denn auch: „Warum soll nur der Geist und nicht auch die Materie die Eigenschaft der Negativität haben?“ Damit ist es nicht getan, daß man diese Frage kurzerhand behandelnd beantwortet, weil nur, „wenn die Materie als Negativität aufgefaßt wird“, „die Möglichkeit einer materialistischen Erklärung des Neuen als einer Eigenschaft der materiellen Welt“ gegeben ist (29). Der berechtigte Wunsch, den bekannten Schwierigkeiten der Engelsschen „Dialektik der Natur“ zu entgehen, darf nicht zu einer neuen *petitio principii* führen. – Wohl kann man mit (Hegel und) Marx in der schöpferischen Arbeit „das Specificum des menschlichen Seins“ sehen; unverständlich aber bleibt, wie man erklären kann, in der immer schon durch menschlichen Geist vermittelten Arbeit vollziehe sich „die Genesis von etwas qualitativ Neuem“, nämlich die „Verwandlung der tierischen Begierde in menschlichen Trieb“. Unter dem Einfluß des unerwähnt gebliebenen Engels scheint auch hier das Prinzip der „Negativität“ in den vormenschlichen Bereich transponiert, um so die „Metamorphose der Animalität in die Menschlichkeit“ begrifflich zu machen (200 f.). – Die fruchtbaren Gedanken über die unendliche Totalität der Wirklichkeit und die Beziehung des Menschen zu ihr (vgl. 224) könnten ein neues Verständnis der Religion einleiten.

Die vorgetragene Kritik soll die Bedeutung des Buches nicht schmälern; es ist ein beachtliches Zeugnis für das Streben marxistischer Philosophen, sich der Totalität der Wirklichkeit tatsächlich denkerisch anzuliefern, verbunden mit dem Widerstreben, die Begriffswelt des überkommenen Materialismus zu verlassen.

P. Ehlen SJ

MOURIN, Maxime: *Der Vatikan und die Sowjetunion*. München: Nymphenburger Verl. 1967. 379 S. Kart. 24,-.

Nach einer kurzen historischen Einleitung, die das Verhältnis zwischen Papsttum und Rußland vom großen Schisma bis zur bolschewistischen Revolution behandelt, stellt der Verf. die Beziehungen zwischen dem Vatikan und Sowjetrußland in den verschiedenen Zeitabschnitten seit Beginn des Sowjetstaats bis Anfang 1967 dar, d. h. bis zum zweiten Weltkrieg, während des Krieges, nach dem Krieg bis zum Tod Pius' XII. und schließlich auch die neueste Entwicklung unter Johannes XXIII. und Paul VI. Der Verf. bietet mehr als der Titel sagt, da er eingehend auch die Beziehungen zu den Satellitenstaaten behandelt, ja bisweilen sogar auf die Kontakte mit der griechischen und der anglikanischen Kirche zu sprechen kommt.

Mourin will, wie er selbst sagt (11 f.), hauptsächlich eine chronologische Übersicht geben, und er macht sich nicht anheischig, die Frage, inwieweit eine Annäherung, zwischen der katholischen und der sowjetischen Macht überhaupt möglich ist, zu beantworten. Sein Schlußurteil ist sehr vorsichtig: „Der Weg zur ungetrübten Koexistenz kann nur schmal und gewunden sein, mit harten Prüfungen gepflastert, von Rückschlägen markiert, aber den Menschen guten Willens niemals versperrt. Ist es nicht so mit allen Wegen, die zum Frieden führen?“ (362).

Der Autor bietet für die Zeit von 1917 bis 1967 eine Menge von Tatsachen zu seinem Thema, die man schwerlich anderswo in solcher Fülle zusammen finden wird. Er sucht

dieses Tatsachenmaterial objektiv zu würdigen. Das gibt dem Buch seinen Wert. Reserven müssen wir zum Kapitel über den zweiten Weltkrieg anmelden. Die Vorwürfe, die hier gegen Pius XII. erhoben werden, müßten im Lichte der neuen Veröffentlichungen des Vatikans: „Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale“ überprüft werden. Die französische Ausgabe, die 1965 erschien, konnte dies noch nicht tun; aber zur Zeit des Erscheinens der deutschen Übersetzung lagen bereits zwei Bände dieser Veröffentlichungen vor, die man nicht hätte unberücksichtigt lassen dürfen. Bei einer sachlichen Würdigung dieser Dokumente dürfte das Urteil über Pius XII. doch wohl in manchem anders ausfallen.

Dem Verf. sind manche sachliche Irrtümer unterlaufen. Es seien nur einige genannt: Der Vatikan hat die Oder-Neisse-Grenze nicht anerkannt (313). Es heißt die Dinge nun doch allzu sehr vereinfachen, wenn der Autor von den theologischen Unterschieden zwischen Katholizismus und Orthodoxie sagt, sie beruhen nur auf Spitzfindigkeiten und mehr noch auf Fanatismus (13). Daß die orthodoxen Priester vom Sowjetstaat bezahlt würden (165), wird von den russischen Hierarchen entschieden bestritten.

Die deutsche Übersetzung des französischen Originals ist in nicht wenigen Punkten fehlerhaft. Manchmal sind diese Fehler direkt grotesk, wenn z. B. vom „Altar der Beichtkapelle“ in St. Peter die Rede ist, wo es französisch zweifellos „l'autel de la confession“ heißt (302, 312). Der Assumptionistenpater Braun wird zu einem „Mitglied der amerikanischen Auferstehungssekte“ (78). Das französische generelle Wort für Geistliche „Abbé“ wird konstant falsch mit „Abt“ übersetzt (78, 91, 177, 187, 218 usw.). Hinter dem unverständlichen Wort „Integrationsgedanke“ dürfte wohl das französische „intégrisme“ stecken (11). Der Satz vor dem Absatz auf S. 250 ist völlig unverständlich, offensichtlich entstellt. Bei einer eventuellen Neuausgabe des wertvollen Werkes müßte die deutsche Übersetzung gründlich revidiert werden. W. de Vries SJ

Psychologie und Pädagogik

JUNG, C. G.: *Die Dynamik des Unbewußten*. Zürich, Stuttgart: Rascher 1967. XI, 671 S. (Gesammelte Werke. 8.) Lw. 53,-.

Dieser Band der Gesamtausgabe vereinigt Arbeiten aus mehreren Jahrzehnten, in denen es darum geht, die Wirksamkeit des Unbewußten aufzuweisen und deren besondere Art aufzuhellen wie auch die eigene Auffassung gegenüber der Freudschen klarzustellen. Gegenüber dem damals herrschenden Zeitgeist, der materialistisch nur die physische Wirklichkeit kannte und alles andere als Ergebnis ihres Wirkens zu erklären versuchte, wird das Psychische als eine eigene, vom Stofflichen unableitbare Wirklichkeit aufgewiesen, die eine eigene Art des Wirkens hat, die mit der des Stofflichen, die einfach Kausalität genannt wird, nicht zur Deckung zu bringen ist. Deswegen interessieren den Verf. auch die seltsamen Vorkommnisse wie Telepathie, für deren Verständnis er ein Prinzip der „Synchronizität“ aufstellt. Im Psychischen walte im Unterschied zum Physikalischen ein Sinn, eine Ausrichtung auf etwas, zu deren Erkenntnis die tiefenpsychologischen Verfahren führen sollen, ein Sinn, dessen Vernachlässigung zu schweren psychischen Erkrankungen führen kann. Das zeigen besonders Arbeiten wie „Die Lebenswende“ oder „Seele und Tod“. Gegenüber dem Verständnis Freuds vom Unbewußten bedeutet Jung die Einführung des Biographischen, das den gesamten Menschen und sein einmaliges Schicksal berücksichtigt; und wie von selbst wurde er dadurch auch zur Geschichte geführt. Allerdings hat das Psychische noch nicht Geschichte im vollen Sinn wie das Geistige, was sich in der Beharrung der großen Symbole durch die Zeiten hindurch zeigt.

Der Absicht, die Eigenständigkeit des Psychischen herauszustellen, steht allerdings eine ungenügende Erkenntnistheorie oft im Wege. J. steht noch stark unter dem Einfluß des Kantianismus mit seiner Überzeugung von der Unmöglichkeit der Metaphysik wie auch des von ihm doch bekämpften rein naturwissenschaftlichen Denkens. Auch fehlt eine klare

Unterscheidung zwischen Geist und Psyche (vgl. dazu: A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*. München 1950, K. 1 u. 2). Gerade den Geist kennen wir besser als die Psyche, und diese wiederum besser als den Stoff in seinem Ansichsein. Zur Erforschung des Psychischen bedeutet die Arbeit Jungs einen bahnbrechenden Beitrag, wenn er auch, wie dies in solchen Fällen oft geschieht und leicht verständlich ist, nicht zur endgültigen Klarheit gelangte.

A. Brunner SJ

DIENELT, Karl: *Von Freud zu Frankl*. Die Entwicklung der Tiefenpsychologie und deren Anwendung in der Pädagogik. Wien, München: Österreichischer Bundesverlag 1967. 143 S. Kart. 12,-.

Der Verf. hat sich jahrelang mit dieser Materie beschäftigt und legt hier einen Teil seiner Arbeit vor. Er gibt überblickshaft in 10 Seiten die klassischen Systeme der Tiefenpsychologie wieder: Freud, Adler und C. G. Jung. Anhand von M. Planz informiert er über weitere Entwicklungen dieser Systeme. Wir erfahren etwas über L. Binswanger, V. E. Frankl und V. E. von Gebattel. Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit der tiefenpsychologischen Erziehung. Da hören wir von der Pädalyse O. Pfisters und begegnen den Namen M. Klein, A. Freud, Aichhorn, Zulliger, Meng, Berna, Müller-Eckhard, aber leider nicht denen von René Spitz und E. H. Erikson. Hier wünschte man sich auch etwas von A. Dührssens „Psychotherapie bei Kindern und Jugendlichen“ und mehr von der Arbeit H. E. Richters zu lesen. Recht übersichtlich erfährt der Leser von der individualpsychologischen Erziehung und den kinderpsychologischen Arbeiten aus der Schule von C. G. Jung, wobei E. Neumanns wichtigstes Werk leider unbesprochen bleibt. Hingewiesen soll sein auf einen möglichen Irrtum bezüglich der Übereinstimmung von „Lebensstil“ und „Übertragung“ (93). Im weiteren bespricht der Verf. dann auch noch andere Anwendungsgebiete tiefenpsychologischen Vor-

gehens: Erziehungsberatung, Heilpädagogik, Sozialpädagogik, etwas über Testverfahren, Gruppenpädagogik und auch „Amerika und die tiefenpsychologische Erziehung“. In einem eigenen dritten Teil (113–122) kommen Erweiterungen über die therapeutischen Erfahrungen hinaus zur Sprache, die in einem anthropologischen Ansatz konvergieren und mit den Namen von Gebattel und Frankl verbunden sind. In dem reichen Angebot an Literatur wünscht man sich unbedingt noch A. Freud, Einführung in die Technik der Kinderanalyse, C. G. Jung, Gesammelte Werke (ab 1958) und Schultz-Hencke, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Ein heutiger Erzieher sollte mindestens den ausgebreiteten Stoff dieses Buches beherrschen und beherrsigen.

F. Schlederer SJ

BÖNNER, Karl: *Deutschlands Jugend und das Erbe ihrer Väter*. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag 1967. 228 S. Lw. 16,80.

Die Bewältigung der jüngsten deutschen Vergangenheit ist ein aktuelles Thema, mehr noch: eine bleibende Aufgabe. Darin stellt sich als Teilproblem die Frage: Wie steht die heutige Jugend zu Nationalsozialismus, Hitler und Judenverfolgung? Bönner unternimmt es, diese Frage zu beantworten.

Nach einer nur angedeuteten historisch-soziologischen Einführung in den Faschismus und Antisemitismus und nach dem Aufweis faschistischer Tendenzen in der Gegenwart kommt B. endlich zum Thema „Deutschlands Jugend“. Auf rund hundert Seiten wird als Information aus dritter Hand geboten: eine flüchtige Geschichte der Jugendbewegung (Harry Pross und Walter Z. Laqueur taten dies fundierter) und ein Bericht über die Einstellung der heutigen Jugend zur Politik (Viggo Graf Blücher, Walter Jaide, Anitra Karsten taten dies sachlicher). Im abschließenden Kapitel „Sozialwissenschaftliche Theorie“ wird mit viel Wissenschaft und Theorie aufgewartet, und man wäre beeindruckt, hätte Bönner seinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht zuvor verspielt; denn bei der Wiedergabe von Zitaten verfährt er äußerst frei und großzügig (96, 100, 101, 113 usw.).

Das Resultat des Buches überrascht: die deutsche Jugend „ist reif für einen neuen Faschismus“ (222) –, und zwar nicht zuletzt auf Grund der Konzeption der CDU/CSU von der „formierten Gesellschaft“. Das Buch beweist diese Behauptung nicht. So stellt sich das Thema erneut; man kann nur hoffen, daß der Autor dann nicht noch einmal wissenschaftliche Akribie mit einem politischen Apriori verwechselt.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

JÖRG SPLETT arbeitet als wissenschaftlicher Assistent am Institut für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Universität München.

JOHANNES BINKOWSKI lebt als Zeitungsverleger und Chefredakteur in Stuttgart.

OSKAR KÖHLER ist Honorarprofessor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg und Direktor im Verlag Herder.

Hanns Lilje
Reformation heute

Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung der Reformation muß mit einer historischen Klärung beginnen. Nämlich mit der ganz generellen Frage, welchen Wert eine derartige Reminiszenz, vor allem der Versuch eines „Jubiläumsgedenkens“, haben kann. Der Vorgang des Thesenanschlages liegt 450 Jahre zurück; die Frage ist erlaubt, ob das menschliche Bewußtsein über einen solchen Zeitraum realiter zurückgreifen kann. Nicht nur vom individual-psychologischen Gesichtspunkt her ist das zweifelhaft; das geschichtliche Bewußtsein des einzelnen umspannt in Wahrheit wohl kaum mehr als ein halbes Menschenalter. Aber auch das Gedächtnis der Generationen ist begrenzt. Man mache sich klar, daß die junge Generation, die heute unter uns heranwächst, schon zu einem Ereignis wie dem letzten Weltkrieg kein wirkliches Verhältnis mehr haben kann.

Der historische Ort der Reformation

Wenn es demnach als ein leeres Unterfangen erscheinen will, solche geschichtlichen Daten aktuell werden zu lassen, so gibt es doch einige wesentliche Ausnahmen. Alle Epochen der Geschichte, die einen formativen Charakter gehabt haben, die nicht nur eine Biegung des Weges, sozusagen eine geistesgeschichtliche Kurve darstellen, sondern Kräfte entfaltet haben, die in den nachfolgenden Generationen gestaltend wirksam geworden sind, bilden eine Ausnahme. Die Reformation gehört ohne allen Zweifel dazu; denn durch die von ihr vollzogenen geistigen Entscheidungen hat sie gestaltend in den geschichtlichen Weg Europas und später auch der Welt eingegriffen. Daß diese Entwicklung nicht ohne Tragik verlief, ist bekannt. Der Weg der Reformation führte dazu, daß sich ein großer Teil der christlich-abendländischen Welt von der päpstlichen Autorität losriß, und daß die im 16. Jahrhundert getroffenen Entscheidungen bis in die blutigen Auseinandersetzungen des 30jährigen Krieges sich fortsetzten und auch später zu schweren geschichtlichen Spannungen führten. Seither hat die Frage nach der Einheit der Christenheit eine ständig aktuelle Bedeutung behalten.

Aber im gewissen Sinn hat dieser geschichtliche Zeitraum, über den wir jetzt zurückblicken, die Schärfe des Gegensatzes auch relativiert. Wir können heute so unbefangen wie nie zuvor gemeinsam fragen, was die bleibende Bedeutung der Reformation sein könnte. Ist sie ein Ereignis des Segens und der Stärke oder ein Ereignis des Unheils? In einer interessanten Bemerkung hat Wingren darauf aufmerksam gemacht, daß vermutlich die dogmatischen Entscheidungen der Reformation, also alles, was sie über

das Evangelium und die Rechtfertigung des Sünders ausgesagt hat, von den modernen Katholiken angenommen werden und als zu Recht bestehende Auslegung der Schrift und als göttliche Wahrheit bewertet werden könnte, daß aber das Beschwerliche, die Sünde Luthers in der Zerschlagung der Einheit bestünde. Und daß umgekehrt der reformatorische Christ, der die grundsätzliche Neubestimmung des Zweiten Vatikanums weitgehend akzeptieren kann, dennoch die Frage nach der Autorität der Kirche und vor allem nach dem Wesen des kirchlichen Lehramtes nicht aus dem Auge lassen kann. In dieser doppelten Hinsicht scheint ein wichtiger und wesentlicher Hiatus fortzubestehen.

Es empfiehlt sich, zur Klärung zunächst doch an den geschichtlichen Ausgangspunkt zurückzukehren. Denn hier ist, wie es scheint, neue Unsicherheit aufgetaucht; was am 31. Oktober 1517 geschah, scheint wieder in das geschichtliche Dunkel zurückgefallen zu sein. Wir denken nicht nur an die neueren Thesen darüber, daß es sich nicht um den 31. Oktober, sondern um den 1. November gehandelt haben müsse, und daß ein förmlicher Thesenanschlag überhaupt nicht stattgefunden habe¹, sondern wir denken an die Frage nach der Tragweite dieser Thesendiskussion überhaupt. Es ist empfehlenswert, die historischen Einzelheiten in diesem Fall zurücktreten zu lassen, nicht weil sie unwichtig wären (mir erscheinen die Ergebnisse der Forschungen Heinrich Böhmers, der in ungewöhnlicher Sorgfalt die Vorgänge durchdacht hat, noch immer gültig zu sein), sondern weil es um eine darüber hinausgreifende wesentliche Frage gehen muß. Wer etwa das 450jährige Gedenken an den Thesenanschlag auf die interessante, aber doch empfehlenswerte Weise begehen wollte, daß er noch einmal die 95 Thesen sorgfältig studiert, wird entdecken, daß es sich hier um ein theologisches Thema von größter Tragweite handelt.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man die berühmt gewordenen Thesen vom 31. Oktober 1517 im Kontext dieser anderen grundlegenden Äußerungen Luthers aus dieser Zeit liest: Die Thesen vom 4. September 1517, die Resolutiones von 1518, die Heidelberger Disputation, ja schließlich auch die grundlegendste und umfassendste Exposition der Lutherschen Gedanken in *De servo arbitrio*². Zwar besagt uns Heutigen die Diskussion um den Ablass faktisch nichts mehr; jedenfalls im protestantischen Bewußtsein ist diese Fragestellung im Verlauf der vier Jahrhunderte völlig fremd geworden. Aber was es um die Freiheit der göttlichen Gnade ist, um die Bedingungslosigkeit der göttlichen Barmherzigkeit und die damit verbundene Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, das ist ein Thema von bleibender Bedeutung und berührt eine Wahrheit, die nicht veraltet.

¹ Erwin Iserloh, *Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?* (Wiesbaden 1962).

² Damit folge ich der Anregung von P. Yves Congar (*Gespräch über Reform und Reformation, Reform der Kirche und Reformation Luthers 1517–1967*), daß die von Iserloh erörterte Frage, ob Luther überhaupt die Thesen angeschlagen habe oder nicht, eine hypothetische Darlegung sei, die jedenfalls daran nichts ändert, daß die Initiative, die Luther am 31. Oktober 1517 ergriffen hat, den Anfang seiner reformatorischen Erhebung markiert.

Luthers reformatorischer Aufbruch

Um aber das Gewicht der historischen Vorgänge richtig einzuschätzen, ist es erforderlich, noch drei Bemerkungen zu der Gesamtbewertung von Luthers Persönlichkeit und seinem reformatorischen Auftreten hinzuzufügen.

Darüber sollte kein Zweifel sein, daß Martin Luther zu den genialen Gestalten unserer Geschichte gehört. Es ist keine Übertreibung, wenn man von der Einzigartigkeit Martin Luthers spricht. Der Grund dafür liegt in einem unübersehbaren Zusammentreffen einer Genialität mit einem ungewöhnlich fruchtbaren geschichtlichen Augenblick. Genius und Kairos begegnen sich in dem Beginn des Lebenswerkes Martin Luthers. Unter den vielen Aspekten, mit denen man das verdeutlichen könnte, steht vielleicht die Beobachtung vorne an, daß es im deutschen Sprachbereich keinen Menschen gibt, der deutsch spricht, schreibt oder liest, der nicht mittelbar oder unmittelbar von Luthers geistigem Erbe herkäme. Diese Tatsache greift über alle konfessionellen Grenzen weit hinaus. Die Kraft seiner Sprache, die unmittelbar dem lebendigen Leben abgelauscht ist, der Wortschatz, der aus der Tiefe und Breite des Volkslebens kam, aus der Atmosphäre des Marktes, der Bergstädte, der Bauern, ist das ausdrücklichsste Indiz dieser Besonderheit. Zwar war er Theologe, Prediger, Reformator, also für den Augenschein in einem ganz bestimmten Erlebnis- und Erfahrungsbereich eingebunden; aber die unmittelbare Kraft seiner Sprache kommt in seiner Predigtätigkeit am eindrucklichsten zum Vorschein. Er braucht den lebendigen Austausch, das menschliche Gegenüber, um die Kraft seiner Sprache ganz zu entfalten; bei solchem Gespräch spürt man, daß der mächtige Strom seiner Gedanken nie abreißt. Die Fülle und Kraft seiner geistigen Produktivität ist gerade auch in den größten Kampfzeiten schier unglaublich; und durch dieses in breiter Fülle strömende Werk wird die Sprache, dieses geistige und zugleich plastische Instrument, zum besten und wertvollsten Medium der Glaubensübermittlung. Die Zeit, in die hinein er sprach, schien aber gerade auf diese geistige Explosion zu warten. Daß jene Vorgänge, die am Anfang seiner reformatorischen Wirksamkeit stehen, mit dem Augenblick, wo sie zum Durchbruch kamen, in einer beispiellosen Schnelligkeit die breitesten Schichten des Volkes, die Gelehrten und die Einfachen erfaßten, ist ein weiteres Indiz dieses ungewöhnlich glückhaften Zusammentreffens von Genialität und Gunst des geistigen Augenblicks.

Der wichtigste Grund für die erstaunliche Durchschlagskraft Luthers, die von dem ersten, öffentlich wirksam werdenden Auftreten an da ist, liegt aber in einem nicht unwichtigen eindeutigen Tatbestand: er hat keine Zeile geschrieben und keinen Satz gesagt, der ihn nicht als engagierten Denker manifestierte. Er spricht aus Überzeugung. Er ist mit seiner ganzen Person identisch mit dem, was er zu sagen hat; was in der Sprache seiner Zeit das Ringen um das Heil, um die Gnade Gottes darstellt, das ist nicht nur formeller Ausdruck seiner Frömmigkeit, sondern das ist seine ganze Existenz. Er ist Glaubender und Bekennender in allem, was er sagt, und vielleicht wird,

so seltsam es klingt, das nirgendwo deutlicher erkennbar als da, wo er polemisiert. Denn er wendet sich gegen etwas, was er als Verfälschung der christlichen Frömmigkeit beurteilen muß.

Eine derartige Erfahrung ist von der persönlichsten Art. Er gehört mit anderen Großen der geistigen Geschichte zu denen, die ihren geistigen Weg mit einem erkennbaren und fixierbaren Grunderlebnis beginnen. Was Pascal veranlaßt hat, seinen berühmten Zettel, das *Mémorial*, niederzuschreiben, hat er selbst mit genauer Datumsangabe versehen. In einer unvergeßlichen nächtlichen Erfahrung ist ihm der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen“ deutlich geworden. Die Szene, die im Leben Augustins die große Wende herbeigeführt hat, ist bekannt, jener Augenblick im Garten zu Mailand, da er, von einer Kinderstimme angerührt („tolle, lege“), den Römerbrief bei dem 13. Kapitel aufschlägt und von diesem Gotteswort unmittelbar getroffen wird. Luther schlägt dasselbe große neutestamentliche Dokument im 1. Kapitel bei dem dunklen Satz von Gottes Gerechtigkeit auf. Unter dieser Formel verbarg sich die Gottesfrage der Zeit, vor allem die Gottesfrage Luthers. Die Existenz Gottes war ihm verhüllt, nicht weniger als sie manchem großen Skeptiker unserer Generation verhüllt erscheint. Was heute die Abwesenheit Gottes genannt wird, das war für das zeitgenössische Denken zu Luthers Zeit das Bild vom Zorn Gottes. Und was heute die Frage ist, ob es Gott gibt, das war damals die Sorge, wie man dem Zorn Gottes gegenüber bestehen könne. Die naheliegende menschliche Antwort, daß man sich die Gunst Gottes verdienen müsse, enthüllt sich für Martin Luther als eine völlige perspektivische Verzeichnung des Bildes. Mit einer jähen, überwältigenden Freude wird er dessen inne, daß Gott nicht erwartet, der Mensch solle sich sein Wohlgefallen verdienen, sondern daß die göttliche Barmherzigkeit auf den Menschen warte, daß Gott ja sage zum Menschen, und daß der entscheidende Akt des Glaubens darin bestehe, Gott dieses Ja zum Menschen zu glauben. Daher geht Martin Luther die Bedeutung der Wendung von der Gerechtigkeit Gottes, um deren Verständnis er unter schwersten Kämpfen gerungen hat, in einer völligen Verwandlung der Sicht auf. Gerechtigkeit ist nicht, was Gott fordert, sondern was er schenkt. Jesus Christus ist der Mittler, der dem Menschen deutlich macht, daß Gott auf ihn wartet, um ein volles Ja zum Menschen zu sagen.

Wenn es dem evangelischen Christen nicht unnötig erscheint, noch einmal auf diesen grundlegenden Aspekt im Wirken Luthers hinzuweisen, dann geschieht es aus mehreren Gründen: Erstens darf nicht verdunkelt werden, daß es sich um einen wesentlichen Einschnitt in der geschichtlichen Entwicklung gehandelt hat, der eben auch der Erklärung von der Person Luthers her bedarf. Jeder an den Fragen Interessierte innerhalb des deutschen Sprachkreises weiß, was in den letzten Jahren in dieser Auseinandersetzung, auch von katholischen Autoren, publiziert ist, um das Bild der Persönlichkeit Luthers zurechtzurücken und das zu überwinden, was Yves Congar in dem erwähnten Referat so ausdrückt: „Bei uns ist man trotz ausgezeichneter Bücher noch zu sehr an Denifle gebunden.“

In der Tat wird eine fruchtbare Diskussion nicht geführt werden können, solange nicht die religiöse Intention und die kirchliche Größe Luthers anerkannt sind und das, was innerhalb seiner Theologie bleibende Gültigkeit hat.

Zweitens: Nur auf diesem Wege wird es auch möglich sein, die bleibenden und wesentlichen Elemente von Luthers Theologie sachgerecht zu schildern, und nur so kann mit Gewinn die Frage erhoben werden, was von der Reformation heute beiden Kirchen als Frage und Anspruch auferlegt ist.

Und schließlich drittens: Gerade der Versuch, über die historische Fixierung dieser großen Fragen im 16. Jahrhundert hinauszukommen und uns mit einiger Aussicht auf positive Beantwortung die Frage aufzunötigen, wo beide Kirchen heute stehen, kann nur auf diesem Wege einer sorgfältigen Würdigung geschehen.

Trotzdem ist nicht zu leugnen, daß es sich hier nach wie vor um einen schwierigen Fragenkreis handelt, schwierig deswegen, weil er so vielschichtig ist. Vermutlich ist nicht einmal rasche Einigung darüber zu erzielen, was eigentlich der wesentlich reformatorische Vorgang gewesen ist. Es ist die Überzeugung der lutherischen Forschung der letzten Jahrzehnte, daß der Ansatzpunkt der reformatorischen Bewegung in jenem schon erwähnten Turmerlebnis Luthers liegt. Man wird nicht gut daran tun, dies lediglich als ein Phänomen der „Innerlichkeit“ zu beschreiben. Die schon angeführten Parallelen aus der Kirchengeschichte, die Erinnerung an Augustin und Pascal zeigen, daß solche augenscheinlich subjektiven Erlebnisse äußerst folgenreich für den inneren Gang der Kirchengeschichte sein könnten. Es gibt ja keine Biographie eines großen, frühmittelalterlichen Heiligen, die nicht mit einer vergleichbaren Vocatio begänne. Was aber Benedikt von Nursia recht ist, das muß Martin Luther, dem Augustinermönch, billig sein.

Die reformatorische Entscheidung

Es kann nur angedeutet werden, daß hier auch die Ansätze für Luthers Anthropologie liegen. Aus jenem grundlegenden Turmerlebnis, aus jener entscheidenden Glaubenserfahrung hinsichtlich der „Gerechtigkeit Gottes“, ergibt sich ja ein unmittelbarer Stand des Menschen vor Gott. Die Unvertauschbarkeit seiner Existenz, die Unmittelbarkeit der ihm auferlegten Verantwortung, die Notwendigkeit eigener Glaubensentscheidung und eigener ethischer Entscheidung und vieles andere ergeben sich aus diesem Grundsatz. Vermutlich ist dies nicht eigentlich kontrovers. In der veränderten Welt von heute könnte es sein, daß bei allen wesentlichen Unterscheidungen zwischen der katholischen und der lutherischen Anthropologie doch eine wesenhafte Einheit in den Grundfragen menschlicher Existenz entdeckt werden könnte. Daß an dieser Stelle beide christliche Kirchen den gleichen verwirrenden und beschwerlichen Fragestellungen der modernen Anthropologie gegenüberstehen, ist unleugbar. Es wäre sorgfältiger

Überlegung wert, was im Angesicht dieser Herausforderung die fortbestehenden Unterschiede in der theologischen Anthropologie beider Kirchen bedeuten, und was auf der andern Seite in der Auseinandersetzung mit der Moderne der grundlegende einheitliche Ansatz christlicher Anthropologie bedeutet.

Ein entscheidender Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen scheint mir darin zu liegen, daß der lutherische Christ deutlich machen muß, warum er den unmittelbaren Zugang zum Evangelium, die direkte Kenntnis, den direkten Gehorsam, die direkte Anwendung des Evangeliums sucht, während der katholische Christ die Frage beantworten müßte, ob in dieser Hinsicht das kirchliche Lehramt Grenze, Schranke oder Hilfe bedeutet. Dies ist eine wesentliche und nicht leicht zu beantwortende Frage. Das eherne „Haec dixit Dominus“, das für den theologischen Stil Luthers so charakteristisch ist, die Nötigung für den einzelnen Christen, sich unmittelbar dem Wort Gottes zu stellen, ist der wesentliche Grund dafür, daß sich im Protestantismus eine so lebhaft und in viele Richtungen vorstoßende theologische Diskussion über der Frage erhoben hat, was denn nun eigentlich Wort Gottes sei.

Die Überzeugung Luthers, daß es auf die *viva vox Evangelii* ankomme, d. h. auf das gepredigte und verkündigte Gotteswort, und daß nur im Akt der Verkündigung dieses Wort real werden kann, hat zweifellos wesentlich beigetragen zu jenem theologischen Aktualismus, der heute in vielen Bereichen protestantischer Theologie bestimmend geworden ist. Was Wort Gottes ist, kann der Christ nur in actu erfahren, im Akt des Lesens, des Hörens, des Gehorchens. Es gibt für ihn in dieser Hinsicht nicht die Möglichkeit irgendeiner Sicherung von außen her. Er muß also an den Katholiken die Frage richten, welche Bedeutung es hat, daß er sich auf die Lehrautorität der Kirche verlassen will, und wie sich diese Haltung zu der Haltung des Glaubens und des Glaubensgehorsams verhält, also zu jener Radikalität des Glaubens, der keine äußere Stütze gelten lassen kann und nur von dem Gehorsam gegen das Wort Gottes geweckt und geübt werden kann. Auf der anderen Seite wird ebenso deutlich an den protestantischen Bibelleser die Frage gerichtet, wo die Grenze zu willkürlicher, subjektiver, in einem falschen Aktualismus befangenen Bibelauslegung liegt. In dieser Hinsicht ist die Fragestellung der Reformation von einer nicht zu unterschätzenden Aktualität.

Das ist der Sinn der ganzen späteren Diskussion um die Rechtfertigung des Gottlosen. Es ist bis auf diesen Augenblick bemerkenswert, daß die Formel so lautet: Rechtfertigung des Gottlosen, das heißt aber, des Menschen, der es niemals dahin bringen wird, von sich aus Gott wohlgefällig zu sein. Je klarer und zarter sein ethisches Urteil ist, um so deutlicher wird er um sein Ungenügen wissen. Daß aber gerade diese Anerkennung das Entscheidende ist, daß der Mensch, der in diesem Sinn vor Gott Bettler ist, immer Bettler, in der Lage ist zu begreifen, daß Gott den Bettler beschenken will, das ist der Wendepunkt in Luthers Theologie. Und das Ja zum Menschen tut das Tor auf zum Ja, für das Ja zur Welt mit allen ihren Bezügen und Aufgaben. Das Exemplarische an Luthers Erfahrung ist eben dies: daß er als ein Kämpfer des Glaubens und

des Geistes, aber auch als ein Leidender durch alle Feuer der Hölle hindurchging und den Glaubenskampf der folgenden Jahrhunderte vorwegnahm und stellvertretend bestand.

Der geistige Ort der Reformation heute

Es ist also wesentlich, genau den geistigen Ort zu bestimmen, von dem aus die Frage nach der Bedeutung der Reformation für die beiden Kirchen sinnvoll sein kann. Die Antwort kann nicht in den äußeren geschichtlichen Vorgängen gefunden werden. Sie haben zwar ihre Bedeutung in einer doppelten Hinsicht. Nämlich einmal in der inneren und äußeren Situation der Kirche im Anfang des 16. Jahrhunderts, und nicht weniger auch in den geschichtlichen und kulturellen Auswirkungen der Reformation, die nicht unbedeutend sind. Aber weder der Nachweis, daß die Mißstände in der katholischen Kirche die Reformation herausgefordert hätten, noch auch der Hinweis auf die späteren geschichtlichen Leistungen der Reformation könnten die Frage angemessen beantworten. Auch wenn man allgemein zugesteht, daß die Situation der katholischen Kirche, wie sie etwa nach dem Zweiten Vatikanum vor uns steht, niemals einen eruptiven Vorgang wie die Reformation ausgelöst hätte, und auch wenn man auf der anderen Seite nicht leugnet, daß eine Reihe wesentlicher geschichtlicher Bewegungen, zum Beispiel die Freiheit im staatlichen und öffentlichen Raum, aus der Reformation abgeleitet werden können, hat man noch keine ausreichende Antwort auf diese Frage. Was es uns besonders erschwert, ist die geschichtliche Entfernung von jenem Ausgangspunkt. Nach 450 Jahren sind wir in eine Periode tiefgreifenden Übergangs eingetreten. Die strukturellen Wandlungen der Gesellschaft und unseres wissenschaftlichen Weltbildes verlangen mehr als nur historische Vergewisserung um den bisherigen Weg der Reformation. Nicht die historischen Fragen, sondern die Sachprobleme müssen Orientierungspunkt für die Beantwortung dieser Frage sein.

Das aber sind, schematisch dargestellt, vor allem *drei Problemkreise*:

Das erste und wichtigste Problem ist die Frage nach der *Bedeutung des Wortes Gottes*. Das sola scriptura ist in den vergangenen Jahrhunderten auf Seiten des Protestantismus vielfach durchkonjugiert worden und hat alle Spielarten vom strengen verbalen Fundamentalismus bis zu sehr kühnen und gewagten Interpretationen des Bibelwortes umspannt. Die gegenwärtige Situation ist durch eine grundlegende Revision unseres Verständnisses vom Wesen der Bibel als Wort Gottes bestimmt. Die Grundzüge der neueren exegetischen und hermeneutischen Besinnung brauchen hier nicht entfaltet zu werden. Sicherlich gibt es keine theologische Bewegung von Rang, die sich den hier gestellten Fragen einfach verschließen könnte. Und auch innerhalb der lutherischen Kirche kann Bekenntnistreue nicht in der kritiklosen Annahme des Bibeltextes bestehen. Aber wenngleich der kritische Vorstoß akzeptiert werden muß und man nicht gut an der modernen Theologie vorbei die Frage nach dem Wesen des Wortes Gottes beantworten kann, so ist doch am Tage, daß diese kritische Neubewertung

des Bibelwortes keineswegs schon zu einem klaren und befriedigenden Abschluß geführt hat. Selbst derjenige Theologe, der bereit ist, den weitaus größeren Teil dieser kritischen Erwägungen zu akzeptieren, wird die weitere Frage stellen müssen, was denn nun, wenn alle exegetischen und hermeneutischen Befunde vorgelegt sind, das Wort Gottes in dem Bibeltext ist. Die beiden Extreme scheiden auf jeden Fall aus – ein unkritischer Verbalismus und auf der anderen Seite die völlige Applanierung des Bibeltextes in die Literaturgeschichte. Wer das Neue Testament ausschließlich als Literardokument bewertet und dann auch folgerichtig die Gestalt Jesu von Nazareth lediglich als ein historisch-menschliches Phänomen bewerten kann, ist im Begriff, das Thema der Theologie auszulöschen. Das Mehr, das, was über den literarischen und historischen Befund hinausreicht, ist das Entscheidende. Verschwindet es unserem Blick völlig, dann hat die christliche Theologie aufgehört. Obwohl beide Kirchen an diese Problemkreise in einer sehr verschiedenen Haltung herantreten, und obwohl der Protestant oft den Verdacht hegen wird, daß dem Katholiken in diesen Fragen die Entschlossenheit zur letzten Radikalität fehle, weil er sich ja durch das Vorhandensein einer Lehrautorität geschützt weiß, müssen doch beide dieser entscheidenden Frage standhalten. Die Christenheit hat ein Recht, die Frage beantwortet zu bekommen, was denn nun noch das Offenbarungswort bedeutet: ob wir im Glauben daran festhalten, daß Gott eine eigene Stimme hat, oder ob das, was wir Offenbarung genannt haben, lediglich Reflex menschlicher Erwägungen und Empfindungen ist.

Der zweite große Fragenkreis betrifft die *Christologie*. Innerhalb der gegenwärtigen theologischen Diskussion scheint es sich hier um ein spezifisch protestantisches Thema zu handeln. Man kann den Eindruck haben, daß innerhalb des Katholizismus für eine radikale Infragestellung Jesu Christi gar kein Raum und keine Möglichkeit ist. Mittelbar aber wird der Katholizismus mit betroffen von der Tatsache, daß innerhalb der evangelischen Theologie, wie es scheint, auch an diesem Punkte eine radikale Umbesinnung im Vollzug ist. Es ist bekannt, mit welchem einseitigen Nachdruck bei manchen protestantischen Theologen die Menschlichkeit Jesu, und zwar die Nur-Menschlichkeit betont wird. Der Exeget reicht die Fragestellung an den Systematiker weiter, und das Resultat aus einer rein literarischen Bewertung des Neuen Testaments ist auf dem Boden der Dogmatik dann die ausschließliche Menschlichkeit Jesu. Die Inkarnation wird, wie es scheint, radikal zu Ende gedacht, und es entsteht ein völlig anderes Bild des Jesus von Nazareth, als es das altkirchliche Bild von dem transzendenten Christus bot. Daß hier der Ort ist, an dem die Frage nach der Auferstehung Jesu Christi ihre eigentliche Vehemenz bekommt, versteht sich dann fast von selbst. Der Streit darum, ob es sich bei der Auferstehung Jesu Christi in irgendeiner Weise um etwas Faktisches handle, oder ob eine Uminterpretation dieser grundlegenden biblischen Aussage nötig ist, hat vielleicht seinen Höhepunkt schon überschritten; aber er umfaßt noch den ganzen Raum des Gesprächs innerhalb des Protestantismus und bildet den eigentlichen Kern aller Auseinandersetzungen. Ein Gespräch zwischen den Konfessionen wäre nicht möglich, wenn an dieser Stelle ein so tiefer Hiatus aufklaffte, daß der Prote-

stant von einem ganz anderen Christus spräche, als es der Katholik in seinen Glaubensäußerungen tut. Obwohl dies im engeren Sinn nicht eine Frage der Kontroverstheologie ist, betrifft sie doch mittelbar und unmittelbar das Verhältnis der beiden Konfessionen zueinander.

Drittens: Das wird deutlich in der Frage nach der *Ekklesiologie*. Es ist den Protestanten bewußt, daß sie an dieser Stelle am meisten bereit sein müssen, ihre dogmatischen Erwägungen neu zu durchdenken. Denn seit dem Zweiten Vatikanum, seit der Aussage, daß die Kirche „*Ecclesia sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo*“ *prosequenda*³ sei, hält der alte Gegensatz von der *ecclesia gloriae* und der *ecclesia crucis* nicht mehr vor. Die Trennungslinie verläuft nicht mehr da, wo sie noch 1517 gesehen werden mußte. An dieser Stelle sollte das fruchtbarste Gespräch möglich sein, zumal durch den ökumenischen Elan, den das Zweite Vatikanum ausgelöst hat, diese Frage über alle bloß theoretischen Erwägungen hinaus unmittelbare Bedeutung in der Praxis kirchlicher Begegnungen gewonnen hat. Wir können nur andeuten, daß in diesem Zusammenhang die Frage nach der Autorität, besonders der Lehrautorität in der Kirche, ein völlig neues Gewicht gewonnen hat, daß auch die Protestanten diese Frage, vor allem im Angesicht der Bibeldiskussion, mit neuem Ernst durchdenken müssen, und daß an dieser Stelle eine gegenseitige Befruchtung am ehesten denkbar wäre.

Der Raum verbietet, über diese kurzen und natürlich ungenügenden Andeutungen hinweg die Fragen selbst in extenso zu erörtern; aber es soll wenigstens auf sie hingewiesen sein.

Ökumenische Perspektiven

Die Frage nach der Einheit der Kirche gewinnt im Blick auf den Fortgang der Reformation noch ein weiteres schmerzliches Gewicht. Einer der beschwerlichen Aspekte dieser Entwicklung besteht darin, daß sie zu der Bildung immer neuer Kirchenkörper geführt hat. Die Geschichte des Protestantismus ist offensichtlich nicht nur die Geschichte der reichen Entfaltung der Freiheiten dieser Welt, sondern auch die Geschichte einer immer zunehmenden, ja verwirrenden Vielfalt von Kirchen; die Spaltung scheint der schwere Preis zu sein, den der reformatorische Ansatz gekostet hat. Es genügt nicht, diesem Problem mit historischen Erwägungen zu begegnen, also zu fragen, wer etwa die Schuld an den zunehmenden Zertrennungen trage; es genügt auch nicht, auf die immer wachsenden Bemühungen der Weltchristenheit aufmerksam zu machen, sich zu begegnen und näherzurücken; sondern man wird drei wichtige Tatsachen ins Bewußtsein heben müssen.

³ „Die Kirche ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“ So heißt es in dem Text der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ (*Lumen gentium*) Kap. 1, Nr. 8.

Die Auseinandersetzungen, die zu diesen Spaltungen geführt haben, muß man zuallererst als ein Zeichen echter, freier Lebendigkeit bewerten. Es gehört zum Wesen des reformatorisch verstandenen Kirchentums, daß die Kirche sich den Fragen stellt, die an sie gerichtet werden, ja, daß sie sich selbst immer wieder in Frage zu stellen bereit ist. Zweifellos ist an dieser Wurzel die Kraft geistiger Auseinandersetzung, vor allem in der europäischen Geschichte, erwachsen. Schon die großen Historiker des vorigen Jahrhunderts, allen voran Ranke, haben darauf hingewiesen, daß mit der Reformation die Bedeutung der persönlichen Glaubensentscheidung an die erste Stelle gerückt ist. Hinfort ist es nicht möglich, um einer anderen Autorität willen zu glauben, sondern es gehört zum Wesen der menschlichen Existenz, daß jeder seine eigene Glaubensentscheidung fällen muß, daß jeder gefragt ist, welches das Zentrum seiner Existenz ist und aus welcher Quelle er das Leben zu bestehen gedenkt. Die Vielgestalt, die Schärfe und kritische Präzision des modernen geistigen Lebens ist ohne diese Voraussetzung nicht denkbar. Von daher wäre also die Verschiedenheit der Kirchen und christlichen Glaubensüberzeugungen keineswegs nur als eine schwere Hypothek zu bewerten; die Frage, warum es nicht eine einzige Kirche gibt, kann dann nur auf eine Form von Superkirche gehen. Erst in der Fülle der Auseinandersetzungen wird die Kraft dieser Möglichkeiten erkennbar. Eines der Worte Luthers aus der Auseinandersetzung mit Erasmus heißt: „Wenn es diese Tumulte in der Welt nicht gäbe, würde ich nicht glauben, daß das Wort Gottes in der Welt sei.“⁴ Die Wirkung des immer neu verkündigten Evangeliums besteht darin, daß diese weltgeschichtliche Unruhe wachgehalten wird und zur Entscheidung zwingt.

Nur durch diese Tumulte und Probleme hindurch, nicht um sie herum, kann auch jene brennende Frage der Klärung zugeführt werden, wie das Verhältnis der reformatorischen Kirchen zum Katholizismus gestaltet werden soll. Die wachsende Nähe der großen Kirchen in der Welt ist ja ein Resultat dieser mühevollen Auseinandersetzungen. Allen, die sich diesem geistigen Kampf nicht entzogen haben, ist in zunehmendem Maße das Wesen des Evangeliums klarer geworden, die Bedeutung Christi für den Glauben und für die Welt. Ohne die schmerzhaften Auseinandersetzungen wäre diese wachsende Klarheit nicht denkbar.

Zugleich aber wird damit der Blick der Christenheit nach vorn gerichtet. Die ökumenischen Begegnungen sind dann gesund, wenn sie von jedem Geist der Selbstbehauptung frei sind, nicht zu verschärfter Abgrenzung voneinander führen, sondern wenn sie die der Christenheit heute gestellten Fragen und Aufgaben gemeinsam angehen.

Die grundlegenden Strukturwandlungen in der Welt von heute sind eine unüberhörbare Frage an die ganze Christenheit; sie haben längst über die konfessionellen Begrenzungen hinausgeführt. Die Verschiedenheit der konfessionellen Lehr- und Glaubensansätze wird in sachgemäßer Weise relativiert, wenn alle christlichen Kirchen begreifen, wie sehr sie gemeinsam durch diese Strukturwandlungen der Welt von heute,

⁴ Sermo enim Dei uenit mutaturus et innouaturus orbem, quoties uenit. (WA 18, 626).

durch die fortschreitende Emanzipierung des Menschen und die Säkularisierung der Welt gefragt sind. Die konfessionellen Horizonte des abendländischen Kirchentums, die wir nicht einfach abstreifen können, wie die Schlange sich häutet, verlieren ihre dominierende Bedeutung in dem Maße, in dem die christlichen Kirchen bereit sind, die veränderte Situation der Gesellschaft in der Welt zur Kenntnis zu nehmen und sich diesen Fragen aufzuschließen. Daß in der Welt der farbigen Völker diese Wandlungen inzwischen revolutionären Charakter angenommen haben und geistesgeschichtlicher Explosivstoff ersten Ranges geworden sind, ist dem Kundigen längst bekannt. Diese grundlegenden Veränderungen, wohl die wichtigsten Vorgänge unserer Generation, zwingen die beiden großen Kirchen, in gleicher Weise Stellung zu nehmen. Aus der Verbindung von Freiheit und Verantwortung, die sich aus dem Glaubensgrunde der Reformation unmittelbar ergibt, könnte die Christenheit von heute die Hoffnung schöpfen, diesen Fragen, die bis an ihre Grundfesten gehen, in Glaubenszuversicht zu begegnen.

Karl Rahner SJ

Anmerkungen zur Reformation

Es ist für den Katholiken schwer, etwas zum „Reformationsjubiläum“ zu sagen. Er (wie jeder Christ) wird letztlich schweigend stehen vor der Unbegreiflichkeit und Unauflöslichkeit eines Ereignisses der Heils- und Unheilsgeschichte der Kirche aus unvermeidlicher geschichtlicher Entwicklung, aus Geistigem, Theologischem, Sozialem, aus Schuld auf allen Seiten, die nicht sein sollte, nicht entschuldigt werden darf und die doch immer auch überholt ist von Gottes Erbarmen, aus Notwendigem, das aus Freiheit geschichtlicher Entscheidung geworden ist und bleibt, selbst wo die Situation und die Freiheit ganz anders geworden ist, als sie damals war, als es geschah. Und solche geschichtliche Faktizität ist immer so, daß wir sagen müssen, sie habe nicht kommen sollen und dürfen, sie stehe aber dennoch unter einem heilsgeschichtlichen „Muß“, und, obwohl wir sie als auch frei gewordene Entscheidung zu werten haben, können wir positiv nicht wirklich das andere ausdenken, das auch hätte sein können und sein sollen und nicht gekommen ist: Die bewahrte Einheit der Christenheit mit einem reformatorischen Aufbruch, der kommen mußte und sollte. So können wir tausend Dinge über die Reformation sagen. Aber nur um schließlich zu verstummen vor dem Geheimnis Gottes, der letztlich allein diese Geschichte verantwortet und allein richtet. Aber nur um zu hoffen, daß all das, worin die Schuld der Kirche unlöslich mit eingeschlossen ist, nochmals das Ereignis der größeren Liebe Gottes ist, die sich der Schuld, sogar durch sie hindurch, erbarmt.

Wenn der katholische Christ mit allen anderen zuerst und zuletzt sagen muß, daß er das Eigentliche zur Reformation nicht sagen kann, das die letzte Frage erlöst, so ist er darum doch nicht davon dispensiert, das Vorläufige zu sagen, das ihm obliegt.

Das erste bleibt auch heute noch das *Bekenntnis der Schuld*. Gerade der überzeugte Katholik steht hier in einer schrecklichen Situation. Er hat nicht das Recht, letztlich über die zu urteilen, die damals meinten, unter dem Spruch ihres christlichen Gewissens mit der Kirche des Papsttums brechen und im Papst den Antichristen sehen zu müssen, der das Evangelium von der Gnade Gottes amtlich (nicht nur faktisch) verkürze. Er ist gleichzeitig der Überzeugung, daß dieses eigentliche Grundanliegen der Reformation in seiner Kirche gewahrt ist, ja seine eigentliche bleibende Heimat hat. Er ist überzeugt, daß er daran festhalten muß, daß Gott die bleibende Einheit der Kirche als uns auferlegte Aufgabe von uns gewollt hat und will (gleichgültig, was Gott aus menschlichem Ungehorsam selbst nochmals in vergebender Gnade bewirkt). Wenn aber diese drei Sätze zu Recht bestehen, wie sollte er, der sich nicht einfach von vorn-

herein von früheren Zeiten seiner Kirche distanzieren kann, nicht mit Entsetzen sehen, daß seine Kirche an dieser Spaltung der Christenheit mitschuldig geworden ist? Wie sollte er nicht immer wieder fragen, ohne eine Antwort, die ihn entlastet, zu finden, wie es einen Alexander VI., einen Julius II. und Leo X., die Zeitgenossen Luthers, habe geben können, die sich Vicarii Christi nannten (nach seiner Überzeugung zu Recht!) und solches mitheraufbeschworen haben? Wie sollte er sich nicht sagen, daß so etwas auch heute, freilich unter ganz anderen und neuen Gestalten, in seiner Kirche möglich ist, wenn es damals schon tatsächlich solche Dinge gab? Und wenn er sich um ein historisches „Verstehen“ des damaligen Geschehens bemüht, dann vermehrt das nur seinen Schrecken; denn dieses „Verstehen“ zeigt schließlich nur, wie leicht auch die Kirche dem Geist der Zeit verfällt und schuldig wird, ohne es zu „merken“.

Ein Zweites ist zu sagen: Der Katholik und seine Kirche bekennen sich zu dem „*sola gratia*“ der Reformation. Gott schenkt uns in freier Gnade ohne jedes vorausgehende „Werk“ von unserer Seite sich selbst, seine Gnade und seine Gerechtigkeit. Und wenn er will, daß wir in verantwortlicher Freiheit seine Gnade annehmen, dann muß er durch eben diese Gnade, die unverdient ist, nochmals geben, daß wir sie annehmen. Und wenn man mit einem Wort dieses Grundgeschehen der freien Gnade Gottes und ihrer nochmals durch die Gnade gegebenen Annahme „Glaube“ (mit Paulus) aus guten Gründen nennen will, unbeschadet dessen, daß dieses eine die eine ganze differenzierte Fülle der christlichen Existenz einschließt (von uns Glaube, Hoffnung und Liebe in Einheit und Differenz genannt), dann können wir Katholiken auch das „*sola fide*“ der Reformation mitsprechen. Ich meine, was Bischof Lilje dazu gesagt hat, kann jeder Katholik unterschreiben, und wir sollten uns auf beiden Seiten hüten, durch theologische Subtilitäten und sekundäre theologische Meinungsverschiedenheiten, die ja bestehen bleiben können und auch unter den evangelischen Christen und Theologen bestehen, diesen möglichen Konsens zu verdunkeln, bloß um eine faktisch bestehende Kirchentrennung nachträglich nochmals theologisch zu rechtfertigen, die heute als jetzt noch bestehende ganz andere Gründe hat.

Es entsteht dann freilich die quälende Frage, warum man damals dies nicht begriff. Warum die Reformatoren die gelassene Geduld nicht aufbrachten, auf das Wort der alten Kirche so lange liebevoll verstehend zu hören, bis sie dieses *sola gratia, sola fide* heraushörten, warum die alte Kirche nicht strahlender, mutiger und deutlicher sagte, was das radikale, berechtigte Grundanliegen der Reformation war. Man kann vieles an theologischer Hermeneutik, an geistesgeschichtlicher Erklärung, an Psychologie der Völker und der einzelnen auf diese Frage antworten. Am Ende aber kommt man bei der Unbegreiflichkeit der Geschichte an, von der zuerst schon gesprochen wurde.

Ein Drittes: Ich meine, das „*sola scriptura*“ als Formalprinzip als solches müßte heute – theologisch prinzipiell gesehen – keine kirchentrennende Frage mehr sein. Die katholische Kirche weiß sich in ihrem Lehramt „unter der Schrift“ als deren Dienerin (Zweites Vatikanum). Der evangelische Christ weiß, daß die Schrift als Niederschlag des apostolischen Kerygmas der lebendigen apostolischen Kirche entstanden ist und

darum von Anfang an ihr Buch ist und bleibt. Er weiß, daß Schrift erst wird, was sie sein will, wo sie in der aktuellen Verkündigung glaubenweckend und gnadenmächtig ausgelegt wird; Schrift wird also nur in der Kirche, von der Kirche her und auf sie hin aktualisiert und nicht bloß als Buch des einsamen Lesers. Warum sollte also nicht über das „sola scriptura“ ein Konsens möglich sein? Wiederum: vorausgesetzt, daß mögliche theologische, bleibende Meinungsverschiedenheiten, die es auf jeder Seite für sich allein gibt, nicht zu kirchentrennenden Prinzipien hochgespielt werden, um eine Faktizität zu rechtfertigen, die leider schon durch ihr eigenes Gewicht besteht.

Ein Viertes (und hier erlaube mir Bischof Lilje zu widersprechen): Der Katholik ist von seinem katholischen Glauben her nicht gehalten, *die Kirche und ihr Lebramt* für das erste und grundlegendste Datum und Moment seines christlichen Glaubens zu halten. Wie immer es auch um die empirisch-psychologische Genese seines Glaubens bestellt sein mag, wie immer eine tiefere theologische Auslegung die Verschränkung aller Momente seines Glaubens untereinander deuten mag: der Katholik glaubt die Kirche (nicht: an die Kirche), *weil* er an Gott und seine Gnade, an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen als seinen einzigen Erlöser glaubt. Und letztlich nicht umgekehrt, auch wenn er als Katholik immer in der „Gemeinschaft der Glaubenden“ glaubt. Diese Grundentscheidung ist letztlich nicht getragen durch die Kirche und ihr Amt, sondern trägt die Kirche und ihr Amt für das Glaubensgewissen des immer unvertretbar einzelnen als sekundäre Norm der konkreteren Inhaltlichkeit seines Glaubens. Diese erste und letzte Grundentscheidung ist, wenn man so will, die Entscheidung des einsamen Gewissens, die vor Gott allein verantwortet werden muß. Sie entscheidet sich auf die Kirche hin, nicht von ihr her.

Wenn man bei dieser Einsicht alles entfernt hält, was Verunreinigung eines neuzeitlichen Individualismus wäre, der den Menschen verkürzt und gewiß heute nicht mehr als ein unveräußerliches Erbe für alle Zeiten erscheint, dann hat der Katholik für das Pathos des einsamen Gewissens alles Verständnis. Es gehört zu seiner eigenen christlichen Erfahrung, heute mehr als je. Wenn wir den Eindruck haben, daß dieses echt christliche Pathos der Reformatoren faktisch verunreinigt war durch einen „Subjektivismus“, der selbst zeitbedingt war, so sollten wir Katholiken ebenso sehen und zugeben, daß unsere an sich legitime Verteidigung der lehramtlichen Autorität der Kirche immer auch getrübt war (und so Widerspruch hervorrief) durch paternalistische, feudalistische usw. Modelle und Vollzugsweisen, unter denen uns diese Autorität vorgestellt und zur konkreten Erfahrung gebracht wurde und vielleicht auch heute nicht selten noch wird.

Der Christ hat der gegen alle Hoffnung Hoffende zu sein. Auch in diesem Punkt. Und so hat er zu hoffen, daß auch im Verständnis des Amtes, seiner Notwendigkeit, seiner Kompetenzen und Grenzen eine Einigung unter den wirklichen Christen möglich ist. Diese Hoffnung verpflichtet aber auch das Amt in der katholischen Kirche, selbstkritisch, in Liebe und in Achtung vor dem gottunmittelbaren Gewissen jedes Menschen alles zu vermeiden, was in Ausübung der Vollmachten des kirchlichen Amtes

so aussieht, als ob diese Ausübung je etwas anderes sein könne als Dienst an der Aufrechterhaltung des einen Bekenntnisses in der Kirche, das notwendig ist, als ein Appell an das Gewissen des einzelnen, der gehorcht, *weil* er frei ist und wird im Größeren der Kirche der Wahrheit, der Hoffnung und der Liebe, weil einzelner und Gemeinschaft, Gewissen und autoritative Lehre, Wahrheit und Institution immer antagonistische Größen sind, deren Unterschied unvorstellbar bittere Konflikte hervorrufen kann, aber solche sind, die nie auseinandergerissen werden dürften, ohne je in sich selbst dort zerstört zu werden, wo sie meinen, über die andere Größe den Sieg davongetragen zu haben.

Ist man aber so in der „Idee“ versöhnt, dann sind die Wirklichkeiten, die getrennten Kirchen, noch nicht geeint, die in 450jährigem Kampf, in Widerspruch und (das Schlimmste!) gegenseitiger Gleichgültigkeit nebeneinander wurden und lebten. Wir haben Gott zu danken, daß wir wenigstens nicht mehr in Gleichgültigkeit nebeneinander leben, daß die Theologien auf beiden Seiten wieder begonnen haben, voneinander zu lernen, daß die Pflicht, die greifbar kirchliche Einheit der Christen zu suchen, überall wieder lebendiger erfaßt und als unerbittliche Forderung des Herrn der Kirche erfahren wird. Jedoch meine ich: die Kirchen haben auf allen Seiten auch heute faktisch noch nicht *den* Willen zur Einheit, den sie haben müßten. Noch ist die Trennung im faktischen Bewußtsein das stillschweigend als selbstverständlich Empfundene und Vorausgesetzte.

Ich glaube nicht, daß in dem lebendigen Bewußtsein der leitenden Männer der Kirchen wirklich ganz das Axiom für die ökumenische Bewegung herrscht: in der heutigen Stunde der tödlich bedrohten Christenheit sollten die Kirchen bereit sein, alles, gar alles sich unbedingt zuzugestehen, was ihnen so, und zwar schon als *jetziges* Angebot zuzugestehen nicht durch ihre unbedingte Glaubensüberzeugung verwehrt ist. In diesen Grenzen ist der Mut zum Wagnis der einzig mögliche Tutorismus. Es gibt auf allen Seiten noch genug Unterschiede, die, von einem strengen und selbstkritischen Glaubensverständnis geprüft, keine Gründe der Trennung sein müßten, und so unerheblich auch ausdrücklich genannt werden müßten: im Kirchenrecht, in der Liturgie, im Lebensstil, im Administrativen der Kirche, in den Theologien. Es ist auf allen Seiten noch (unterschwellig) zu viel Wille vorhanden, die faktische Spaltung nachträglich theologisch zu rechtfertigen.

Wir Katholiken haben in der Lehre von der „*Hierarchie der Wahrheiten*“ im Zweiten Vatikanum ein abstraktes Programm für ein neues Durchdenken des katholischen Dogmas, aber inhaltlich erfüllt ist dieses Programm noch längst nicht. Wir setzen eben doch meist stillschweigend voraus, daß eine Einigung in der Glaubenslehre nur zustande kommen könne (wenn wir nicht aufhören wollen, „katholisch“ zu sein) auf der Basis der jetzigen Formulierung dieser Lehre in den heute uns geläufigen Perspektiven. Wir haben faktisch nicht genügend Hoffnung und Mut, an einer solchen Entwicklung des Dogmas in den strittigen Punkten zu arbeiten, daß seine künftige Gestalt für die

anderen verständlich und annehmbar sein kann, jedenfalls nicht mehr als kirchentrennend empfunden werden muß. Wir haben uns noch nicht genau genug gefragt, ob alles, was die lateinisch-römische Kirche als ihr Dogma expliziert hat, genau so explizit mit denselben Formulierungen, Akzenten und Perspektiven wie bei uns im Glaubensbewußtsein aller Christen und christlichen Gemeinschaften stehen müsse, die eine Einheit mit uns eingehen sollen. Wenn nach unserer Glaubensüberzeugung die Kirche Christi auch in Zukunft die römisch-katholische Kirche sein wird, so heißt das eben doch nicht, daß diese eine Kirche der Zukunft die katholische Kirche ist, wie sie jetzt konkret ist und vor allem dem Außenstehenden erscheint.

Arbeiten wir aber – ohne wildes Revoluzzertum, mit schöpferischer Phantasie und Mut bei aller Geduld mit dem historisch Gewordenen — an dieser unserer Kirche der Zukunft? Daß wir alle, jeder an seinem Platz, genug an ihr arbeiten, wage ich nicht zu bejahen. Gerade die wahre Kirche hat die größte Pflicht der Liebe, „nachzugeben“, wo immer es ihr von ihrem Glauben erlaubt wird. Tut sie das genügend? Tut sie es, genügend, ohne Rücksicht auf Prestige, auf bloß Altgewohntes, ohne Vorleistungen auf der anderen Seite zu erwarten, selbst auf die Gefahr hin, in ihrem Tun verkannt zu werden, in der evangelischen Torheit der Liebe? Schafft sie in sich schon jetzt genügend Raum für alle Verschiedenheiten, die durch die Geschichte in Vergangenheit und Zukunft legitim erwartet werden, oder hat sie da und dort doch noch unreflex jene Uniformität als wünschenswert vor Augen, die ihr Recht und ihr Schicksal in einer Zeit war, die zu Ende geht? Arbeiten wir Katholiken in der tatkräftigen Bezeugung des Evangeliums vor der Welt durch Opfer und Liebe schon so eindeutig mit allen anderen Christen zusammen, wie es möglich wäre? Könnte in der Mission eine solche Zusammenarbeit nicht radikaler sein, wenn sich die Missionstheorie hinsichtlich solcher Möglichkeiten schöpferisch und wagemutig mehr einfallen ließe? Was an solchen und ähnlichen Fragen auch die evangelischen Christen sich stellen müßten, das zu entscheiden muß ihnen selbst überlassen werden. Wir haben *uns* gegenüber selbstkritisch zu sein.

Eine Frage bedrängt freilich den Katholiken bei der ganzen ökumenischen Problematik, die auszusprechen gestattet sei. Nicht um die andere Seite in eine schlechtere Position hineinzumanövrieren, sondern weil sie einfach nicht umgangen werden kann: Die Frage nach dem verbindlich sprechen könnenden Partner im ökumenischen Dialog auf der evangelischen Seite. Es gibt da (Gott sei Dank) keinen Summepiskopat mehr, der von Fürsten, Städten usw. innegehabt wurde. Es gibt jetzt kirchliche Kirchenleitungen. Aber welche Vollmacht und reale Möglichkeit haben sie, im Namen ihrer Christenheiten einen solchen Dialog mit uns über eine anzustrebende Lehreinheit so zu führen, daß man anstreben und hoffen kann, zu einer Einigung zu kommen? Wir haben, so möchte ich wenigstens hoffen, alles Verständnis dafür, daß vom Grundverständnis des evangelischen Christentums her diese Frage nur schwer zu beantworten ist. Aber muß sie nicht gestellt werden, soll ein ökumenisches Gespräch über pri-

vate theologische Unterhaltungen einzelner hinaus möglich sein? Dürfen wir Katholiken hoffen, daß das Verständnis für Kirche, kirchlich gültige Verkündigung samt dem Mut, auch Grenzziehungen auszusprechen, sich in den evangelischen Kirchen so entwickelt und wächst, daß ein kirchenamtlicher Partner auf dieser Seite vorhanden ist, der verbindlich und mit der realen Aussicht, eine große, freie Gefolgschaft zu finden, sagen kann, was uns trennt, noch trennt, nicht mehr trennt? Im Kirchenkampf hat die evangelische Christenheit gegenüber den „Deutschen Christen“ den Mut gehabt, kirchenverbindlich zu reden und ein „Damnamus“ zu sprechen. Sie hat sich geweigert, alles, was unter dem Dach der Organisation war, als kirchlich gleichberechtigt, als christlich zu akzeptieren. Sie wird heute sagen, daß das eine charismatische Gabe von oben war, die nicht institutionalisiert werden könne und nicht dürfe. Wir Katholiken können nur hoffen, daß ein solches charismatisches Ja zur katholischen Kirche der Zukunft von oben gegeben werde und dann darin mit ergriffen werde, daß der Geist souverän auch durch das Institutionelle selbst und nicht bloß trotz seiner und seiner bloßen Unvermeidlichkeit wirken könne.

Diese Frage und diese Hoffnung führen zu einer weiteren Frage. Hüben und drüben sind wir nicht mehr so wie vor 450 Jahren. Das gibt neue Hoffnung. Es bedeutet aber auch unübersehbare neue Schwierigkeiten. Wenn man das Grundverständnis der Reformation nicht auf formale Abstraktheiten reduzieren will, die menschlich und geistesgeschichtlich verständlich, aber nicht eigentlich christlich wären, dann muß man ehrlich aussprechen (gerade wenn man die „Hierarchie der christlichen Wahrheiten“ auf beiden Seiten ernst nimmt), daß die heutigen evangelischen Kirchen in sich durch Lehrdifferenzen gespalten sind, die viel tiefer und radikaler sind als die Unterschiede, die das altreformatorische und das tridentinisch-katholische Bekenntnis trennten. Und während die evangelischen Christen um des Glaubens und des Gewissens willen überzeugt sind, mit uns keine Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft haben zu dürfen, empfinden sie dieselbe Schwierigkeit nicht gegenüber jenen ihrer Mitchristen, die in ihrer Theologie nach unserem Verständnis vom altreformatorischen Bekenntnis nicht mehr viel übrig zu lassen scheinen. Ich weiß: Die Sache ist nicht einfach. Der „orthodoxe“ evangelische Christ kann sagen, daß er radikalere Häresien in seiner Kirche bloß duldet um der Freiheit des Gewissens und der Lehre willen, daß sie aber eben darum auch nicht zum amtlichen Bekenntnis seiner Kirche als solcher gehören, während zum amtlichen Bekenntnis der katholischen Kirche Lehren gehören, die er von seinem Gewissen und Glauben aus ablehnen müsse, und wären es auch nur die Lehre des Ersten Vatikanums über den Papst und vielleicht ein Mariendogma als verpflichtende Lehre. Aber dürfen wir den evangelischen „orthodoxen“ Christen fragen, ob es nicht eben doch eine solche Duldung in seiner Kirche geben könne, die existentiell und kirchlich nicht mehr von einer Anerkennung zu unterscheiden ist, auch wenn sie nicht kirchenamtlich verbal ausgesprochen wird? Dürfen wir ihn fragen, ob es nicht auch für sein Kirchenverständnis Lehren gibt, die in der Kirche auch nicht einmal geduldet werden dürfen, soll die Kirche *ein* Bekenntnis haben und nicht zur bloßen äußeren Religionsorganisa-

tion entarten? Kann man der Einheit des Bekenntnisses versichert sein, wenn alle begrifflichen Aussagen nur als Interpretamente aufgefaßt würden, während das von ihnen „Gemeinte“ schlechterdings namen- und wortlos bloß „hinter“ den Aussagen der Lehre läge? Ist es uns Katholiken verwehrt zu hoffen, daß die evangelische Christenheit in der Zukunft den gnadenhaften Mut zu einer deutlicheren Lehreinheit findet und so besser Partner im ökumenischen Dialog mit uns wird?

Ich meine, diese Hoffnung dürfe nicht interpretiert werden als die schadenfrohe Überheblichkeit der „*beati possidentes*“. Zu solcher Überheblichkeit haben wir Katholiken wahrhaft keinen Grund. Es nützte der katholischen Kirche nichts, daß sie ein unter Umständen in letzter Verbindlichkeit sprechen könnendes Lehramt hat, wenn dieses Amt faktisch keinen freien Glaubensgehorsam fände. Dieser aber ist nicht schon durch die Tatsache garantiert, daß ein Katholik nicht aus seiner Kirche austritt und brav Kirchensteuer zahlt. So kann es sein, und es ist weithin so, daß die faktische Situation des Glaubens in der katholischen Kirche dieselbe ist wie drüben, wenn auch verborgen hinter der amtlichen Fassade der offiziellen Lehre (womit nicht bestritten ist, daß auch das nochmals ein theologisches Gewicht hat).

Damit aber kommen wir zu dem *neuen Gemeinsamen* aller christlichen Kirchen heute: zur gleichen Situation und gleichen Aufgabe, Gott, Jesus Christus und seine Gnade vor einer Welt zu bezeugen, die diese Botschaft nicht hören will, zur gleichen Aufgabe, diese Botschaft so zu verkündigen, daß sie nicht durch unsere Verkündigung selbst unverständlich oder unglaubwürdig wird. Wenn wir Christen uns heute deutlicher als bisher als *Christen* in einem theologischen und nicht bloß religionssoziologischen Sinn gegenseitig anerkennen, dann impliziert das die Überzeugung, die wir uns nicht durch pseudotheologischen Tiefsinn vermiesen lassen dürfen, daß wir durch die Gnade Gottes immer noch einen gemeinsamen Glauben haben, der durch alle kirchentrennenden Lehrdifferenzen gewichtiger Art nicht aufgehoben wird. Wir haben nicht das Recht, uns gegenseitig richtend zu sagen: weil du das und das glaubst oder verwirfst, ist „im Grunde“ das noch Gemeinsame eine bloß verbale Gemeinsamkeit. Wir haben vor der „Welt“ ein gemeinsames Zeugnis abzulegen und können es. Wir haben es neu zu sagen, weil die Welt, der wir es sagen müssen, anders geworden ist und wir (hoffentlich) mit ihr. Wir haben also das Recht und die Pflicht, über diese neue Aufgabe nachzudenken, und Bischof Lilje hat recht, wenn er sagt, daß durch diese neue Aufgabe alte Lehrdifferenzen in einem gewissen Sinn relativiert worden sind. Auch der papsttreueste Katholik muß heute wissen und realisieren, daß es unabschätzbar wichtiger ist, mit den glaubenden evangelischen Christen zusammen vor der Welt glaubwürdig davon zu sprechen, was eigentlich mit „Gott“ gemeint sei, was früher Voraussetzung und nicht Aufgabe war, als über das Erste Vatikanum kontroverstheologisch zu diskutieren.

Vielleicht ist die Erfüllung dieser neuen, gemeinsamen Aufgabe der beste Weg, auch im ökumenischen Dialog weiterzukommen. Vielleicht werden sich die Kirchen an die-

ser Aufgabe von erschreckendem Ernst so wandeln, ohne dadurch das wirklich Eigentliche, das die Väter dieser Kirchen gemeint haben, zu verlieren, daß sie eines Tages in seligem Erschrecken zu sich kommen und sagen können: wir dürfen das Abendmahl unseres einen Herrn im selben Glauben, in der einen Hoffnung und Liebe gemeinsam feiern, als die eine kleine Herde Christi das Erbarmen Gottes aller Welt verkünden und gemeinsam das Reich Gottes erwarten. Dieser Tag, der vor dem Ende anbrechen möge, ist Gabe der Gnade Gottes allein. So aber auch gerade die Aufgabe, die wir als unsere erkennen müssen und in Mut, Geduld, Gebet, kirchlicher Selbstverleugnung auf uns zu nehmen haben. Nur der blickt richtig in die Vergangenheit von 450 Jahren zurück, der vorwärts in die Zukunft und auf den gemeinsamen Herrn schaut, der sich der schuldig gewordenen Vergangenheit erbarmt und in seiner Gnade eine Zukunft anbietet.

W. H. van de Pol

Auf dem Weg zu einem verantworteten Gottesglauben

Selten haben sich in religiöser, theologischer und kirchlicher Hinsicht so viele und so tiefgreifende Änderungen vollzogen wie in der doch sehr kurzen Zeitspanne der letzten zwanzig Jahre. Besonders gilt dies für die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und die darauf folgenden Jahre.

Der jahrhundertealte Gegensatz Rom-Reformation beginnt zusehends zu verblasen, und zwar sowohl infolge der jüngsten kirchlichen Ereignisse als auch dadurch, daß die umstrittenen Glaubensunterschiede im Licht der Errungenschaften der Bibelkunde und der neuen Probleme und Tendenzen in der Theologie unserer Zeit ihre Relevanz größtenteils verloren haben. Darüber hinaus wird der frühere Gegensatz von einem neuen und radikaleren Kontrast überschattet: dem Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben.

Die religiöse Krisensituation, in der wir uns gegenwärtig befinden, ist gekennzeichnet durch eine ständige Spannung zwischen Neuorientierung und Konservativismus, Anpassung und Gleichgültigkeit, zwischen Glaubenserneuerung und Glaubensschwund. Wir haben Angst, unsere festen Stützpunkte aus der Vergangenheit zu verlieren, aber nicht weniger befürchten wir, daß wir an unserer existentiellen Verbundenheit mit der Welt von heute, die unsere eigene Welt ist, Einbuße erleiden. Wir alle sind schwankende und zweifelnde Gläubige geworden und können doch nicht umhin, *gläubige* Schwankende und Zweifler zu sein. Das Kulturstadium, das die Menschheit erreicht hat, bringt es mit sich, daß wir in eine religiöse Sackgasse geraten. Es ist eine ständig sich erweiternde Diskrepanz entstanden zwischen den Formen unseres Gottesglaubens und den Formen, in denen wir heutzutage unsere menschliche Existenz erfahren und erleben. Es hat den Anschein, als stünden wir vor einer schwierigen Entscheidung: entweder um unseres Gottesglaubens willen unser Dasein in der Welt zu verleugnen, oder aber um unserer Verbundenheit mit der Welt von heute willen unseren Glauben an Gott aufzugeben. Was im konventionellen Christentum Jahrhunderte hindurch als eine selbstverständliche Einheit verstanden und erfahren wurde, ist in unserer Zeit für Millionen von Menschen zu einer manchmal unerträglichen inneren Gespaltenheit geworden.

Wen trifft die Schuld? Das Christentum, wie es im Verlauf der Jahrhunderte gewachsen ist? Oder die Richtung, in der sich die moderne Weltkultur entwickelt hat? Oder vielleicht sowohl das Christentum wie die Weltkultur in ihrem engen Zusammenhang und ihrer Wechselwirkung?

Diese und ähnliche Fragen sind heute aktuell und drängend, wie zahlreiche jüngere Veröffentlichungen zeigen: *Ist der Glaube krank?*¹, *Der Glaube – was ist das?*², *Zwischen Glaube und Unglaube*³, *Der Gottesgedanke im Abendland*⁴.

Unwillkürlich denken wir in diesem Zusammenhang auch an das Zweite Vatikanische Konzil und an seine Folgen. Besonders der Verlauf des Konzils und dessen immer weiter um sich greifende und nicht mehr aufzuhaltende Nachwirkung haben klar erkennen lassen, daß hier etwas im Gang ist, das nach seinem tieferen Sinn, seiner Bedeutung und seinen Tendenzen weit über das ursprünglich angestrebte Aggiornamento hinausgeht.

Auf dem ganzen weiten Gebiet der Bibelerklärung, der Dogmatik, Moraltheologie, Liturgie, Pastoral, des Ordens- und Priesterlebens, der Stellung in der Welt und der menschlichen Beziehungen hat das Konzil eine Neuorientierung und Erneuerung in Gang gesetzt. Im Hintergrund von all dem steht die Notwendigkeit, den Weg zu einem Gottesglauben zu bahnen, der in seiner gedanklichen Durchformung und praktischen Verwirklichung auch in unserer Zeit und in Zukunft aufrechterhalten und begründet werden kann. Der Gottesglaube selbst ist in Frage gestellt. Dies ist der Grund der religiösen Unruhe und Unsicherheit, der Unbeständigkeit und Betriebsamkeit unserer Tage.

Vor einiger Zeit hat ein niederländischer Verleger einen Katalog seiner Veröffentlichungen verschickt, aus dem kaleidoskopartig hervorgeht, was heutzutage die Geister interessiert und beschäftigt. Man sieht dort, wie in einer merkwürdigen Schicksalsverbundenheit, den Papst von Rom, Dorothee Sölle, den Jesuitendichter Huub Oosterhuis, Tine Goovaart-Halkes, Thomas Altizer, Kardinal Alfrink, den Augustiner Robert Adolfs, Jürgen Moltmann, William Hamilton, Diekhof nebeneinander unter der Aufschrift stehen: „Was ist mit *Gott* geschehen?“

In der Tat: Was ist mit *Gott* geschehen? Das ist die eigentliche religiöse Frage des heutigen Menschen, insoweit er überhaupt noch an *Gott* denkt. Man muß nicht besonders gescheit sein, um die Meinung zu vertreten, man könne sich dieser Frage leicht entledigen, indem man einfach antwortet: Es ist nichts mit *Gott*, sondern es ist etwas mit dem Menschen geschehen. Selbstverständlich ist auch etwas mit dem Menschen geschehen, bevor er diese Frage stellen konnte. Es ist eine typisch moderne Frage, und der heutige Mensch, der sich allen Ernstes und nicht ohne ein gewisses Gefühl der Bestürzung die Frage stellt, was mit *Gott* geschehen sei, will auf keinen Fall zu hören bekommen, daß er diese Frage nicht stellen darf, sondern er wartet auf eine befriedigende Antwort. Deshalb kann diese Frage nicht ernst genug genommen werden. Wer sich anders verhält, geht offenbar noch unbewußt von der Selbstverständlichkeit gewisser Denkstrukturen aus, die dem heutigen Menschen schon längst fremd geworden

¹ Hrsg. v. J. Lehmann (Stuttgart 1966).

² Von H. Buhr (Pfullingen 1963).

³ Von O. Haendler (Göttingen 1966).

⁴ Hrsg. von A. Schaefer (Stuttgart 1964).

sind, sowie von Vorstellungen und Voraussetzungen, für die er kein Verständnis mehr aufzubringen vermag.

Die radikalsten, wenn auch nicht die bedeutendsten und prominentesten der oben erwähnten Autoren geben auf diese Frage eine Antwort, die kurz formuliert folgendermaßen lautet: Mit dem Gott des konventionellen Christentums ist in unserem zwanzigsten Jahrhundert dasselbe geschehen wie mit den Göttern und Göttinnen der konventionellen griechisch-römischen Religion im vierten Jahrhundert. Wie damals die nichtchristlichen Völker den unvorhergesehenen Tod ihrer Götter und Göttinnen erlebten, so erleben die christlichen Völker unserer Zeit den unvorhergesehenen „Tod Gottes“, der von niemandem erwartet wurde, außer von einigen seherisch weitblickenden Dichtern und Philosophen⁵.

Nun möchte ich nicht näher auf die wichtigsten Unterschiede eingehen, die bei den Vertretern der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie dort feststellbar sind, wo sie diese Theorie interpretieren und ausarbeiten. Vielmehr möchte ich in einem Versuch folgende Punkte einigermaßen verdeutlichen: a) welche die wichtigsten Hintergründe der gegenwärtigen Diskussion über die Gottesfrage sind, b) um welche Aspekte des Gottesglaubens es sich dabei vor allem handelt und c) welche Aussicht sich auf die Möglichkeit einer neuen Form und Realisierung des Gottesglaubens hin öffnet, die von einem Menschen, der mitten in der werdenden Welt unserer Zeit steht, als begründet angenommen werden kann.

Hintergründe

Unter einem modernen Menschen verstehe ich einen solchen, der auf Grund seiner Lebens- und Denkweise nicht in einem Stadium der Kulturentwicklung, das endgültig der Vergangenheit angehört, steckengeblieben ist, sondern der bewußt und ganz in der Welt von heute steht. Es gibt Menschen, die der Meinung sind, Religion in jedweder Form sei eine bereits längst überholte Angelegenheit. Nach dieser Auffassung könnte ein moderner Mensch nicht religiös und ein religiöser Mensch nicht modern sein. Eines ist jedoch sicher: Der religiöse Mensch kann sich, soweit er modern ist, unmöglich der Gottesfrage entziehen, wie diese aus dem heutigen Leben und Denken auf uns zukommt. In diesem Zusammenhang möchte ich auf drei verschiedene Hintergründe hinweisen: auf einen allgemeinmenschlichen, einen philosophischen und einen theologischen.

1. In allen Religionen war es ursprünglich für den Menschen eine Selbstverständlichkeit, in den zahlreichen und vielfältigen Ängsten und Nöten seiner Existenz durch Opfer, Bußübungen und Gebete seine Zuflucht zu Göttern und Göttinnen oder zu Gott

⁵ W. Rehm, Jean Paul-Dostojewski, Zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens (Göttingen 1962); Glicksberg, Modern Literature and the Death of God (The Hague 1966).

zu nehmen. Dem modernen Menschen jedoch erscheint dies immer weniger selbstverständlich und naheliegend. Die Errungenschaften der Wissenschaft und Technik, die Art, in der durch Unterricht, Presse, Taschenbücher, Rundfunk, Fernsehen und Tourismus die allgemeine Aufmerksamkeit auf diese gelenkt wird, die furchtbaren Kriegereignisse und die nicht weniger entsetzlichen Mittel, die dazu dienen sollen, einen neuen Weltkrieg zu vermeiden, die neuen Formen und Möglichkeiten einer modernen Existenzweise, aber auch das namenlose Leid in der Welt, mit dem jeder durch die heutigen Kommunikationsmittel konfrontiert wird: dies alles zusammen hat dazu geführt, daß Gott allmählich aus der Wirklichkeit, die wir jeden Tag erfahren, verdrängt wurde. Der moderne Mensch kann sich nicht mehr vorstellen, wie dies alles mit Gott im Zusammenhang stehen solle. In dieser Wirklichkeit begegnet er Gott nicht mehr. Es ist ihm unverständlich, wie für die Wirklichkeit des täglichen Lebens die Tatsache noch von Bedeutung sein könnte, ob Gott existiert oder nicht.

Der moderne Mensch ist auf Grund seiner Erfahrung zur Feststellung gelangt, daß seine an Gott gerichteten Hilferufe keine Antwort finden und daß ihm für das vielfache „Warum?“ im Leben keine Lösung geboten wird. Er hat begriffen, daß Gott — wenn es ihn gibt — sich nicht für verschiedene menschliche Belange in Dienst nehmen läßt. Kurzum, er hat sich damit abgefunden, daß er lernen muß, so zu leben, als gäbe es keinen Gott. Wenn man diese Haltung „Atheismus“ nennen will, so handelt es sich auf jeden Fall um einen Atheismus, der aus der existentiellen Not geboren wurde und nicht aus einem überholten und oberflächlichen Aufklärungsrationismus hervorgegangen ist.

2. Der zweite Hintergrund ergibt sich aus dem Charakter der neuesten Nachkriegsphilosophie. Diese Philosophie, die ohne Zweifel mit der oben skizzierten Situation des heutigen Menschen zusammenhängt, ist nicht eine spekulative, idealistische, romantische, vitalistische oder auch nur existentialistische, sondern eine durch und durch nüchterne, sachliche und realistische. Nach einem ersten Anlauf in der Gestalt eines allzu beschränkten logischen Positivismus ist diese Philosophie derzeit noch auf dem Weg, sich unter dem Namen der sprachanalytischen Philosophie weiterzuentwickeln. Einer der wichtigsten Begründer dieser Richtung ist Ludwig Wittgenstein⁶.

Es weht in dieser Philosophie ein starker sokratischer Wind. Die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Sprache werden abgetastet. Man stellt sich die Frage nach der genaueren Bedeutung eines Wortes und nach dem wirklichen Sinn jeder Aussage. Die Ausdrücke, die man verwendet, werden von allen konventionellen, illegitimen und unmaßgeblichen Assoziationen gereinigt. Es liegt auf der Hand, daß gerade auf religiösem Gebiet gegen zahlreiche Wörter der Einwand erhoben wird, daß sie aus einem früheren Kulturstadium stammen, daß sie entwertet sind, daß sie noch immer verwendet werden, obgleich ihr ursprünglicher Sinn verlorengegangen ist, daß sie wie

⁶ C. A. van Peursen, Ludwig Wittgenstein (Baarn 1965). Vgl. bes. L. Wittgenstein, *Schrifttum*, 2 Bde. (Frankfurt 1960).

alte Münzen weitergegeben werden, obwohl niemand ihren Wert mehr kennt. Solche „Münzen“ sind z. B. die Wörter Gott, Geist und Seele. Stammen diese Wörter nicht aus einer fernen Vergangenheit, als der primitive Mensch sich noch von Göttern, Geistern und Seelen umgeben wähnte? Was meint aber der moderne Mensch, wenn er zu „Gott“ ruft oder wenn er von „Geist“ oder von „Seele“ spricht? Dies gilt auch für Wörter wie Offenbarung, Sünde, Gnade, Glaube. Welchen Sinn besitzen diese Ausdrücke noch und wie können sie noch sinngemäß verwendet werden?

3. Drittens zeigt die gegenwärtige Konzentration auf die Gottesfrage auch einen spezifisch theologischen Hintergrund. Wenn wir hier, trotz seines großen Einflusses, von Bonhoeffer absehen, weil wir nicht genau feststellen können, wie er die spärlichen, aber seherischen Aussagen seiner Gefangenschaftsbriefe ausgearbeitet hätte, wenn ihm dazu die Möglichkeit geblieben wäre, so müssen wir auf jeden Fall an die drei *Protestant Giants* denken, wie Macquarrie⁷ sie nennt, die drei Riesen, die nahezu ein halbes Jahrhundert hindurch die theologische Diskussion beherrscht oder zumindest angeregt und beeinflusst haben: *Karl Barth*, *Rudolf Bultmann* und *Paul Tillich*.

Jeder dieser drei Riesen hat auf seine besondere und eigenständige Weise dazu beigetragen, daß die konventionelle, jahrhundertlang geübte Methode, den Gottesglauben zu begründen und zu interpretieren, nun unwiderruflich der Vergangenheit angehört.

Solange es eine Menschheit gibt, beruhte der Glaube an Gott oder an Götter immer auf der Art und Weise, in der der Mensch die Außenwelt und sich selbst erlebt und zu verstehen glaubt. Verschiedene Phänomene in seiner Umwelt oder in seinem eigenen Gefühlsleben veranlaßten ihn zu glauben, dies alles weise auf die Existenz, bzw. auf das Eingreifen Gottes oder göttlicher Wesenheiten hin. Wir sprechen in diesem Zusammenhang gewöhnlich von einem natürlichen Gottesglauben, der bei näherer intellektueller Besinnung zur Grundlage für eine natürliche Theologie werden kann. Kurz formuliert: Der Gottesglaube wurzelt in der allgemein-menschlichen Erfahrung der totalen Wirklichkeit und in der Reflexion über sie.

Einen Gottesglauben dieser Art hat *Karl Barth* an der Wurzel abgeschnitten, indem er ausdrücklich in Abrede stellte, daß ein solcher Glaube etwas mit Gott zu tun habe. Es gehe dabei ausschließlich um Pseudogötter oder Götzen. Die Menschheit hätte – wir erleben es heute – ein Kulturstadium erreicht, in dem sie den Glauben an diese Götter verliere. Ein natürlicher Gottesglaube ende früh oder spät unvermeidlich im Atheismus. Der absolut einzige Weg zu einem echten, legitimen und authentischen Gottesglauben beginnt – nach Barth – bei Gott und entwickelt sich über Gottes Heilshandeln in Jesus Christus.

Auch *Bultmann* meint, daß der Mensch nicht die Fähigkeit besitzt, Gott aus eigener Kraft zu erreichen. Gottesglaube beruhe immer auf Gottes Offenbarungshandeln, d. h.

⁷ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York 1966) S. IX. Statt Bultmann rechnet Macquarrie Emil Brunner zu den drei Riesen.

auf dem Christusereignis. Bultmann verneint zwar nicht, daß dieses Ereignis einen objektiven Grund außerhalb des Menschen habe. Der Mensch finde aber keinen Zugang zu dieser Wirklichkeit, er könne in keinerlei Weise die Geschichtlichkeit dieses Heilsgeschehens feststellen. Er vermag nur festzustellen, daß die Heilsbotschaft, das Kerygma, ihn erreicht hat. Der Glaube an die Botschaft sei eine Gabe, eine Tat von seiten Gottes. Er bewirke in der menschlichen Existenz eine radikale Umkehr, indem er den Menschen von der Liebe Gottes überzeuge und ihn dadurch von den Bindungen und Hemmungen befreie, die ihn daran hindern, die menschliche Existenz in einer unverfälschten, ursprünglich von Gott gewollten Weise zu verstehen und zu verwirklichen. So sei das Heilsgeschehen ein Geschehen innerhalb der Welt der menschlichen Existenz, von der aus sich keine Türen oder Fenster auf eine objektive Wirklichkeit außerhalb der menschlichen Wirklichkeit öffnen.

Paul Tillich hat schließlich den Versuch unternommen, durch seine Methode der Korrelation eine Brücke zwischen dem Menschen als Frage und Gott als Antwort zu schlagen. Er wollte darlegen, daß in der Art, wie der Mensch sein Menschsein erfährt, eine offenbarende Kraft (revelatory power) verborgen sei. In diesem Licht erhalten alle Religionen einen positiven Sinn. Jedoch nur eine Konfrontation mit dem Christusereignis ermögliche einen vollwertigen Gottesglauben. Tillichs Beitrag zur Aushöhlung des konventionellen Gottesglaubens besteht jedoch vor allem in seinem Versuch, den Gottesglauben von jeder Form des Theismus und Supranaturalismus (als wäre Gott ein „Jemand“, der sich „irgendwo“ befinde: über, außerhalb oder in der Wirklichkeit) zu lösen und darüber hinauszuhoben. In einem kürzlich erschienenen Artikel hat Nels Ferré, die bekannte Verfasserin des Buches über Sprache, Logik und Gott, Tillich ausdrücklich als den eigentlichen Vater der Gott-ist-tot-Theologie dargestellt⁸. Altizer und Hamilton sind derselben Meinung. Deshalb haben sie ihr Buch über die radikale Theologie des Todes Gottes dem Andenken Paul Tillichs gewidmet.

Die drei Riesen Barth, Bultmann und Tillich waren nicht nur die Wegbereiter der heutigen Krise hinsichtlich des Gottesglaubens, sondern bilden auch den endgültigen Abschluß einer theologischen Epoche⁹. Ihr Einfluß wird weiterhin nachwirken. Sie selbst verwendeten aber noch Denkkategorien und konventionelle Ausdrücke, die für den modernen Menschen offensichtlich unverständlich und unannehmbar geworden sind.

Aspekte

Wir stehen jetzt vor der Frage, wie es sich erklären läßt, daß die Diskussion über die Gottesfrage heute so besonders aktuell und dringend geworden ist, und welche Aspekte des Gottesglaubens dabei eine Rolle spielen.

⁸ M. N. Ferré, *Tillich and the Nature of Transcendence*, in: *Religion in Life* 35 (1966) 662 ff. Der Titel des erwähnten Buches von Ferré lautet: *Language, Logic and God* (London 1962).

⁹ S. M. Ogden, *The Reality of God and other Essays* (New York 1963, 3¹⁹⁶⁶) 53 ff.

Im selben Jahr 1961, in dem Papst Johannes die Vorbereitungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil einleitete, erschien in den Vereinigten Staaten das Buch von Gabriel Vahanian *The Death of God*¹⁰, dem später noch *Wait without Idols*¹¹ und *No other God*¹² folgten. Kurz nach der Veröffentlichung des ersten Buches begann man in den Vereinigten Staaten über eine neue, radikale Gott-ist-tot-Theologie zu sprechen, obgleich diese Entwicklung – wie sich bald herausstellte – keineswegs den Absichten Vahanians entsprach.

Fast zur gleichen Zeit haben Herbert Braun¹³ und Helmut Gollwitzer¹⁴ in Deutschland eine neue Diskussion über die Gottesfrage in Gang gebracht, in die sich inzwischen auch andere Theologen unmittelbar oder mittelbar eingemischt haben. Darüber hinaus präsentiert Dorothee Sölle ihr Buch *Stellvertretung*¹⁵ als „ein Kapitel zur Theologie nach dem Tod Gottes“ und als „einen Entwurf einer nachtheistischen Theologie“.

Was spielt sich da nun eigentlich direkt vor unseren Augen ab? Was sich ereignet, ist eine viel ernstere Angelegenheit als etwa ein bloßer Versuch zur Reform oder ein Ansatz, um zu einem neuen Gottesglauben oder einer neuen Religion zu gelangen. Dafür ist es – wenigstens laut der Diagnose von Heinz Zahrnt – bereits zu spät. In seinem Buch *Die Sache mit Gott*¹⁶, das – neben den beiden Werken vom Macquarrie¹⁷ und Cobb¹⁸ über das religiöse Denken und die protestantische Theologie dieses Jahrhunderts – zum Besten auf diesem Gebiet zählt, versucht Zahrnt nachzuweisen, daß der Gottesglaube des modernen Menschen in seinen Wurzeln angegriffen und bis zum Kern radikal ausgehöhlt ist. Nach ihm haben die konventionellen Formen des Gottesglaubens, wie aus den Tatsachen hervorgehe, ein definitives Ende gefunden:

„So wie es war, wird es niemals wieder sein . . . Es kündigt sich etwas Neues an, das wir höchstens erst ahnen, von dem wir uns aber noch keine Vorstellung machen können.“¹⁹ Klarer und offener könnte kaum ausgedrückt werden, in welcher Situation sich die Christen tatsächlich – bewußt oder unbewußt – befinden.

Wie die Diskussion zeigt, handelt es sich vornehmlich um vier verschiedene Aspekte des Gottesglaubens, die ich mit folgenden Stichworten bezeichnen möchte: Echtheit, Möglichkeit, Ausdrucksform und Erwartung.

1. Der heutige Versuch, an die Gottesfrage heranzugehen, zeigt – wie Vahanian sich ausdrückt – einen ikonoklastischen Charakter, d. h. es handelt sich um einen neuen

¹⁰ New York 1961.

¹¹ New York 1964.

¹² New York 1966.

¹³ H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen 1962, ²1964) (namentlich die Artikel S. 243 ff.).

¹⁴ H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens* (München 1964). Zur Diskussion mit H. Braun siehe S. 26 ff. Gollwitzer formuliert die Problemstellung folgendermaßen: „ . . . inwieweit von Gottes Sein, Existenz und Wirklichkeit noch legitim zu sprechen sei oder ob solche Rede schon Abfall von dem der traditionellen Metaphysik vorgeworfenen Objektivismus sei“ (63). Brauns Antwort erschien in der Bultmann-Festschrift: *Zeit und Geschichte* (Tübingen 1964) 399 ff.

¹⁵ Stuttgart 1965.

¹⁶ München 1966.

¹⁷ J. Macquarrie, *Twentieth Century religious Thought* (London 1963).

¹⁸ J. B. Cobb, *Living Options in protestant Theology* (Philadelphia 1962).

¹⁹ A.a.O. 177.

Bildersturm, um eine Entscheidung für Gott und wider die Götzen, anders ausgedrückt: um die *Echtheit* des Gottesglaubens.

Mit diesem Aspekt des Gottesglaubens befassen sich die Bücher *Vahianians*²⁰. Er wirft die Frage auf, ob die Religion – auch in ihren konventionellen christlichen Formen – eigentlich in ihrem tiefsten Wesen nicht viel mehr mit Götzen als mit Gott zu tun habe und ob der sich schnell ausbreitende Unglaube im tiefsten Grunde nicht viel mehr Unglaube gegenüber den Götzen als in bezug auf Gott sei, mit anderen Worten: ob der Tod Gottes nicht eigentlich der Tod der Abgötter sei.

Das *Wort* hat in der Bibel immer einen ikonoklastischen Charakter, d. h. es ist immer auf die Zerstörung von Abgöttern gerichtet, nicht nur von Götzen aus Stein, Silber und Gold, sondern auch von geistigen Götzen, also von allen Gottesvorstellungen und den darauf beruhenden Lehren und Handlungen, die ein falsches Bild von Gott vermitteln. Nicht nur Moses und die Propheten, sondern auch Christus und die Apostel standen ununterbrochen in einer Konfliktsbeziehung zur religiösen Umwelt ihrer Tage. Sollte dies in unserer Zeit anders sein? Hat der Gottesglaube noch mit dem Gott der Bibel zu tun?

Von Götzendienst – so meint Vahanian – kann gesprochen werden, so oft das eigene Ich das Zentrum der Religion bildet, so oft Gott als Mittel gebraucht wird, z. B. um Probleme zu lösen, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, existentielle Angst zu beruhigen. Von Götzendienst kann gesprochen werden, so oft der Mensch die unerschütterliche Treue Gottes durch menschliche Sicherheiten ersetzt, wie Tradition, kirchliche Autorität, unfehlbare oder reine Lehre, Konfession, Konvention (alle zusammen auch „Orthodoxie“ genannt) oder welche Sicherheiten immer, die wahrnehmbar und leicht zu manipulieren sind. Brechen diese Sicherheiten zusammen, wie es heute geschieht, so erleben alle, die auf diese Abgötter ihre Hoffnung gesetzt hatten, diese Tatsache als den Tod Gottes. In Wirklichkeit aber ist Gott in unserer Zeit am Werk, uns aus den Händen der Abgötter zu befreien²¹.

2. Zweitens handelt es sich in der heutigen Diskussion auch um die *Möglichkeit* des Gottesglaubens und um den *problematischen Charakter* der Gottesfrage. Johannes Körner hat versucht, die Diskussion über die Gottesfrage, wie diese namentlich in Deutschland geführt wird, auf einen Nenner zu bringen²². Wie er sagt, geht es hier um die Spannung zwischen „Wirklichkeit“ und „Aussagbarkeit“. Wenn Menschen darüber nachsinnen, ob Gott eine Wirklichkeit ist oder nicht, so sehen sie sich unvermeidlich vor die Frage gestellt, ob es eigentlich möglich ist, zu einer Wirklichkeit in irgendeiner Beziehung zu stehen und über sie etwas Sinnvolles auszusagen, die in jeder Hinsicht eine „ganz andere“ ist als jene, die wir aus unserer menschlichen Situation kennen, und die daher völlig außerhalb unserer Reichweite liegt.

²⁰ Siehe vor allem: No other God, Kap. IV, 37 ff.

²¹ H. Zahrnt a.a.O. 185: „Gott befreit uns aus den Händen der Götter.“

²² J. Körner, Wirklichkeit und Aussagbarkeit Gottes, in: Theol. Rundschau 32 (1967) 43 ff.; vgl.: Die transzendente Wirklichkeit Gottes, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 63 (1966) 473 ff.

Aus dem Leben Buddhas wird erzählt, auf die Bitte seiner Schüler, etwas über Gott zu sagen, habe er stets den Finger auf den Mund gelegt und ein vornehmes Stillschweigen bewahrt. In der Geschichte der christlichen Theologie begegnen wir übrigens auch einer „*theologia negativa*“, in der versucht wird, etwas über Gott auszusagen, indem man eben sagt, was er nicht ist. Mystiker erwähnen sogar eine dunkle Nacht der Seele, in der Gott als gänzlich abwesend und unerreichbar erfahren wird.

So stellt sich auch der realistische Mensch von heute die Frage, ob dasjenige, was als eine Offenbarung von seiten Gottes hingestellt wird, vielleicht nichts anderes sei als das Ergebnis unserer menschlichen Phantasie oder einer Projektion, entstanden aus dem Bedürfnis, das unergründliche Geheimnis unserer Wirklichkeit aus einer anderen Wirklichkeit zu erklären, die der unseren zugrunde läge.

3. Trotz dieser Schwierigkeit steht es jedoch fest, daß es immer Religion und Gottesglauben in den verschiedenartigsten Formen gegeben hat. Gott hat viele Namen (wie auch der Titel eines Buches von H. Böttcher, München 1964, lautet). Der Gottesglaube kennt die vielfältigsten *Ausdrucksformen*. Hier stehen wir vor dem dritten Aspekt des Gottesglaubens, der in der heutigen Diskussion über die Gottesfrage Aufmerksamkeit verdient.

Eine Anhäufung von allen möglichen Erkenntnissen und Erfahrungen hat dazu geführt, daß wir am Beginn eines neuen Stadiums in der Geschichte der Menschheit stehen. Man kann darüber streiten, ob sich dieses Stadium zu einem „*religionslosen Zeitalter*“ entwickeln wird. Auf jeden Fall ist das, was Bonhoeffer mit diesem Ausdruck gemeint hat, nicht weit von der Wahrheit entfernt²³.

Es vollziehen sich im Denken, Leben und Glauben der Menschheit tiefgreifende Veränderungen, die nicht ohne Einfluß auf den christlichen Gottesglauben bleiben können. Namentlich im westlichen Christentum hat ein Prozeß eingesetzt, der über Entmythologisierung, Entsakralisierung und Enthellenisierung auf eine völlige Säkularisierung²⁴ des Gottesglaubens hinausläuft.

Bei der Entmythologisierung handelte es sich um die Reinigung des Gottesglaubens von primitiven Vorstellungen aus einem Kulturstadium, das endgültig hinter uns liegt. Die Entsakralisierung steht damit in engem Zusammenhang. Heilige Personen, Gegenstände und Orte haben ihre innere Sakralität verloren. Die ganze Wirklichkeit von Mensch und Welt ist eine profane, besser gesagt: die ganze Wirklichkeit ist heilig. Staunen und Ehrfurcht vor dem unergründlichen Geheimnis des Seins von Mensch und Welt tritt beim modernen Menschen an die Stelle all dessen, was früher Gottesglaube genannt wurde.

In der gegenwärtigen Diskussion geht es jedoch vor allem um eine Enthellenisierung des Gottesglaubens. Es ist ein Versuch, den Gottesglauben aus der Umklammerung

²³ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1951) 178 f.

²⁴ M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?* (Tübingen 1960); vgl. Smith, *Secular Christianity* (London 1966); Callahan, *The Secular City Debate* (New York, London 1966) (in Zusammenhang mit Cox, *The Secular City*, ebd. 1965). Siehe auch: P. van Buren, *The secular Meaning of the Gospel* (London 1963).

einer essentialistischen, substanzhaften²⁵ und objektivierenden Gottesvorstellung zu befreien. Die Gegensätze: übernatürlich-natürlich, jenseitig-diesseitig, transzendent-immanent haben, ebenso wie alle statischen Gottesvorstellungen, für den modernen Menschen ihren Sinn verloren. Dieser Mensch wisse nichts mehr, sagt man, von einem Gott, der sich irgendwo befindet und in sich selbst existiert: getrennt von und außerhalb der vollen Wirklichkeit des Menschen und der Welt, des Menschen in der Welt²⁶. Sofern es einen Sinn hat, von „Gott“ zu reden, beziehe sich dieses Reden auf einen Gott, der in engster Beziehung mit unserer Wirklichkeit stehe, der immer eine dynamische und werdende Wirklichkeit sei und bleibe: „Gottes Sein ist im Werden“²⁷.

Man erkennt immer klarer, daß ein Reinigungsprozeß im Gang ist, wobei die verschiedensten Formen und Äußerungen des Gottesglaubens, die viele Jahrhunderte hindurch zum Erbe des konventionellen Christentums gehört haben, jetzt eine nach der anderen als nicht mehr relevant ausgeschaltet werden. Es mutet an wie eine Subtraktion, wie eine immer weitergehende Reduzierung, wobei viele sich die Frage stellen, ob nachher noch ein Kern von Gottesglauben übrigbleiben und wie dieser dann aussehen wird.

Ausblick

In der oben skizzierten Entwicklung wird man auch den Ausgangspunkt für eine richtige Interpretation der sogenannten Gott-ist-tot-Theologie suchen müssen. Die radikalen Theologen könnte man sogar die konsequenten Theologen nennen. Aus dem Reduktionsprozeß ziehen sie mit einem rücksichtslosen Sinn für Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit die letzten Konsequenzen. Weil sie moderne Menschen sind, kommen sie gar nicht auf den Gedanken, nach abstrakter, schlußfolgernder und spekulativer Methode vorzugehen. Was sie in Hegels Werk interessiert, ist nicht der spekulative, sondern der soziale Aspekt seiner Philosophie. Deshalb kommen sie auch nicht über das schlußfolgernde Denken zum Ergebnis: Es gibt keinen Gott, sondern sie gehen konkret, konstatierend und existentiell vor. „Gott ist tot“ bedeutet für sie eine erschütternde Entdeckung und eine schmerzhafteste Lebenserfahrung. Sie empfinden das Endergebnis des oben dargelegten Reduktionsprozesses als den Tod Gottes. Ferner sind sie davon überzeugt, daß sich in allen Kirchen tausende Christen befinden, die, ohne ausdrücklich über den Tod Gottes zu reden, tatsächlich – wenn auch mehr oder weniger unreflektiert – auf dem Weg sind, dieselbe Erfahrung zu machen. Das sensationelle Modewort „Gott ist tot“ mag dann allmählich weniger gebräuchlich werden, die Erfahrung, auf die sich dieser Slogan stützt, wird weiter bestehen²⁸.

²⁵ N. Ferré, *The Living God of Nowhere and Nothing* (London 1966) 44: „Substance thinking distorts and disturbs all theological problems which are posed in its terms“.

²⁶ A.a.O. 32, 72

²⁷ E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, 117.

²⁸ Th. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis, New York 1966); vgl. Th. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966).

Es ist daher keineswegs verwunderlich, daß sich die Frage erhebt: Was können wir in religiöser Hinsicht noch erwarten, und welche Hoffnungen und Aussichten bleiben für die Zukunft noch offen²⁹? Das ist der vierte Aspekt des Gottesglaubens, ein Aspekt, der in der gegenwärtigen Diskussion über die Gottesfrage einen auffallend neuen und starken Akzent erhalten hat. Für den christlichen Glauben und infolgedessen auch für die christliche Theologie ist die Eschatologie nicht bloß das Schlußkapitel; beide tragen vielmehr in jeder Hinsicht einen durch und durch eschatologischen Charakter. Anders ausgedrückt: Der wichtigste Aspekt des Gottesglaubens ist das Element der Hoffnung, der *Erwartung*, des eschatologischen Ausblicks. Dies gilt auch für die Gott-ist-tot-Theologie.

Nicht ohne Grund hat Jürgen Moltmann in seiner *Theologie der Hoffnung*³⁰ auch die Gott-ist-tot-Theologie ausführlich und positiv behandelt. Beide Theologien stimmen in wichtigen Punkten miteinander überein, dort nämlich, wo sie sich mit dem erwartungsvollen Ausblick auf die Auferstehung und die Zukunft Gottes befassen. In beiden Theologien hat dieser erwartungsvolle Ausblick seinen Grund im Tod *und* in der Auferstehung Christi, die in beiden als eine Einheit gesehen werden: Der Tod am Kreuz erhält von der Auferstehung seinen Sinn und seine Bedeutung, während die Auferstehung ihren Sinn und ihre Bedeutung vom Kreuzestod herleitet.

Die radikalen Theologen sehen im Kreuz Christi das einmalige Symbol des Kreuzes jedes Einzelmenschen und der ganzen Menschheit. Es ist das Kreuz der absoluten Gottverlassenheit. Im Notschrei Christi am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ kommt die existentielle Not jedes Einzelmenschen und der ganzen Menschheit exemplarisch und repräsentativ zum Ausdruck. Dieser Notschrei findet diesseits des Todes, d. h. diesseits der äußersten Grenze der menschlichen Existenz, kein Echo und keine Antwort.

Seit dem Tod Christi, der sein ganzes Vertrauen auf Gott gesetzt hatte, weiß die Menschheit und jeder Einzelmensch, daß Gott schweigt, daß Gott tot ist. Im Tod Christi am Kreuz ist es, so meinen die radikalen Theologen, ein für allemal klar geworden, daß innerhalb der menschlichen Situation diesseits des Todes nur eine Möglichkeit übrigbleibt: so zu leben, als gäbe es keinen Gott.

Dennoch ist dies nicht das letzte Wort. Sogar unter denjenigen, die von einem „christlichen Atheismus“ sprechen, lebt die Hoffnung, die Erwartung und der Ausblick auf eine neue Möglichkeit jenseits des Todes, wobei man übrigens die raum-zeitliche Vorstellung als unvermeidliches Symbol aufzufassen hat³¹.

Seit dem Tod Gottes nimmt Christus innerhalb der Grenzen der menschlichen Situation die Stelle Gottes ein. Das Wichtigste jedoch besteht darin – und das ist der zentrale Gedanke Dorothee Sölles in ihrem Buch *Stellvertretung* –, daß Christus als

²⁹ Dewart, *The Future of Belief. Theism in a World come of Age* (New York 1966), bes. 20 ff. über die Frage, ob Religion auf Illusion basiert; vgl. W. Schilling, *Glaube und Illusion* (München 1960).

³⁰ München 1964, ⁵1966, 150 ff.

³¹ Th. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology* (Anm. 28).

Stellvertreter Gottes auch den Platz Gottes offenhält. Denn bei dem Glauben an Christus geht es sowohl um den Tod wie um die Auferstehung. Diesseits der Grenze erfährt jeder Mensch, nach dem Beispiel Christi am Kreuz, das Schweigen, den Tod Gottes.

Der Glaube an Jesus von Nazareth steht und fällt mit dem Kreuz und der Auferstehung. Diese Auferstehung, die von den Christen aller Zeiten geglaubt wurde, ist jedoch – im Gegensatz zum Kreuz — kein geschichtliches Ereignis im gleichen Sinn wie andere geschichtliche Ereignisse. Die Auferstehung ist, so meint man, ein eschatologisches Geschehen, d. h. ein Geschehen, das nicht diesseits der Grenze unserer menschlichen Existenz liegt. Die Auferstehung kann nicht festgestellt und bewiesen, sondern nur geglaubt werden. Glauben an die Auferstehung ist ein hoffnungsvolles Warten und ein Ausschauhhalten nach dem Ereignis, das an der äußersten Grenze unserer Existenz stattfindet: nach dem Tod.

Damit kommen wir zu den Schlußfolgerungen:

1. Wenn sich die scholastische Theologie vor allem um die *Gotteseckennntnis* im intellektuellen und die authentisch reformatorische Theologie um den *Gottesglauben* im existentiellen Sinn bemühte, stehen wir jetzt am Anfang eines neuen Zeitabschnittes, in dem die *Gotteseckewartung* im eschatologischen Sinn das zentrale Anliegen sein wird.

2. Es vollzieht sich in der ganzen Menschheit ein soziologischer, kultureller und religiöser Prozeß, der zur Folge hat, daß der Gottesglaube und die Theologie eine andere Gestalt annehmen werden, wie sie das konventionelle Christentum bis jetzt nicht gezeigt hat.

3. Selbst in der radikalen Lehre von Gott und überall dort, wo sich das Bestreben offenbart, den Gottesglauben ausschließlich auf den Tod und die Auferstehung Christi zu gründen, spürt man die bleibende Nachwirkung der radikalen Ausschließlichkeitstheologie Karl Barths³².

4. Die Menschheit ist in jeder Beziehung daran, die Vergangenheit abzubauen und sich auf eine neue Zukunft auszurichten. Religion, Kirche und Theologie können sich dieser Wende unmöglich entziehen. Die Vergangenheit ist endgültig vorüber und abgeschlossen. Offen liegt nur die Zukunft. Es ist die Zukunft Gottes, die auf uns zukommt und der wir nur dann ungehindert entgegengehen können, wenn wir die Bindungen an die Vergangenheit mutig abstreifen, wo sie uns daran hindern, die Bahn zu beschreiten, die vor uns liegt.

5. Es hat keinen Sinn mehr, alte Gegensätze, die die Christen Jahrhunderte hindurch voneinander trennten, die sich jedoch infolge des oben erwähnten Prozesses überlebt haben, immer wieder in einem mühsamen Dialog auf die Tagesordnung zu setzen. Auf ökumenischer Ebene kämpft man noch zu viel gegen Windmühlen. Wir haben uns

³² H. Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewißheit des Glaubens* (Göttingen 1966) 108 ff.: „Der Weg zur Gewißheit“.

bereits dem nachökumenischen Zeitalter³³ genähert, in dem sich die Lösung auf Grund eines neuen und neu begründeten Gottesglaubens selbst präsentieren wird.

6. Wir erleben in unserer Zeit den Zusammenbruch eines Pantheons der verschiedensten christlichen und kirchlichen Abgötter. So wird der Weg für den Gott der Bibel freigelegt, wie Bonhoeffer sich ausdrückte. Je ungläubiger wir werden, um so gläubiger werden wir. Bei dieser Umkehr, die sich vollzieht, ist es das Wichtigste, daß Kirche und Theologie den Weg nicht versperren, sondern für jenen Gott offenhalten, auf dessen Kommen wir warten: warten ohne Abgötter³⁴. Die philosophische Erkenntnis Wittgensteins, der meint, die totale Wirklichkeit sei solcher Art, daß uns Menschen – was uns auch zustoßen möge – schließlich und endlich nichts geschehen könne, findet ihre Vollendung und Krönung in der alttestamentlichen Glaubensgewißheit: „Um die Abendzeit wird es hell werden“ (Zach 14, 7) sowie in der neutestamentlichen Zuversicht: „Die Leiden der gegenwärtigen Zeit stehen in keinem Verhältnis zu der künftigen Herrlichkeit, die sich offenbaren wird“ (Röm 8, 18).

³³ Oxtoby, *The Post-Ecumenical Era*, in: *Theology To-day* 23 (1966) 374 ff.

³⁴ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* (s. Anm. 16); Vahanian, *Wait without Idols* (s. Anm. 11).

Franz Böckle

Sexualität und sittliche Norm

Das mir ursprünglich gestellte Thema lautete: „Sexualität in moraltheologischer Sicht“. Nun gehört es aber nicht zur spezifischen Aufgabe des Moraltheologen, eine phänomenologische Beschreibung oder eine metaphysische Bestimmung der menschlichen Geschlechtlichkeit durch eine theologische Deutung zu ergänzen. Das Interesse des Ethikers gilt den sittlichen Normen des menschlichen Verhaltens. Das bedeutet natürlich nicht, daß er auf eine tiefere Deutung und ein richtiges Verständnis des Phänomens verzichten könnte. Im Gegenteil! Hinter allen normativen Aussagen verbirgt sich eine bestimmte Auffassung vom Menschen, und so steht hinter den Sexualnormen auch ein bestimmtes Verständnis des geschlechtlich geprägten Menschen. Das gilt auch für die entsprechenden Aussagen der Bibel. Die Bibel zeigt ein verhältnismäßig geringes Interesse an Wesensbeschreibungen; ihr geht es um die menschliche Existenz und das menschliche Verhalten im Lichte der gnädigen Berufung durch Gott. Erst im Hintergrund solcher existentieller Aussagen stoßen wir auf ein bestimmtes Verständnis des Menschen und seiner Geschlechtlichkeit. So können wir beispielsweise feststellen, wie das Volk der Bibel — teils in starkem Gegensatz zu den mächtigen Kulturen der alten Welt — sich vor einer leibfeindlichen Unterdrückung der Sexualität ebenso hütet wie vor einer rauschhaften Übersteigerung. Israel lebt und deutet die Sexualität als gute Schöpfung Gottes. Besonders deutlich wird darüber in den Schöpfungsberichten reflektiert, die allerdings in ihrer Endredaktion aus einer verhältnismäßig späten Zeit stammen und somit in ihren Aussagen bereits eine lange kulturelle Entwicklung und Erfahrung voraussetzen. Sie wollen keine historische Darstellung einer Anfangsordnung bieten und dürfen daher auch nicht überinterpretiert werden. Sucht man ihre entscheidenden Aussagen zur Sexualität zusammenzufassen, so ergibt sich etwa folgendes Bild.

Die menschliche Geschlechtlichkeit im Schöpfungsbericht der Bibel

Erstens: Die geschlechtliche Ausstattung und Differenzierung ist das Werk des Schöpfergottes; er selbst erscheint in Genesis 1, 27 als deren Urheber. Damit ist ihre ursprüngliche Güte erwiesen und in kürzester Form jeder dualistisch-spiritualistischen Deutung der Riegel vorgeschoben. Das wird noch zusätzlich unterstrichen, indem die Aussage über die Zweigeschlechtlichkeit in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Erschaffung zur Gottebenbildlichkeit gerückt wird. Die Gottebenbildlichkeit betrifft

den geistigen Menschen, sie erfaßt nicht nur die geistige oder die bloß körperliche Seite an ihm; die Bibel kennt gerade diese Spaltung des Menschen nicht. Der ganze Mensch, als Mann oder als Frau, ist Gottes Ebenbild.

Zweitens: Der Sinn der geschlechtlichen Differenz liegt nach der Meinung der biblischen Erzähler in der gegenseitigen Ergänzung zum vollen Menschsein. Ausdrücklich wird betont, daß Gott *sie* (Plural), d. h. Mann und Frau erschaffen habe. Dieser auffallende Gegensatz zum Singular von der Erschaffung des Menschen (erschuf er *ihn*) „verwehrt die Annahme der Schaffung eines ursprünglich androgynen Menschen. Durch Gottes Willen ist der Mensch nicht einsam geschaffen, sondern zum Du des andern Geschlechtes berufen. Der volle Begriff des Menschen ist nach der Priesterschrift (erster Schöpfungsbericht) nicht im Mann allein, sondern in Mann und Weib enthalten.“¹ Der zweite Schöpfungsbericht (Gen 2, 18–25) zielt geradezu darauf ab, eine Erklärung (eine ätiologische Deutung) zu geben für den urgewaltigen Drang der Geschlechter zueinander. Dabei wird nun bezeichnenderweise nicht mit dem Naturtrieb zur Nachkommenschaft argumentiert, sondern mit einer Ursprungsgeschichte, in der wohl noch (im Gegensatz zum ersten Bericht) der Einschlag eines uralten androgynen Mythos spürbar ist². Der Drang zur Gemeinschaft, so sagt der Schriftsteller, kommt daher, weil Gott das Weib vom Mann genommen hat. Darum müssen sie wieder zusammenkommen. „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und schließt sich seiner Frau an, und die beiden werden ein Fleisch.“³ Die Frau ist nach diesem Bericht um des Mannes willen geschaffen, und der Mann wird gleichzeitig als hilfs- und ergänzungsbedürftig qualifiziert. Die Frau soll ihm in der Ganzheit seines Lebens Gefährtin sein.

Drittens: Mit Recht wird von den Exegeten schließlich darauf verwiesen, daß die Zeugungsfähigkeit und der Zeugungsauftrag des Menschen sorgfältig von der Aussage über die Gottebenbildlichkeit abgehoben und in ein besonderes Segenswort verlegt wird. Die Fruchtbarkeit wird nicht in direktem Zusammenhang mit der Sinndeutung der Geschlechtlichkeit aus der Gottebenbildlichkeit ausgesagt, wohl um nicht in die Nähe polytheistischer Fruchtbarkeitsmythen zu geraten. Die Fruchtbarkeit wird als ein besonderer göttlicher Auftrag und Segen gedeutet.

Mit diesen drei Grundaussagen erschließt sich uns aus den Schöpfungsgeschichten ein sehr ansprechendes Bild der menschlichen Geschlechtlichkeit. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß dieses Bild mit seinen ausgesprochen partnerschaftlichen und stark idealtypischen Zügen in der endgültigen Fassung erst relativ spät ausgeformt wurde. Jeder Bibelkundige weiß heute, daß Israel sein Ehe- und Sexualethos in einer langen Geschichte aus- und umgeformt hat. Und der Fachmann weiß uns dazu aus anderen Kulturen auffallende Parallelen zu berichten. (Davon wird noch zu handeln sein.) So

¹ G. v. Rad, Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch 2; Göttingen 1950) 47.

² Ebd. 68.

³ Auffallend ist die Formulierung, daß der Mann die Familie verlasse. G. v. Rad stellte die Frage, ob sich in diesem satzenartigen Satz eine Prägung aus der Zeit mit noch mutterrechtlichen Kulturen erhalten habe (a.a.O. 68).

liegt es tatsächlich – wie bereits gesagt wurde – nicht in der primären Intention der Bibel, uns über das Wesen der humanen Geschlechtlichkeit zu belehren. Die Bibel begründet vielmehr Gottes Anspruch an den Menschen und zeigt dann, wie der Mensch in den sich verändernden geschichtlichen Verhältnissen in Verantwortung vor Gott lebt und leben soll. Gerade darum ist es auch die erste Aufgabe des Moralthologen, *den sittlichen Sollensanspruch als solchen* biblisch-theologisch aufzuweisen. Dann erst hat er die Frage zu klären, ob und wie weit zur Erfüllung des sittlichen Auftrags allgemeingültige, inhaltbestimmte Weisungen, d. h. inhaltlich gefüllte Hinweise auf den sittlichen Entscheid, gegeben werden können.

Die Begründung des sittlichen Sollensanspruchs ist Aufgabe der Fundamentalmoral. Ein entsprechender Aufweis würde hier zu weit führen. Es genüge (nur um der Klarheit unserer Position willen) die bloße Feststellung, daß der Mensch als ein in seiner Leiblichkeit sich selbst besitzendes und sich selbst zugleich transzendierendes Wesen im Gewissen einen daseintranszendenten Sollensanspruch erfährt, der ihn in der mitmenschlichen Gemeinschaft zur Selbstverwirklichung ruft. In christlich-theologischer Sicht wird dieser Anspruch überhöht durch die Deutung der christlichen Existenz als einer Existenz in Christus und im Geist. Christus hat sich des Glaubenden von innen her bemächtigt und ihn so in seinen Herrschaftsbereich aufgenommen, so daß er nun ihm gehört und sein Glied ist. Christus gibt sich zu erfahren in der Kraft seines Geistes, der Gottes Geist ist. Christliche Existenz ist somit die Existenz des Menschen, der den verborgenen, aber realen Umkreis seines Lebens und die verborgene reale Bestimmung seines Lebens durch Gottes Handeln in Christus hat⁴. In dieser Existenz liegt die alles untermauernde Voraussetzung der christlichen Ethik. Sie stellt das sittliche Handeln unter ein neues Vorzeichen, unter das Zeichen der Liebestat Gottes und seines Christus. In der Tatsache, daß Gott in dieser Welt erschienen und für seine Brüder durch den Tod in das Leben eingegangen ist, gründet die Brüderlichkeit aller Menschen. Wir wissen nun in aller Zuverlässigkeit, daß wir in Christus gerufen und ermächtigt sind, Gott in dieser Welt zu begegnen in der Bruderliebe. Das führt unmittelbar zur zweiten Frage, wieweit der Theologe für diese Begegnung materialinhaltliche Hinweise geben könne. Oder jetzt konkret auf unser Thema gewendet, wieweit der Moralthologe verbindliche inhaltliche Weisungen für das geschlechtliche Verhalten geben könne. Dieser Frage wollen wir uns nun ausschließlich, und zwar grundsätzlich und praktisch, zuwenden.

⁴ Vgl. H. Schlier, Über die christliche Existenz, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 123–134.

I.

Grundsätzliche Überlegungen⁵

Das Normproblem steht heute wieder im Zentrum der Auseinandersetzung. Die Kulturanthropologie hat die Bedeutung geltender Normen für das menschliche Verhalten neu herausgestellt. Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen (Plessner). Menschliche Verhaltensnormen sind ein wichtiges Instrument der menschlichen Kultur zur Überwindung der Instinktunsicherheit und zur Entlastung des Antriebsüberschusses beim Menschen (Gehlen). Das Fehlen genügender Instinkte und die unspezifische Organausstattung zwingen den Menschen zu intelligenter Umweltergreifung und Umweltgestaltung. Anstelle eines Instinkt- und Naturfahrplanes braucht der Mensch einen Kultur-Fahrplan.

Gerade im sexuellen Bereich führt die Instinktunsicherheit wegen der elementaren Kraft der Sexualität zu einer nicht unerheblichen Gefährdung. Durch den ständigen Antriebsüberschuß wird die mit der Instinktunsicherheit verbundene Gefahr noch erhöht. Daher ist gerade der Bereich der Sexualität gestaltungsbedürftig und verlangt nach entsprechenden Normen, die den Menschen in seinem Antriebsüberschuß entlasten sollen. Tatsächlich werden auch in keiner uns bekannten Gesellschaft die geschlechtlichen Beziehungen einfach dem Belieben der Individuen überlassen. Die spezifisch menschliche Art der Sexualität besteht gerade in der Offenheit zur verantwortlichen Gestaltung und Sinngebung. Diese ist freilich von sehr verschiedenen vernünftigen Ansätzen aus möglich. Trotzdem Sitte und Institution überall die gleiche Funktion haben, gibt es doch kaum inhaltlich gleiche Normen, die in allen Kulturen übereinstimmend als verbindlich gehalten würden. Die universelle Funktion der Sicherung und Entlastung läßt offenbar an sich sehr verschiedene konkrete Normierungen zu. Nur müssen diese Normen aufeinander bezogen sein. Man kann sie nicht beliebig und unabhängig voneinander verändern oder austauschen.

Wir stehen damit vor einer doppelten Tatsache, die den Theologen vor eine zweifache Frage stellt. Wir erkennen *einerseits*, daß den gesellschaftlichen Verhaltensnormen eine bedeutende *Sicherungsfunktion* für den Menschen zukommt. Und *andererseits* stehen wir vor der Tatsache einer kulturgeschichtlichen *Variabilität* und Entwicklung der jeweils gültigen Normen. Aus dieser doppelten Feststellung ergeben sich für den Theologen *zwei wichtige Fragen*: die erste Frage betrifft die Funktion des Gesetzes zur Sicherung menschlicher Freiheit. Sind die Normen, sind die menschlichen Gesetze auch der vom Evangelium gewiesene Weg zur Überwindung menschlicher Unsicherheit? Oder anders gewendet: ist denn die Befreiung aus der Instinktunsicherheit bereits die wahre, die christliche Freiheit? Oder muß der Mensch nicht in viel radikalerer Weise

⁵ Diese grundsätzlichen Ausführungen finden sich in anderem Zusammenhang auch in meinem Referat beim Bundestag des Bundes Neudeutschland, vgl. Hirschberg 20 (1967) H. 6, 157-165.

von sich selbst befreit werden? – Die zweite Frage betrifft die Stellung des Christen zu den gesellschaftlichen Verhaltensnormen. Haben sie für eine christliche Ethik überhaupt eine Bedeutung? Wie weit können wir uns als Christen mit einer kulturgeschichtlichen Entwicklung der Normen abfinden? Welche Aufgabe kommt uns bei der Entwicklung und Ausgestaltung gesellschaftlicher Normen zu?

Die Antwort auf diese beiden Fragen soll hier zunächst grundsätzlich versucht werden. Wir können auf diese grundsätzlichen Überlegungen nicht verzichten, wenn wir in den Konsequenzen der konkreten Ethik nicht mißverstanden werden wollen.

Die Funktion des Gesetzes zur Sicherung menschlicher Freiheit

Die Antwort auf die erste Frage muß untersuchen, ob die durch gesellschaftliche Normen erreichte Sicherung und Entlastung des instinktarmeren und vom Antriebsüberschuß gefährdeten Menschen ihn wahrhaft zu befreien vermag. Daß Freiheit nicht Bindungslosigkeit bedeutet, ist uns allen klar; und daß eine geregelte Entlastung unserer Triebwünsche befreiend wirken kann, bestätigt die Erfahrung vieler. Aber ist Triebentlastung schon innere Freiheit? Und besagt die gesellschaftliche Sicherung schon jenes Freisein, zu dem Christus freimachen will? „Die tiefste Erfahrung von sich selbst, zu der der Mensch in seiner Natur und in der Gesellschaft vordringt, lautet nicht Freisein, sondern Ohnmacht.“⁶ Dieser Ohnmacht gegenüber bringen die äußeren Gesetze keine echte Hilfe; sie vermögen den Menschen nicht aus seinem Widerspruch zu befreien, sie decken diesen bestenfalls auf.

Das Evangelium weist einen anderen Weg. Es enthüllt des Menschen Grundsituation vor Gott und fordert von ihm eine radikale Entscheidung. Die christliche Botschaft „beginnt und endet mit der Offenbarung, daß der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, daß er in Menschengestalt für dieses geliebte Du den Erlöser-, d. h. den Sündentod stirbt“⁷. Von dieser Tat und nur von dieser Tat her weiß der Mensch zuverlässig, wie es um ihn steht: er weiß um seine Verlorenheit und seine Würde. Von daher wird ihm einsichtig, daß er seine wahre Freiheit nur gewinnen kann, wenn er sich von dieser göttlichen Liebe erschließen läßt und wenn er sich hingibt im Dienst am Bruder. Darum erscheint in der Botschaft Jesu das Liebesgebot als normative Summe der Schrift. Nicht eine Fülle von Vorschriften und Gesetzen macht den Menschen frei, sondern die Liebe. Nur wer empfangen und hingeben kann, der ist frei. Wer also nicht aus sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst, sondern aus Gott und gerade so für den Mitmenschen leben will, der ist frei. Diese Liebe kann im eigentlichen Sinn nicht befehl-

⁶ K. Fr. v. Weizsäcker, Zumutungen der Freiheit, in: Über die Freiheit (Stuttgart 1965) 66.

⁷ H. U. v. Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965) 19.

len⁸. Sie entspricht dem im Evangelium verkündeten Gesetz des Geistes, das nur bezeugt werden kann.

Das heißt aber nicht, daß uns das Liebesgebot vom Gehorsam gegenüber sachlichen Forderungen befreie. Gerade in der Verkündigung Jesu geht es nicht um eine Aufhebung der Tradition, sondern um deren echte Erfüllung. Die Zusammenfassung und Erfüllung aller sittlichen Gebote in der Liebe besagt nicht deren Auflösung, sondern eine kritische Sichtung aller gesetzlichen Forderungen unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der radikalen Liebe. Damit ist kein grundsätzlicher Verzicht auf allgemeine Weisungen ausgesprochen etwa zugunsten einer rein individuellen Selbstbestimmung unter Führung des Geistes. Bei Matthäus geht es um die Erfüllung der Thora im Geiste der vollkommenen Gerechtigkeit, d. h. der vollen Treue zum Willen Gottes. Das Liebesgebot bildet als dessen komprimierte Fassung das Kriterium für die Gültigkeit aller geschriebenen Gesetze. Es ist keine Rede davon, die Thora müsse nicht mehr verkündigt werden (vgl. auch Jo 14, 21). Wir finden tatsächlich keine Andeutung im Text, daß die Geistführung im Sinne einer Ablösung *anstelle* der Gebote treten solle, so daß man sagen könnte: „Wo das Leben im Geist sich regt, da hat keinerlei Gebot mehr eine Stätte. Wer im Geiste wandelt, tut von selbst, was Gottes Gebot heischen würde, weil ihm der Geist den Weg weist.“⁹ Damit würde eine Freiheit vom Gesetz gelehrt, die das Gesetz nicht nur als Heilsweg ablehnt, sondern auch jede über das formale Liebesgebot hinausgehende inhaltliche Forderung verwirft. Die Ablehnung der gesetzlichen Heilungsvermittlung ist gewiß völlig klar und richtig. Darüber sollte es zwischen den christlichen Konfessionen keine ernsthafte Kontroverse mehr geben. Es ist ja geradezu die alles beherrschende, alles untermauernde Voraussetzung der evangelischen, paulinischen und johanneischen Ethik, daß der Mensch nicht durch die Erfüllung von Gesetzen ins Heil kommt, sondern daß sein Heil allein in Christus gründet, in dem er geschaffen ist „zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, daß wir in ihnen unser Leben vollziehen“ (Eph 2, 10). Aber es ist ebenso Überzeugung aller neutestamentlichen Schriften, daß der Glaubende niemals aus dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes entlassen wird. Und die Evangelien genau wie die Apostelbriefe sind nicht zurückhaltend, dem Menschen auch recht deutlich zu sagen, was er in dieser Liebe zu tun habe. *Aber alle Weisungen müssen in ihrem Verhältnis zum Liebesgebot gesehen und gedeutet werden.* Damit wird erst ihr unbedingter und ihr gleichzeitig geschichtlicher Charakter sichtbar.

⁸ J. Blank, Zum Problem „Ethischer Normen“ im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967) 356–362.

⁹ H. Lietzmann, zit. b. W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) 11.

Die Stellung des Christen zur Variabilität der gesellschaftlichen Verhaltensnormen

Das gibt uns bereits einen Hinweis für die Antwort auf die zweite Frage, die wir uns einleitend gestellt haben: Was sagt die christliche Ethik zur vielfältigen kulturgeschichtlichen Variabilität sittlicher Normen? Die Antwort wird wesentlich erleichtert, wenn man sich zunächst einmal den kulturgeschichtlichen Wandel und die geschichtlichen Voraussetzungen vieler biblischer Weisungen klar macht, und wenn man dann ebenso kritisch die Geschichte der christlichen Sexualmoral überprüft. Beides kann hier begreiflicherweise nur sehr summarisch geschehen.

Die Geschichtlichkeit biblischer Weisungen

Die biblische Ethik ist unlösbar verbunden mit der biblischen Religion. Ihr Grundprinzip ist die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem Willen Gottes, wobei dieser göttliche Wille hinsichtlich der inhaltlichen Forderungen keineswegs als unwandelbar verstanden wird. Unwandelbar ist Gottes Treue in seinen Verheißungen, konstant und unwandelbar ist ebenso das genannte religiös-ethische Grundprinzip, in das die materialen Forderungen eingeordnet werden. Die konkreten sittlichen Weisungen sind indes weitgehend zeit- und kulturgeschichtlich bedingt, was natürlich nicht ausschließt (sondern geradezu einschließt), daß dabei gewisse allgemeinste Grundforderungen der Sittlichkeit ihren jeweiligen Ausdruck finden.

Im Alten Testament ist die Religion speziell durch den *Bundesgedanken* geprägt. Die gnädige Erwählung Israels durch Jahwe hebt das Verhältnis dieses Volkes zu seinem Gott deutlich ab von allen naturmythischen Vorstellungen seiner Umwelt. Gott fordert ein heiliges, ihm allein geweihtes Israel (Ex 19, 6; Dt 7, 6), und das Volk übernimmt seinen Willen als Bundessatzung und weiß sich für deren Verwirklichung verantwortlich. Die materialen Forderungen erwachsen weitgehend aus den sich wandelnden geschichtlichen Voraussetzungen. Vorhandenes Sippenrecht wird in die Bundesordnung übernommen, die zivilisatorische Weiterentwicklung, die Landnahme oder die Auseinandersetzung mit den kanaanäischen Kulturen zwingt zur Aufnahme neuer wie auch zur Ausmerzung bestehender Bestimmungen. Gerade bei den Propheten zeigt sich der Kampf um die Reinheit des Jahwe-Glaubens als ein stark ethosformendes Prinzip.

Die Entwicklung des Ehe- und Sexualethos bildet für das eben Gesagte ein sehr markantes Beispiel. Hermann Ringeling hat kürzlich in einem reichdokumentierten Beitrag über „Die biblische Begründung der Monogamie“¹⁰ drei Faktoren herausgestellt, die bei der Entwicklung des Eheethos in Israel besonders prägend waren. Zunächst sind es wirtschaftliche und zivilisatorische Gründe, die ein „Gefälle zur Mono-

¹⁰ Zeitschr. f. evang. Ethik 10 (1966) 81–102.

gamie“ bedingen. Es läßt sich deutlich beobachten, wie sich die unter den Patriarchen gültige patriarchalisch-polygame Struktur zur Zeit der Richter und Könige zu einer Art Prestigepolygamie wandelt, eine Entwicklung, wie sie sich unter den gleichen wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen auch in andern gesellschaftlichen Gruppen zeigt¹¹. Auf der Basis der kulturellen Verhältnisse wird dann als zweiter bestimmender Faktor die Religion, der biblische Glaube, wirksam. Die Bibel bestätigt hier durchaus, was von der Kultursoziologie (A. Gehlen u. a.) als „Herausbildung von Sozialsystemen unter dem Primat von religiösen Denkformen“ beschrieben wird¹². Unter der Einwirkung des zentralen Motivs der Liebe (besonders eindrucksvoll in der Gestalt des Bundes) kommt es in der Bibel „zu einer Rechtsgeschichte, deren Folgen für die Ehe zugleich unmittelbar aus dem Glauben an Israels Herrn kommen und doch schwerer zu greifen und zu belegen sind“ (Ringeling S. 90). Das Bundesverhältnis Jahwes zu seinem Volk wird im Bild der Ehe dargestellt, und dieses Gleichnis „der Ehe Gottes mit seinem Volk verändert nun aber in der Rückwirkung auch seine Basis, die Ehe zwischen Mann und Frau“. „Von seiten der Frau kann sich erstmals eine Erwartung auf den Mann richten, die nicht immer schon institutionell für sie und über sie verfügt worden ist, ein lebendiger Anspruch, der das Prädikat ‚personal‘ verdient“ (S. 91). Des weiteren trug die religiöse Auseinandersetzung Israels mit seinen Nachbarvölkern und ihren sexuellen Kulturen stark zu einer allgemein strengeren Auffassung der geschlechtlichen Reinheit bei. So wurde auch der Mann ausschließlich in seine Ehe verwiesen. Und ebenso scheint die scharfe Verurteilung homosexuellen Verhaltens hier ihren Ursprung zu haben. Das Ergebnis war ein immer ausgeprägteres monogames Eheverständnis. So entwerfen etwa die Weisheitsbücher ein Bild von der Frau und ihrer Stellung in der Familie, das eigentlich nur in den Rahmen einer streng monogamen Ehe paßt. Von einer vollen Partnerschaft freilich kann noch nicht die Rede sein. Die Möglichkeit des Scheidebriefes blieb offen, und der Mann genoß dabei eine größere Freiheit. Die letzten Konsequenzen zu ziehen blieb dem Neuen Bund vorbehalten.

Im Neuen Testament finden wir im Hinblick auf unser Problem eine *analoge* Situation vor. Von einer gleichen Lage kann man schon deshalb nicht sprechen, weil sich während der (am Alten Testament gemessen!) relativ kurzen Abfassungszeit keine vergleichbare geschichtliche Entwicklung beobachten läßt. Wohl aber stoßen wir auch im Neuen Testament auf einen festen religiösen Kern, eine alles untermauernde religiöse Botschaft, die dann besonders in der apostolischen Predigt in konkreten, geschichtlich bedingten ethischen Forderungen ihren Ausdruck findet.

Kern und Mitte der Ethik Jesu ist die Predigt vom Anbruch des Reiches Gottes, in der der Wille Gottes in ungebrochener Form zu Gehör kommt und jeden vor die Entscheidung stellt. Das ist nur möglich, weil sich Jesus als Gottes letzter und bevollmächt-

¹¹ Vgl. C. A. Schmitz, Die Monogamie in der Sicht des Ethnologen, in: Zeitschr. f. evang. Ethik 10 (1966) 102–116.

¹² Vgl. A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur (Bonn 1964).

tigter Gesandter weiß (vgl. Mt 10, 40; 12, 41 f.; Lk 12, 23 f.) und weil er in seinem Wirken den Menschen Gottes Erbarmen und Liebe erschließt. Darum unterwirft er nun auch die kultur- und religionsgeschichtlich überlieferten Normen der radikalen Liebesforderung. Ohne Beziehung zur Person Jesu sind seine Weisungen nicht verstehbar. Darum fordert Jesus für den konkreten Vollzug auch so deutlich den Anschluß an seine Person (Nachfolgeethik). Jeder Versuch, die sittlichen Maximen Jesu aus ihrem Zusammenhang zu lösen, muß sie notwendig verzerren, und „das Hineinzwängen in ein System ist ihre Vergewaltigung und läuft immer auf eine Form von Vergesetzlichung hinaus“¹³.

In der Mitte der *urkirchlichen Verkündigung* steht die Botschaft vom gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn. Die daran anknüpfenden sittlichen Weisungen haben weitgehend eine modelltypische Bedeutung. Sie wollen den jungen Gemeinden und den einzelnen Christen zeigen, welche konkreten Ansprüche ein Leben aus dem Glauben und aus der Liebe in der geschichtlichen Umwelt an sie stellt. Es handelt sich bei vielen Mahnungen und Weisungen um eine Ausdeutung und Anwendung des Liebesgebotes auf das Leben in den kulturgeschichtlich gewachsenen Institutionen der damaligen Welt. Es ist auffallend, wie wenig uns das Neue Testament über die Institutionen selbst belehrt. Die Bibel entwickelt keine eigene Staats- und Soziallehre. Sie dekretiert auch nichts über das, was spätere Generationen Sinn und Zweck der Ehe nennen. Die menschliche Rechtsordnung und die gesellschaftlichen Institutionen werden in ihrer faktischen Gegebenheit respektiert. Weder Jesus selbst noch irgendein Apostel wendet sich explizit gegen die Institution der Sklaverei. Das harte Strafrecht mit der Todesstrafe, der Kriegsdienst, oder die gesellschaftliche Stellung der Frau finden keine direkte Kritik.

Und doch geschieht etwas Entscheidendes. Die Gläubigen werden angewiesen, wie sie aus dem Glauben an den auferstandenen Herrn in diesen Institutionen leben sollen. Der Herr soll im Sklaven den in Christus freigelassenen Bruder sehen, und die Sklaven sollen ihren Herren – selbst den launenhaften – im Geiste Christi gehorchen. Statt einer Revolution von außen wird hier der Keim zu einer inneren Wandlung gelegt. Die Überzeugung von der Würde jedes einzelnen Menschen vor Gott und die Forderung der christlichen Brüderlichkeit mußten auf lange Sicht tiefer wirken, als dies wohl eine gewaltsame Revolution vermocht hätte.

Ähnliches gilt von der Ehe und Sexualethik. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß durch die Verkündigung der christlichen Botschaft Sinnerfüllung und Aus-

¹³ J. Blank a.a.O. 357. Vgl. auch R. Schnackenburg, Art. „Biblische Ethik“, in: *Sacramentum mundi I* (Freiburg 1967): „Falsch sind darum alle Auffassungen der Ethik Jesu, die von seiner religiösen Botschaft absehen und einzelne, außerhalb des religiösen Anliegens Jesu mißverständliche Aspekte isolieren und absolut setzen: Umkehrung oder Reform der sozialen und gesellschaftlichen Ordnung, Rechtsverzicht zugunsten der Liebe, Überwinden durch Dulden, Kulturfeindlichkeit usw., aber auch alle ‚idealistischen‘ Deutungen, die die konkrete messianische Botschaft Jesu außer acht lassen und seine Lehre als höchste Stufe der religiös-sittlichen Entwicklung der Menschheit, als Ideal des Kindseins vor Gott und der Brüderlichkeit unter den Menschen oder ähnlich verstehen wollen.“

schließlichkeit der Monogamie in der Geschichte des Abendlandes immer mehr ausgeprägt wurden. Im Zeichen der Predigt vom Reich Gottes wurde auch die Ehe wie alle Formen und Institutionen der jüdischen Tradition dem kritischen Maßstab der Liebe unterworfen. Unter diesem Gesichtspunkt müssen sowohl die Ehegespräche mit den Pharisäern wie auch die Antithesen der Bergpredigt verstanden und gedeutet werden. So ist etwa das Verbot der Scheidung, resp. der Wiederverheiratung Geschiedener, 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 des neuen Reiches fordert. Die Liebe, die Christus lehrt, soll in der Bereitschaft zum Verzeihen selbst Untreue und Enttäuschung überdauern. Sie weiß sich für den Gatten verantwortlich bis zum Tod, und diese Verantwortung kann nicht durch einen Scheidebrief abgegolten werden. Damit aber wird die Ehe zum Ort und zum Zeichen des Heiles für die Verbundenen, weil hier ein Mensch ganz und für immer aufgerufen und ermächtigt wird, in Liebe für den andern da zu sein. Das ist wiederum der Weg, auf dem durch Christi erlösende Liebe die menschliche Institution von innen her umgestaltet werden soll.

Ihrer rechtlichen Seite oder ihrer hierarchischen Struktur nach wird die Ehe einfach in der zeitgebundenen Form belassen. So nimmt Paulus mit Selbstverständlichkeit eine der damaligen Auffassung entsprechende Unterordnung der Frau unter den Mann an, ohne damit eine für immer gültige christliche Rechtsordnung der Ehe begründen zu wollen. Entscheidend und überdauernd gilt auch hier nur die Forderung, daß die Zuordnung der Gatten sich in Liebe vollziehen soll. Gerade dieses Beispiel zeigt uns, wie man im Hinblick auf die Aussagen des Neuen Testaments sehr wohl unterscheiden muß, was an den sittlichen Forderungen grundsätzlich und überzeitlich gültig ist und was bloß einer kulturgeschichtlichen Auffassung entspricht. Die Forderung der unbedingten Treuebindung ist als unmittelbare Konsequenz wahrer Liebe so überzeitlich gültig wie das Liebesgebot; die Unterordnung der Frau unter den Mann, wie Paulus sie verstand, war zeitbedingt. Ja selbst die Behandlung Geschiedener scheint bereits in der Urkirche nicht überall nach gleich strengen Maßstäben vollzogen worden zu sein, wie Paulus 1 Kor 7 mit Berufung auf den Herrn fordert. Die Tradition der Ostkirchen hat jedenfalls sehr weit zurückreichende Wurzeln¹⁴.

Was wir mit all dem sagen wollen, ist dies: *Man kann konkrete Weisungen der Schrift nicht einfach unkritisch übernehmen und daraus eine für alle Zeit gültige Forderung ableiten. Man hat genau zu unterscheiden, was an der Forderung überzeitlich gültig, und was an ihr kulturgeschichtlich bedingt ist.* Die Bibel ist kein Moralhandbuch: sie bietet weder ein geschlossenes System noch eine kasuistische Behandlung aller sittlichen Fragen. Sie verweist in der Liebe auf eine Gestaltungskraft, die alles menschliche Tun und insbesondere die mitmenschlichen Beziehungen beseelen muß. Die apostolische

¹⁴ O. Rousseau, Scheidung und Wiederverheiratung im Osten und im Westen, in: Concilium 3 (1967) 322-334.

Predigt (Paränese) bietet uns dafür *typische Beispiele* oder Modelle. Das macht diese Beispiele für unsere Zeit *keineswegs unverbindlich*. Im Gegenteil! Gerade was „typisch christlich“ ist an diesen Modellen, ist von bleibender Bedeutung. Wir müssen prüfen, „ob sich den zeitbedingten Umständen und Weisungen nicht ein übergeordneter ‚modelltypischer‘ Gesichtspunkt entnehmen läßt, eine Aussage-Tendenz oder Intention, die sich bei eindringender Reflexion durchaus auf die Gegenwart übertragen und mit heutigen Fragestellungen vermitteln läßt“¹⁵.

Darin besteht wohl zu einem wesentlichen Teil die Aufgabe einer christlichen Ethik. Dazu muß der Theologe aber die Wirklichkeit menschlichen Lebens in der Zeit kennen. Gewiß, was wirklich hier und jetzt Liebe als konkrete Tat positiv fordert, das kann in letzter Konkretheit nur der Angeforderte selbst vernehmen. Aber wir würden wohl den einzelnen Menschen überfordern und unseren Dienst an der Botschaft Jesu nicht genügend verstehen, wenn wir dem Menschen nicht auch den helfenden Dienst geformter Hinweise gäben. Sie müssen ihm helfen, in der Konkurrenz verschiedener gesellschaftlicher Normsysteme seine christliche Existenz zu verwirklichen, und ihn befähigen, seinen eigenen Beitrag zur Reform solcher Systeme zu leisten. Zwar können wir heute kaum mehr an einer berechtigten Pluralität innerweltlicher Daseinsentwürfe des Menschen vorbeisehen. Aufgabe des Theologen aber bleibt es, die sich ihm in der Welt präsentierenden menschlichen Daseinsentwürfe dem Kriterium des Wortes Gottes zu unterwerfen, d. h. er muß sie mit den gesicherten Daten einer theologischen Anthropologie und der radikalen Forderung der Liebe konfrontieren. Darum hat sich eine christliche Ethik im Lauf der Geschichte eigentlich immer bemüht.

Die Geschichte der christlichen Sexualmoral

Ein kurzer Blick in *die Geschichte christlicher Sexualmoral* bestätigt uns übrigens, wie mutig, aber auch wie zeitbedingt diese Aufgabe immer wieder in Angriff genommen wurde. Der Hinweis auf einige Männer, die die Entwicklung der katholischen Sexualmoral besonders prägten, soll dies verdeutlichen:

Augustinus ist wohl einer der größten Interpreten christlicher Existenz in seiner Zeit. Gegenüber dem dualistischen *Manichäismus* verteidigt er kraftvoll die schöpfungsmäßige Gutheit des Leibes und der Sexualität. Gegenüber den *Pelagianern* hält er aber – teils aus ureigenster Erfahrung – daran fest, daß der Mensch in seiner Natur tief verletzt und durch die aus der Erbsünde stammende Begierde in seinem Triebleben schwer gefährdet sei. Die eigenmächtige Regung der geschlechtlichen Organe, die willentliche Unbeherrschtheit des Orgasmus und die intensive venerische Lust, die den Geist überwältigt, beweisen es ihm. Darum bejaht er, nicht ohne Anleihen beim stoischen *Apatheia-Ideal*, die vollkommene Selbstbeherrschung, ja die völlige Subli-

¹⁵ J. Blank a.a.O. 361.

mierung der geschlechtlichen Triebregung durch die im Sakrament geheiligte christliche Liebe. Nur da, wo die Sexualität eine Dienstfunktion hat, also zur Zeugung (*bonum prolis*) und zur treuen Pflichtleistung (*bonum fidei*) in der Ehe, kann die Geschlechtslust als unvermeidbar toleriert werden. Wie sehr wir heute auch den hier festgelegten Dualismus zwischen sinnlicher und geistiger Liebe ablehnen, so meinen wir doch, daß Augustinus für seine Zeit, in der die stoische Lebensphilosophie vielen Heiden sicheren Halt gab, als ein ausgewogener und moderner Interpret christlicher Existenz gelten darf.

Thomas versuchte den augustinischen Dualismus zu überwinden. Weil der eheliche Hingabeakt gut ist, so muß auch die Lust gut sein, die ihn natürlicherweise begleitet. Sie bedarf aber, genau wie der Akt selbst, einer vernünftigen Ordnung. Diese Ordnung der Vernunft wird im Anschluß an die *ulpianische Naturrechtstradition* von der allen Lebewesen gemeinsamen Natur her gedeutet. So sieht Thomas den geschlechtlichen Naturtrieb bei allen Lebewesen durch die Arterhaltung bestimmt. Wohl übersieht er nicht, daß es sich beim Menschen im Unterschied zum Tier nicht nur um die Erzeugung, sondern auch um die Erziehung der Nachkommenschaft handelt. Darum fordert er für die menschenwürdige Zeugung den Raum der unauflöselichen Ehe. Aber die objektive Struktur des Geschlechtsaktes wird durchgängig allein unter dem Aspekt der Zeugung gesehen. Daneben kennt Thomas auch die geschlechtlich bestimmte Liebe (*amor*); aber die Liebe und die entsprechende gegenseitige Ergänzung der Geschlechter wird für die Bewertung des Geschlechtsvollzugs *nur als Motiv* wirksam. Der Naturtrieb zielt auf die Arterhaltung, die Liebe zielt auf die Ergänzung der Individuen, aber die Synthese der beiden wurde in der Sexualethik der Hochscholastik nicht geleistet. Aus der römisch-heidnischen Rechtstradition (aus der übrigens auch die Konsens-theorie der Ehe stammt) und aus den Elementen der aristotelischen Zwecklehre entstand damit eine imponierende und für die damalige Zeit auch wiederum moderne Sexualethik, die die kirchliche Moraltheologie bis in die neuesten Auseinandersetzungen hinein begleitet. Zwischenhinein erfolgte aber noch ein bedeutsamer Wandel.

Die Jesuitentheologen des 17. Jahrhunderts ließen im Kampf gegen den moraltheologischen Rigorismus die seit Augustinus übliche Forderung der Zeugungsabsicht für die Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs fallen. Wenn die Natur des Aktes gewahrt bleibt – so argumentierte man –, läuft er auch ohne Zeugungsabsicht auf Zeugung hinaus. Je weniger streng man aber auf die Intention achtete, desto mehr glaubte man jetzt, auf die *Bewahrung der Natur des Aktes* achten zu müssen. „Anstelle der Intentionsmoral setzt sich die Aktmoral durch, der Begriff der *natura actus* bekommt zentrale Bedeutung.“¹⁶ Diese Natur des Aktes sah man ausschließlich durch die Ausrichtung auf die Zeugung bestimmt, eine Auffassung, die durch das damalige Verständnis des Beischlafs zumindest stark gefördert wurde. Man muß sich nur vor Augen halten, daß die Eizelle erst 1827 entdeckt wurde, und daß man bis weit über

¹⁶ H. Klomps, *Ehemoral und Jansenismus* (Köln 1963) 72 f.

dieses Datum hinaus den Beischlaf von seiten des Mannes mit der Tätigkeit des Sämanns verglich, der einen Samen in die Ackerfurche streut. Ein beischlafsfähiger Mann wurde darum auch als zeugungsfähig und als in jedem Fall aktiv zeugend verstanden. Unter solchen Voraussetzungen war es verständlich, daß man den Geschlechtsakt als solchen seiner Natur oder seinem Wesen nach als Zeugungsakt verstand. Von diesem Grundkonzept aus ließ sich eine Sexualethik von imponierender Geschlossenheit aufbauen. Weil der menschliche Geschlechtsakt immer nur als ein auf Zeugung hin offener vollzogen werden darf – sonst wäre der Vollzug widernatürlich –, bleibt er auch strikte auf die rechtsgültige Ehe beschränkt, weil nur hier die Verantwortung für die Kinder wahrgenommen werden kann. Damit waren sowohl der ehelichen wie auch der vor- und außerehelichen Sittlichkeit die Schranken gewiesen.

II.

Praktische Konsequenzen

Die dargestellte Entwicklung sexualethischer Normen in Schrift und Tradition, die bei der gebotenen Kürze selbstverständlich überall ergänzt und in Einzelheiten vielleicht auch korrigiert oder anders akzentuiert werden müßte, die aber in den entscheidenden Punkten doch zutreffend und typisch sein dürfte, diese Entwicklung zeigt mit aller Deutlichkeit, wie sehr konkrete Normen kulturgeschichtlich bedingt und von einem ganz bestimmten menschlichen Vorverständnis der Wirklichkeit abhängig sind. Wenn es aber Augustinus, Thomas und anderen Theologen recht war, die Anforderungen christlicher Existenz gemäß ihrem damaligen Verständnis von Sexualität zu interpretieren, warum soll es nicht auch das Recht und sogar die Pflicht unserer Generation sein? Man braucht dahinter nicht gleich den Willen zur Auflösung der Normen oder zur „evacuatio crucis“, zu bequemer Opferscheu zu vermuten. Die gültigen Einsichten unserer Zeit in die Gestalt geschlechtlich bestimmter Liebe stellen Forderungen an den Reifungsprozeß des Menschen, die bisher von der Moral explizit sicher nicht erhoben wurden. Insgesamt werden wir von uns heute persönlich mehr fordern müssen, auch wenn da und dort eine bestimmte positive Schranke fällt. Dies soll nun noch an ein paar strittigen Punkten erklärt werden.

Der Bereich der „Perversionen“

Im Bereich der sogenannten Perversionen¹⁷ muß es gelingen, zu einem differenzierteren Urteil über die verschiedenen Formen zu gelangen, um gerade so den Angefochtenen im Willen zur Heilung zu bestärken. In bezug auf das Onanie-Problem – wenn

¹⁷ Die Frage wurde vorausgestellt, weil sie das Thema der 2. öffentlichen Sitzung der Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung in München 1967 war, wo dieses Referat vorgetragen wurde.

dies in diesem Zusammenhang überhaupt erwähnt werden darf – hat unsere Sexualpädagogik doch ganz entscheidend umgedacht. Obwohl einerseits die narzißtisch-egozentrische Befriedigung der Sexualität im Blick auf die bipersonale Struktur der Geschlechtlichkeit viel tiefer und entscheidender als unrichtig (die Alten hätten gesagt: *contra rectam rationem*) erkannt wurde, so sind andererseits doch die undifferenzierten moralischen Werturteile (Todsünde) gefallen, und der Weg zur echten Hilfe ist offen.

Viel schwieriger erscheint demgegenüber den Theologen ein richtiges Urteil über die *Homosexualität*. Weiterum ist das Thema einfach tabu, und wenn es besprochen wird, dann meist nur begleitet von einem Gestus der Verachtung. Gestützt auf die scharfe Verurteilung homosexuellen Verhaltens durch die Bibel spricht man ausschließlich von Widernatürlichkeit und Laster. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß Paulus gleichgeschlechtliche Beziehungen als schwere Verirrung sieht und streng ablehnt (1 Kor 6, 9; Röm 1, 24–27; 1 Tim 1, 9); aber es muß doch beachtet werden, in welcher theologischen Deutung und unter welchen geschichtlichen Voraussetzungen dies geschieht. An der entscheidenden Stelle im Römerbrief schildert Paulus im weiteren Zusammenhang das „Offenbarwerden des göttlichen Zornes“, der sich jetzt unter den Menschen manifestiert (und die Erlösung durch Christus um so notwendiger erscheinen läßt). Dieses Zorngericht Gottes gilt in erster Linie der Nicht-Anerkennung Gottes (der Asebeia). Wenn die Menschen Gott, dem sie in dieser Welt begegnen können, nicht anerkennen, wenn sie die Kreatürlichkeit leugnen und sich selbst und die Schöpfung zum Götzen machen, dann wachsen sie in ein moralisches Chaos hinein. Dieses Chaos wird nun in den Versen 24 bis 32 anschaulich geschildert. „In der Sexualisierung des Lebens, ausgehend vom Selbstbegehren des Herzens, ist eine Form der Preisgabe durch Gott, eine Form seines Zorngerichtes jetzt schon am Werk. Es ist die Antwort Gottes auf jene geheime Selbstvergötterung des eigenen Daseins, der eigenen Welt, zu der als das Nächste ja ich selbst gehöre, d. h. meine Leiblichkeit. Davon legen ja auch ganz konkret für die Augen des Apostels manche antike heidnische Bräuche Zeugnis ab.“¹⁸ Die Schilderung des Tatbestandes selbst ist dabei „von jüdischer und jüdisch-hellenistischer Polemik gegen die Sexualität der heidnischen Welt, insbesondere gegen die heidnische gleichgeschlechtliche Liebe bestimmt“¹⁹.

Die Homosexualität ist nicht als solche Thema der theologischen Aussage, sie erscheint vielmehr als *Illustration für eine theologische Aussage*. Dementsprechend darf man wohl die Illustration nicht theologisch überinterpretieren, sondern muß sie in

¹⁸ H. Schlier, Römerbrief, Vorlesungsmanuskript WS 1965/66, S. 66. Schlier fährt fort: „Und in der Selbstapothese der postchristlichen Welt, der sogenannten ‚weltlichen Welt‘ tritt diese Sexualisierung ebenfalls wieder auf. Natürlich wird sie auch da nicht als Entehrung des Leiblichen empfunden, sondern als dessen Verehrung, d. h. als eine Form der Selbstapothese der Welt. So sind die Maßstäbe, bzw. das Urteil ins Gegenteil verkehrt, und zwar von jenem zwielfichtigen Denken her, aus dem der Heide ja schon herkommt und wohin der Apostat wieder zurückgekehrt ist.“

¹⁹ H. Schlier a.a.O. 68. Die Zeugnisse dafür sind relativ zahlreich, z. B. Epistula Jeremiae 43; Sap. Salom. 14, 23 ff.; Epistula Aristäa 152; Oracula Sibyllina, Buch III 184 ff., 594 ff. und Buch V 386 ff.; Slawischer Henoch Kap. 10, 4 ff.

ihrer geschichtlichen Bedingtheit sehen und von da aus beurteilen. Das heißt keineswegs, daß wir nun die in der Gesamtaussage gemachte Verurteilung in ihr Gegenteil verkehren oder auch nur den Inhalt der Illustration als wertfrei erklären möchten. Aber die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit der Schilderung des Tatbestandes gibt uns das Recht, die Homosexualität gemäß den heutigen Einsichten in das Phänomen differenzierter zu beurteilen. Im einzelnen wäre wohl besser zu unterscheiden:

1. *zwischen Täter (Person) und Tat (Verhalten)*. Homosexualität an sich besagt nicht unbedingt, ja nicht einmal vornehmlich eine geschlechtliche Aktivität mit einem gleichgeschlechtlichen Partner. Homosexualität besagt vielmehr zunächst ein *Anders-Sein der Person*, das nun freilich auch eine erotische Beziehung zum gleichen Geschlecht bedingt, die in mancher Beziehung den „normalen“ Beziehungen zum heterosexuellen Partner entspricht. Unsere Beurteilung muß von der Person ausgehen und von daher auch das Tun bewerten und nicht von einem isoliert in sich betrachteten Tun aus den Menschen beurteilen wollen.

2. *Zwischen Krankheit, bzw. Gebrechen und Sünde*. Homosexualität als Anderssein der Person ist nicht einfach mit Sünde oder Laster zu identifizieren. „Man darf theologisch eine in der Anlage vorhandene Homosexualität, die eine Art symptomatischer Teilhabe an jenem Geschick der gefallenen Welt ist, nicht mit konkreten Libido-Exzessen auf eine Stufe stellen.“²⁰ Exzesse sind in jeder Form schlecht. Homosexualität muß als von der Norm abweichendes Anderssein, als eine Krankheit oder als Gebrechen beurteilt und behandelt werden. Dementsprechend hat aber der Homosexuelle auch nicht das Recht, seinen Status a priori zu bejahen oder gar zu idealisieren – genausowenig, wie eine andere krankhafte Störung a priori bejaht werden kann. Er muß vielmehr bereit sein, sich im Rahmen des Möglichen behandeln und „gleichsam in Ordnung bringen zu lassen“. Und wo die Veranlagung nicht geändert werden kann, wird sich der Gleichgeschlechtliche eben genauso in der Selbstbeherrschung üben müssen, wie dies in analoger Weise auch vom Heterogeschlechtlichen verlangt wird.

3. *Zwischen sittlicher und strafrechtlicher Beurteilung*. Nicht alles, was der sittlichen Ordnung widerspricht, kann und soll strafrechtlich verfolgt werden. Dies gilt auch für den Bereich der Gleichgeschlechtlichkeit. In dieser Beziehung sind zwei Thesen aus dem vom Roman Catholic Advisory Committee 1956 erstellten Report (dem sogenannten Griffin Report) sehr aufschlußreich. Wegen der gegenwärtig in Deutschland herrschenden Debatte zur Strafrechtsreform seien sie eigens wiedergegeben. These 7 lautet: „Es ist nicht Sache des Staates, in den höchstpersönlichen Bereich einzugreifen; vielmehr hat er sich darauf zu beschränken, als Verteidiger des Gemeinwohls aufzutreten. Dinge, die zwar sittlich verwerflich sind, die aber das Gemeinwohl nicht berühren, gehen die irdischen Gesetzgeber nichts an.“ Und These 13: „Demnach wird die Empfehlung ausgesprochen, das Strafrecht zu ändern und die Strafbestimmungen gegen gleichgeschlechtliche Handlungen auf Fälle zu beschränken, in denen zu ver-

²⁰ H. Thielicke, Theologische Ethik III/3 (Tübingen 1964) 2921.

hindern sind a) Jugendverführung; b) Handlungen gegen die öffentliche Sittlichkeit; c) gewinnsüchtige Ausbeutung des Lasters.“ Ich bin bereit, mich persönlich dieser Stellungnahme anzuschließen.

Die Ehemoral

Aus dem Bereich der Ehemoral sei nur ein einziger Punkt herausgegriffen. In der Mitte der heutigen Auseinandersetzung über die Methoden der Geburtenregelung steht nicht etwa die Frage nach der Erlaubtheit der ovulationshemmenden „Pille“, sondern die viel grundsätzlichere Frage nach der sittlichen Beurteilung der aktiven Empfängnisverhütung überhaupt. Die von den Theologen des 17. Jahrhunderts übernommene These, wonach der menschliche Geschlechtsakt immer *aktuell* auf Zeugung ausgerichtet sein und bleiben müsse, läßt sich nach den heutigen biologischen wie philosophisch-anthropologischen Einsichten in das Wesen der menschlichen Geschlechtlichkeit nicht mehr halten. Kein Mensch zweifelt, daß die menschliche Geschlechtlichkeit ihrem Wesen nach etwas mit Zeugung zu tun habe. Aber jedermann weiß heute auch, daß dieses Ziel beim Menschen gerade nicht mit jedem geschlechtlichen Hingabeakt erreicht werden soll. Die konstitutionell nichtperiodische Zweigeschlechtlichkeit des Menschen will vor allem die Gattungsgemeinschaft bestärken: die Bereitschaft des Menschen zur geschlechtlichen Begegnung ist (ganz im Gegensatz zur tierischen Sexualität) an keine zyklische Fruchtbarkeitsphase gebunden und sie reicht normalerweise weit über die Menopause der Frau hinaus. Es ist einfach unverständlich, bei einem Ehepaar nach der Menopause der Frau von einer direkten aktuellen Ausrichtung auf Zeugung zu sprechen. Ein Ausweichen auf Metaphysik hilft hier wenig, denn was physisch nie und bei keinem Individuum sein kann und darum bei vernünftigen Menschen auch nicht Gegenstand des *actus humanus* ist, kann auch nicht den metaphysischen Sinn des Aktes bestimmen. Man kann die Ehezwecklehre nicht einfach auf den einzelnen Hingabeakt als Aktzwecklehre übertragen. Der einzelne Hingabeakt (als menschlicher Akt, *actus humanus*) muß vielmehr als integrierender Teil des ehelichen Geschlechtslebens gesehen und beurteilt werden. Im Rahmen dieses *Ganzen* steht er immer zumindest in einer indirekten Beziehung zum Fruchtbarkeitsauftrag der Ehe, dem er im Einzelfall in freier Verantwortung auch aktiv dienen soll.

Die Kulturanthropologen sehen nicht zu unrecht in der nichtperiodischen Zweigeschlechtlichkeit sogar einen der naturalen Daseinsgründe für die Ehe als Institution. Die menschliche Geschlechtlichkeit will gerade keine Promiskuität, sie zielt auf die Gattungsgemeinschaft. Der Gattungsgemeinschaft hat jeder Akt zu dienen, und im Gesamt dieser Gattungsgemeinschaft dient er auch einer ehedemäßigen Fruchtbarkeit. *Der einzelne eheliche Akt ist darum* (im Unterschied zur Ehe als ganzer) seinem Sinn nach *in relativer Weise auf die Zeugung ausgerichtet*: er hat immer und in jedem Fall der Gattungsgemeinschaft zu dienen und innerhalb dieser Gattungsgemeinschaft dient er dann auch

sinnvoll und real der Zeugung und somit dem Aufbau der Familie. Andererseits partiiert aber auch jeder einzelne Akt an der Fruchtbarkeit der Ehe als ganzer ohne Rücksicht darauf, ob in concreto physiologisch die Fortpflanzungsmöglichkeit auf irgendeine Weise ausgeschlossen ist. *Eine aktive Verhinderung der Befruchtung ist darum nicht schon in sich selbst verwerflich.* Es müßte denn bewiesen werden, daß der Mensch selbst nicht steuernd in die biologisch-physiologischen Abläufe eingreifen dürfe. Gerade dies kann aber heute nicht mehr einsichtig bewiesen werden. Im Gegenteil! Es gehört doch zur Pflicht des Menschen, die Natur zu humanisieren. Daraus ergibt sich aber auch das Recht, mit angemessenen Mitteln in den mit dem ehelichen Akt verbundenen biologischen Prozeß einzugreifen.

Allerdings bleibt bei der wesentlichen und sinnvollen Ausrichtung menschlicher Sexualität auf Nachkommenschaft innerhalb der umfassenden Ehe- und Familiengemeinschaft die sittliche Beurteilung der geschlechtlichen Akte zwischen Eheleuten immer auch abhängig von der *Hinordnung ihres Verhaltens auf ein fruchtbares Eheleben.* Dabei kommt es nicht auf die Fruchtbarkeit jedes einzelnen Aktes an; gefordert ist vielmehr ein Eheleben, welches in verantworteter, hochherziger und kluger Elternschaft verwirklicht wird. *Willkürliche* Antikonception widerspricht nach wie vor „der Ordnung Gottes und der Natur“, *nicht aber die Antikonception als solche.* Hier liegt der ganz entscheidende Unterschied zur bisherigen Lehre; hier ist der entscheidende Schritt nach vorn getan. Eine von der gesamten Eheführung her begründete und geforderte Antikonception ist dann als solche in Ordnung. Bei der Wahl der konkreten Methode sollte man dem einzelnen Ehepaar keine ins einzelne gehenden Vorschriften machen. Man sollte sich in dieser Sache mit allgemeinen Richtlinien als Hilfe für den persönlichen Entscheid zufrieden geben. In negativer Eingrenzung läßt sich sagen, daß ein Mittel außer Betracht fallen müßte, das im konkreten Fall die physische oder psychische Gesundheit der Partner bedroht oder das gegenseitige Empfinden menschlicher Würde verletzt. Positiv wäre darauf zu achten, daß der Sinn und Ausdruck gegenseitiger Hingabe soweit als möglich gewahrt bleibt.

Gerade hier scheint sich zu bewahrheiten, daß die „Durchlöcherung“ einer bisher heilig gehaltenen Regel die sittliche Aufgabe als solche nicht leichter macht. Neben die ernste Gewissensfrage, ob und wie weit man im gegebenen Augenblick der Ehe ein weiteres Kind verantworten kann, tritt die weitere Verantwortung für die ehelicher Liebeskultur entsprechende Methodenwahl. Während bisher doch sehr oft mit der Anwendung der „erlaubten Methode“ das Problem praktisch als gelöst galt, würde nun allein die gegenseitige liebende Rücksichtnahme der Partner Verzicht und Gebrauch in der Ehe bestimmen. Die eigentliche Askese der ehelichen Liebe liegt aber primär nicht im Verzicht auf die geschlechtlichen Beziehungen, sondern in dem unablässigen Bemühen, sie zu einem immer erfüllteren Ausdruck der gegenseitigen Liebe werden zu lassen. Darin liegt geradezu die Eigenart der ehelichen Keuschheit. Sie fordert ein tägliches kleines Absterben im egoistischen Verlangen und ist aufs Ganze gesehen wohl ebenso schwer wie ein eheloser Totalverzicht.

Der voreheliche Bereich

Zum Schluß noch eine Bemerkung zum vorehelichen Bereich²¹. Gegenüber einer Öffnung im Bereich der Ehemoral hört man nicht selten den Einwand: wenn die klare Normierung des Geschlechtsaktes durch den Zeugungsbezug fallen gelassen werde, so könne man auch gegen voreheliche und außereheliche Beziehungen nicht mehr überzeugend argumentieren. Dieser Einwand verrät, daß man sich doch wohl über die Forderungen einer menschlichen Liebeshingabe noch zu wenig Gedanken gemacht hat. *Gerade ein umfassendes personales Verständnis der Geschlechtlichkeit vermag zu zeigen, daß die geschlechtliche Liebeshingabe in voller Sinnerfüllung den Raum einer gesicherten ehelichen Bindung verlangt.* Geht man von der Überzeugung aus, der Geschlechtsakt sei in seinem erfüllten anthropologischen Sinn das umfassende Zeichen der gegenseitigen und vollen Hingabe *der ganzen Person*, dann muß die Person auch mit ihrer Erkenntnis und ihrem Willen dahinter stehen, sonst wissen wir nicht, was dann das Gerede von der ganzen Person noch an sich haben soll. Solche Liebe fordert Totalität: sie will den Geliebten ganz und für immer. Das gegenseitige „Erkennen“ kann nicht mehr zurückgenommen werden: wenn sich einmal zwei Menschen in dieser Tiefe erschließen, dann wissen sie voneinander für immer. Dann gehören sie auch für immer zusammen, sonst wird die Hingabe der Person leicht zur Preisgabe ihrer selbst. So fordert der volle menschliche Liebesakt von seiner Sinnfülle her gebieterisch die Bereitschaft zur Hingabe der Person selbst – im Willen zur Übernahme der vollen Verantwortung in einer gültigen Treuebindung! Nur unter dieser Voraussetzung kann er zum sichtbaren Einheitsakt der ganzen Person werden. Dieser Wille zur gegenseitigen dauernden Hingabe und Bindung der Partner ist aber das fundamentale Konstitutivum der Ehe selbst! Es ist der zentrale Punkt des sogenannten Ehwillens, der zugleich die Voraussetzung bietet zur Übernahme auch der ganzen Verantwortung für eine mögliche Fruchtbarkeit.

Nun ist aber die Ehe nicht einfach in das Belieben der Partner gestellt. Die fundamentale Rolle der Geschlechtlichkeit für das Wohl der Menschheit schließt eine umfassende soziale Verantwortung mit ein und verlangt eine entsprechende gesellschaftliche Regelung. Man hört von unseren Jugendlichen nicht selten den Einwand: „Wir anerkennen die Forderung nach einer verantwortlichen Dauerbindung und sind fest entschlossen, einander für immer in Treue zu gehören, aber dies soll vorläufig unser ganz privates Gelöbnis sein. Das genügt für unser Gewissen, mit einer öffentlichen Hochzeit wollen wir einstweilen noch zuwarten.“ Diese Überlegung mißachtet die Bedeutung des sozialen Status für das Sinnverständnis der Sexualität. Wie weiter oben bereits dargelegt wurde, gibt es keine soziale Gruppe, in der das Sexualverhalten nicht einer gesellschaftlich-normativen Ordnung unterstellt und entsprechend institutionalisiert wäre. Dabei sind verschiedene Ordnungsbilder möglich, und selbst in unserer

²¹ Vgl. F. Böckle-J. Köhne, *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe* (Mainz 1967).

abendländischen Gesellschaft war der Beginn der Ehe durch die Hochzeit nicht immer in gleicher Weise geregelt. Man war sich zwar mit dem Römischen Recht darüber im klaren, daß die Ehe nicht durch den bloßen Geschlechtsverkehr (concubitus), sondern durch den Ehewillen (consensus) entstehe; aber die Äußerung des Ehewillens war bis zum Konzil von Trient keiner irritierenden Formvorschrift unterstellt. Es war also denkbar, daß zwei Partner privat im Familienkreis ihre Ehe schlossen. Die Ablösung der patriarchalischen Familienstruktur und die Demokratisierung unseres gesellschaftlichen Lebens forderten eine Neuregelung der Ehegründung durch die obligatorische (zuerst kirchliche und dann zivile) Formpflicht. Wenn man also auch von keiner konkreten Form sagen kann, genau sie und keine andere sei vom Wesen der Ehe her gefordert, so muß man doch zugeben, daß irgendeine Rechtsform vom öffentlich-rechtlichen Charakter der Ehe aus gefordert wird und somit die von der Autorität festgelegte Form auch für das Gewissen verbindlich ist.

Vielleicht vermögen diese Hinweise bei allem Ungenügen doch zu zeigen, daß zwar einiges in Bewegung geraten ist, daß aber ebenso kein Grund zu der Annahme besteht, die Moral wolle in Zukunft auf alle Normen verzichten. Was unser aller einziges Anliegen sein muß, ist dies, in jeder Zeit glaubhaft die Forderungen der Liebe Christi zu verkünden.

Herbert Schade SJ
Marc Chagall und der Krieg

Dem ostjüdischen Maler Marc Chagall, der in diesem Jahr seinen 80. Geburtstag feierte, ist nichts so fremd wie der Krieg. Von dem großen König David hat er die Harfe, nicht die Schleuder ererbt. Er singt die Lieder der Liebe und des Lebens. Die Totenklage und das Leid vermag er zu schildern. Aber er ist nicht in der Lage, das Schwert des getroffenen Goliath zu ziehen und dem Riesen das Haupt abzuschlagen. Schlachtbilder, die auch die Bibel kennt, sucht man bei ihm vergeblich. Verwundert steht sein David mit Schwert und Kopf vor dem Leichnam des geistlosen Philisters¹. Von einem solchen Künstler erwartet man kein Bild des Krieges. Und doch zeigte die große Ausstellung in Zürich gerade unter den bedeutenden Werken der Spätzeit des Malers das Bild „Der Krieg“².

Dieses Motiv gehört zu einer Gruppe von Werken, die man als Leitbilder einer modernen Symbolik ansprechen könnte.

Krieg und Katastrophe als Leitbilder der modernen Malerei

Seit dem „Aufstand vom 3. Mai 1808“ und den „Erschießungen vom 3. Mai“ – zwei großen Werken von Goya – hören Krieg und Katastrophe nicht auf, die modernen Maler zu beschäftigen. Anlaß mögen die Kriege selbst sein, die seit der großen Revolution die Welt erschütterten. Beispielhaft dafür bleiben von Antoine-Jean Gros „Napoleon auf dem Schlachtfeld von Eylau“ (1808) und von Eugène Delacroix „Die Freiheit führt das Volk an“ (1838). Man kann an „Die Revolte“ (1848) von Honoré Daumier erinnern und an Alfred Rethels „Auch ein Totentanz“ (1848). In Rußland malte 1872 Wassili Wereschtschagin seine „Apotheose des Krieges“ und in Deutschland befreite sich Otto Dix mit seinem Triptychon „Der Krieg“ von der Atmosphäre der Verwesung, die ihm als Nachlaß des Stellungskrieges von 1914–1918 geblieben war. Die Not des modernen Bombenkrieges erhielt in Pablo Picassos Guernicabild (1937) ihr erschütterndes Denkmal. Und den unaufhörlichen Kampf zwischen Kultur und

¹ Marc Chagall, Bible. Verve VIII, 33/34 (Paris 1956). Mit einer Einleitung von Meyer Chapiro, Abb. 63.

² R. Wehrli und F. A. Baumann, Chagall (Zürich 1967) Ausstellungskatalog. Die repräsentative Monographie verdanken wir Franz Meyer, Marc Chagall, Leben und Werk (Köln 1961). Weiterhin wird empfohlen: Walter Erben, Marc Chagall. Der Maler mit den Engelsflügeln (München 1957); Lionello Venturi, Chagall (Genf 1956). Vgl. auch diese Zschr. 164 (1959) 410 f.

Barbarei machte Oskar Kokoschka in seinem Triptychon „Thermopylae“ (1954) ansichtig.

Neben diesen großen Werken darf man die historischen Themen nationalistischer Prägung nicht übersehen, die der Kunsttheoretiker Friedrich Theodor Vischer schon 1844 im Geist Hegels dem Maler empfiehlt: „Welche Welt, welche ungehobenen Schätze liegen noch vor uns! Nur ein Gebiet von hunderten: die deutsche Geschichte, die Hohenstaufen, die deutsche Heldensage! Wem müssen solche Stoffe nicht das Herz schwellen? Und das sollte keine Verherrlichung Gottes sein? . . . Ein Maler führte eine große geschichtliche Scene aus, worin eine allwaltende sittliche Macht siegend oder zum Heldentode stärkend ihren Triumph feiert: so ist keine der einzelnen Gestalten, welche die ganze Composition constituiren, gleich Gott, aber das Gesamtproduct der Handlung . . . ist ein Blatt aus dem Buche der Gottheit, ein Act aus der Geschichte der Selbstbewegung Gottes.“³ Diese Äußerungen eines hybriden Nationalismus haben auch die Kunst geprägt. Die meisten Kriegsbilder des 19. und 20. Jahrhunderts sind Ausdruck eines kategorischen Imperativs. Die Kunst wird „moralische Anstalt“ und die Moral autonom. Die Flut nationalistischer und sozialistischer Propagandabilder hat in dem Moralisieren der Zeit eine ihrer Quellen.

Während die offiziellen Akademiker den Nationalismus und die Heldensage zum Programm erhoben, warnten gerade die großen Künstler die Gesellschaft vor den Ungeheuerlichkeiten des Krieges. Picassos „Guernica“ klagt die Zeit und ihre Gesellschaft, die solche Katastrophen hervorgebracht hat, an. Das Werk des Spaniers zieht wie Michelangelos „Sixtina“ alle, die an dieser Art von Greuel und Krieg schuld sind, vor ein „Jüngstes Gericht“. So ist auch in diesem Bild noch die „Geschichte . . ., worin sittliche Mächte Gottes Gegenwart verkündigen, . . . das Feld des modernen Künstlers“ (F. Th. Vischer).

In Marc Chagalls Bild gibt es zwar viele Klagende, aber niemand klagt an. Kategorische Imperative sind dem Maler fremd. Wir würden das Thema des Werkes kaum verstehen, wenn nicht die Bildunterschrift unserer Deutung einen Hinweis gäbe: „Der Krieg“.

Das Bild und seine Gestalt

Das Werk benutzt ein Querformat, das der Künstler durch eine Diagonale teilt. Von links unten nach rechts oben geht die Trennungslinie. Das rechte Feld wirkt wie eine zum Berg aufsteigende Straße im russischen Schnee, der linke obere Teil zeigt ein brennendes Dorf in der Nacht. Links steht in den Flammen der Holzhäuser das Aktbild einer Frau. Rechts ragt fahlbraun ein gekreuzigter Mann in den Nachthimmel auf. In der Mitte wächst aus dem verschneiten Land und mit der weißen Erde zur Ein-

³ F. Th. Vischer, *Kritische Gänge* (1844) I 193 f. Vgl. Hermann Beenken, *Das neunzehnte Jahrhundert in der deutschen Kunst* (München 1944) 279.

heit verschmolzen der weiße Kopf eines übergroßen Tieres auf, das man als Kuh oder Stier bezeichnen kann. Aus der Mitte des weißen Feldes bewegt sich ein überbesetzter Panjewagen vom Dorf weg: Flüchtlinge. In der weißen Fläche des Tierhalses liegt eine Familie, Mutter mit Kind und ein Mann. Frau und Mann, Schnee und Nacht, Feuer und Pfählung charakterisieren das Bild. Panzerwagen und Flugzeuge, Kanonen und Maschinengewehre sind nicht zu sehen. Es ist, als hätte der Künstler nie etwas von einer Materialschlacht im Atomzeitalter gehört.

Die bedeutungslosen Krieger

Erst nach längerem Hinschauen sieht man so etwas wie eine Gruppe von Soldaten im Bild. Im dunklen Hintergrund am Nacken des Stiers marschiert eine Kolonne mit Bajonetten oder Lanzen. Vielleicht darf man noch eine Gestalt im Dorf selbst als Soldaten bezeichnen, der ein Schwert erhebt, oder einige Brandstifter erkennen. Alle übrigen aber sind Leidtragende des Krieges, Leute, die eher das Feuer fliehen, nicht solche, die es legen. Soldaten, Krieger und Kampf sind in diesem Bild des Krieges ikonographisch ohne Gewicht – gegenstandslos. Auch dieser Zug ist in der modernen Malerei mehrfach zu beobachten. Schon die Soldaten in dem Erschießungskommando des oben erwähnten Bildes Goyas werden unpersönlich gegeben. Eine gleichförmige, gesichtslose Gruppe erschießt ohne jede Anteilnahme – „auf Befehl“. Eduard Manet übernimmt diesen Charakterzug des Bedeutungslosen in seiner „Erschießung des Kaisers Maximilian“ (1867). In James Ensors Bild „Napoleons letztes Karree“ (1891) wird die Anonymität der modernen Masse und des Krieges noch intensiver dargestellt. Die Soldaten sind nur mehr farbige Schatten und Striche. Expressiver zeichnet Pablo Picasso im „Massaker von Korea“ (1951) das Erschießungskommando: die Männer mit ihren Waffen werden technoid verformt und wirken wie Maschinenteile.

Chagall wird von diesen Vorbildern nicht beeinflusst, aber er macht vergleichbare Erfahrungen: Massenmenschen, Soldaten, Teilnehmer von Aufmärschen aller Art sind bei ihm als Personen bedeutungslos. Schon in seiner Skizze zum verlorenen Bild „Die Revolution“ (1937) bemerken wir solche Auffassungen. Eine weiße Straße führt auch hier diagonal durchs Bild. An ihrem linken Rand drängen sich die Massen mit roten Fahnen und Waffen, die man als Holzgewehre bezeichnen kann. In der Mitte der Straße steht ein Tisch, auf dem Lenin einen Handstand macht. Dahinter hockt ein Esel auf einem Stuhl. Vorn am Tisch Lenins sitzt wie ein Prophet des Alten Bundes ein Rabbiner mit der Torarolle in der Hand, ohne den Revolutionär hinter sich zu beachten. Auf einem Dach der anderen Straßenseite ruht ein Liebespaar und schaut dem Vorgang verwundert zu. Für die Religion und die Liebe – die uralten Grundfesten der Menschheit – sind moderne Massenbewegungen belanglos und ephemere. Die Revolution wird für den alten Geistlichen und das Liebespaar zum Kunststück und der Funktionär zum „Artisten des Politischen“ (W. Haftmann).

Noch erschütternder in ihrer Bedeutungslosigkeit wirkt die Gruppe mit Fahnen, Stöcken oder Waffen auf Chagalls „Weißer Kreuzigung“ (1938). In diesem Bild wird der Brand der Synagogen in Deutschland dargestellt. Dieses Verbrechen war das Signal, an dem sich vor dem Krieg die Geister schieden. Nichts lag nun näher, als in einer solchen Darstellung die Henker und Brandstifter – SA und SS – als böse zu charakterisieren. So hat die spätmittelalterliche Kunst bei der Geißelung Christi oder der Dornenkrönung den Kriegsknechten brutale Gesichter gegeben. Bei Chagall sind die Brandstifter kleine Männlein – Spielzeuggestalten –, die sinnlos gestikulieren. Sie tragen rote Fahnen. Nicht einmal ein Hakenkreuz oder irgend ein Abzeichen erinnert an die konkrete Wirklichkeit. Für Chagall sind die Embleme dieser Leute gegenstandslos und die Akteure des Bösen nichtig. Groß sind in diesem Bild allein die leidenden Menschen.

Schon im Jahr 1943 schuf Chagall ein Bild, das den Titel „Krieg“ trägt⁴. In diesem Werk führt die russische Dorfstraße perspektivisch in die Bildmitte, über der sich groß eine Mutter mit ihrem Kind erhebt. Links neben der großen Frau am Himmel marschiert wiederum schattenhaft und unbedeutend eine Gruppe von Soldaten im Gewölk des Grundes. Diese Marschierer wandern im Nebel wie eine Kompanie, die in den Weiten Rußlands den Weg verloren hat. Sie sind ohne Ort. So sagte schon Philo von Alexandrien von Adam, der sich nach dem Sündenfall vor Gott zu verbergen suchte, der Böse ist a-topos, ortlos (Alleg. III, 1). Er hat keinen Stand mehr. Tatsächlich waren jene Soldaten, die in den unendlichen russischen Wäldern die Dörfer verbrannten, ortlos, Schemen, die im Schnee einer kosmischen Landschaft wesenslos wurden. Schon die französischen Maler Boissard de Boisdenier („Rückzug aus Rußland“, Rouen 1835) und Charlet („Episode auf dem Rückzug aus Rußland“, Lyon 1836) schilderten den Untergang der „großen Armee“ Napoleons als ein Vergehen des Menschen im Kosmos⁵. Figuren, Uniformen und Wagen verblassen im Schnee.

Sicher will Chagall, wenn er den Massenmenschen bei seinem Tun als wesenslos charakterisiert, nicht seine Verbrechen bagatellisieren. Die kleinen Marionetten des Bösen tragen Verantwortung. Aber hinter ihnen stehen unheimlichere Kräfte. Diese unheimlichen Kräfte werden auf dem Bild Chagalls in dem gewaltigen Tierkopf sichtbar, der die Mitte des Werkes bildet.

Das kosmische Tier

Es ist schwierig, dieses Tier, das so oft in den Werken des Künstlers wiederkehrt, zu verstehen. Von Bild zu Bild bleibt es sich gleich und verändert doch seinen Charakter. Gerade in seinem Bild „Der Krieg“ kann man das Tier dämonisch im antiken Sinn des Wortes nennen. Für die Antike konnte der Dämon gute und böse Kräfte zu-

⁴ F. Meyer a.a.O. 444, Abb. 693.

⁵ Jean Leymarie, Französische Malerei. Das 19. Jahrhundert (Genf 1962) 54–55.

gleich bezeichnen, ähnlich wie für das Mittelalter die Bilder eine zweifache Bedeutung besaßen. So war der Löwe ein Bild Christi und der Inbegriff des Teufels. Die „Geister“ zu unterscheiden gehörte zu den größten Aufgaben des Menschen. Diese Aufgabe bleibt auch dem Interpreten moderner Malerei. So erscheint in Picassos „Guernica“ der Stier wie ein Tier im Stall und wirkt doch wie das Symbol des entsetzlichen Vorgangs. Bei Chagall kann der Stier nicht mehr als Haustier aufgefaßt werden, obwohl er der Form nach dem Tier auf der Weide mehr zu entsprechen scheint als Picassos verformtes Biest. Das Tier im „Krieg“ von Chagall ist ein Teil der verschneiten Erde und eins mit ihr. So erhält es chthonische Züge. Triebhaft wie ein Wesen der Unterwelt und des Todes erhebt sich der Stier aus der Erde und wird zum Inbegriff des kosmischen Kampfes.

In dieser Interpretation ist der Krieg nur eine Episode im Kampf zwischen Licht und Finsternis. Schon die alte Theologie und Ikonographie hat die Scheidung von Tag und Nacht am Beginn der Genesis als Trennung der guten von den bösen Engeln gedeutet. Kampf und Streit gehören zum Wesen des Kosmos. Licht und Finsternis, Hitze und Schnee, Feuer und Wasser offenbaren den agonalen Charakter der Welt. Der Stier aber wird zum Ausdrucksträger dieser gewaltigen Macht. So berichtet eine altjüdische Legende vom Erlebnis der Nacht nach dem Sündenfall: „Als aber die Morgenröte wieder am Himmel aufging, und Adam sah die Welt wieder hell werden, da ward er voll großer Freude und rief aus: So ist dies also das Gesetz der Welt, und immer folgt Tag auf die Nacht! Und er machte sich auf und baute einen Altar; dann nahm er einen Ochsen, dessen Hörner vor seinen Klauen aus der Erde hervorkamen, und opferte ihn dem Herrn.“⁶

Die jüdische Tradition weiß also von einem Tier, das – selbst Inbegriff der kosmischen Mächte – aus der Erde wächst und der Menschen Sühneopfer ermöglicht. Der Stier oder die Kuh ist in den orientalischen Religionen das Bild der Himmelsgottheiten. So lesen wir im Pentateuch: „Gott, der sie aus Ägypten geführt, hat Hörner wie die eines Wildochsen“ (Num 23, 22). Die Anbetung des „Goldenen Kalbes“ zeigt das götzenartige Gegenbild zu dieser Tiersymbolik des Himmelsgottes. Noch in einer byzantinischen Handschrift des 12. Jahrhunderts sehen wir in den Wolken über dem Berg Sinai Kopf und Hörner dieses Jahwe-Stieres (Istanbul, Topkapu Saray-Bibliothek, Cod. 8, fol. 217). Chagall selbst vergleicht die Kuh mit seinem Vater: „Dann, wenn ich meinen Vater unter der Lampe betrachtete, träumte ich von Himmeln und Gestirnen, weit hinter meiner Straße. Alle Poesie des Lebens hat sich mir da in der Traurigkeit und Schweigsamkeit meines Vaters verdichtet. Hier war die unerschöpfliche Quelle meiner Träume: mein Vater, vergleichbar der unbeweglichen, verschwie-

⁶ Midha Josef bin Gorion (Frankfurt 1913) I 106 und 67: „Noch ein Reisender in den Zeiten des Talmuds sah einen Wildochsen, der einen Tag alt war, aber dieser Wildochse war groß wie der Berg Tabor, und der Berg Tabor ist vierzig Meilen hoch. Drei Meilen war seines Halses Länge, und der Raum, den sein Kopf einnahm, als er ihn auf die Erde legte, hatte eine und eine halbe Meile im Umkreis.“

genen und schweisgsamen Kuh, die auf dem Dach der Hütte schläft.“⁷ Die Beziehungen zwischen dem Vater und der Kuh erklären sich wohl nicht nur aus den heimatlichen Erlebnissen. Religiöse Traditionen, russische Erde, Heimat und Vaterhaus verbinden sich in solchen Bildern und finden in ihnen ihren Ausdruck. Auch in Chagalls Werk „Die Bastille“ (1953) wird der geschichtsträchtige Platz in Paris in den roten Grund einer gewaltigen Kuh oder eines Stieres gefaßt, an dessen unterer Seite sich groß ein Liebespaar lagert. Mitten in der Stadt sind die Liebenden im Tier aufgehoben. So wird die Kuh zum Inbegriff der heimischen, ja sogar der göttlichen Kraft.

Künstlerisch bedeutsam ist auch das große Auge des Tieres im Bild Chagalls. Es signalisiert in das Chaos des brennenden Dorfes die Gegenwart einer allsehenden Macht. Dieses Auge spielt im Werk des Künstlers eine besondere Rolle. Aus dem Giebeldreieck eines Hauses bricht es hervor und aus dem Mond. Hahn und Fisch schauen uns mit übergroßem Auge an. Selbst die Maske des Eiffelturms vermag uns zu sehen. Hier erfährt ein altes religiöses Symbol seine überzeugende Renaissance: Das Auge Gottes. Gott in allem zu erleben ist ein wesentlicher Gedanke chassidischer Frömmigkeit. Mehr noch als die „Glühbirne“ in Picassos „Guernica“ und das Sonnenauge in des Spaniers Bild vom „Frieden“ wird bei Chagall die Gegenwart einer größeren, sehenden Macht im geöffneten Auge des Stiers offenbar.

Diese Macht vernimmt auch das Brautlied des Himmels und verwaltet die Grundrechte des Menschen, Liebe und Ehe.

Die Störung der Hochzeit

Unbestreitbar ist die Liebe das Hauptthema der Malerei Chagalls. Hochzeitszüge bewegen sich durch seine Straßen. Liebespaare umarmen sich im Lebensbaum. Brautleute reichen einander unter Baldachinen die Hände. An den Seinebrücken und in Booten, auf Dächern und unter dem Eiffelturm, im Gras und im Blumenstrauß – überall liegen Mann und Frau beieinander. Das einzigartige an diesen Paaren, und vor allem an den Frauen ist, daß sie am Himmel zu Hause sind. Niemals seit der Barockzeit hat es ein Künstler wieder vermocht, das Motiv der großen himmlischen Frau so überzeugend darzustellen wie dieser Maler. Für Chagall ist der Mythos der himmlischen Frau wirklicher als die Geschichte und ihre Realitäten. „Ich bin gegen die Ausdrücke Phantasie und Symbolismus. Unsere ganze Innenwelt ist Wirklichkeit, vielleicht wirklicher als die sichtbare Welt“ (Vorlesung in Chicago 1946).

Es mag sein, daß in seinem Bild „Mutterschaft“ (1912/13) der byzantinische Madonnenotypus der Maria Blacherniotissa ihn angeregt hat, die Frau hoch in den Himmel zu stellen. Aber schon früh wird auch seine erste Gattin an den Himmel versetzt

⁷ Marc Chagall, Mein Leben, zit. in: Marc Chagall (Ausstellungskatalog Hamburg, München, Paris 1959) 10.

(„Bella mit dem weißen Kragen“, 1917). Im „Akt über Witebsk“ (1933) liegt die Frau groß über der Stadt. „Das Paar in den Wolken“ (1945/46) zeigt die Liebenden in goldgelber Farbe über den Dächern des Dorfes. Schließlich findet in seinen Bildern zum „Hohen Lied“ (1957/58) das Thema seinen einzigartigen Ausdruck: In einem kosmischen Rosenstrauß lagert ein weißer Frauenakt hoch über der Stadt, während ein geflügelter König vor einem leeren Thron seine Harfe schlägt. Sicher kann man das Versetzspiel mit den Motiven auch aus den formalen Voraussetzungen des Kubismus oder des Surrealismus erklären. Bei Chagall muß man jedoch die jüdische und damit auch die biblische Tradition zur Interpretation der Bilder mit heranziehen. Die „Frau mit der Sonne bekleidet und den Mond zu Füßen“, von der Johannes in seiner Apokalypse berichtet, ist mit Eva verwandt, die den himmlischen Wassern und der geheimnisvollen Wolke zugeordnet ist, während Adam „Mann der roten Erde“ heißt. Frau und Mann verhalten sich wie Himmel und Erde und sind auch bei Chagall zur heiligen Hochzeit berufen. Diese heilige Hochzeit ist der Sinn des menschlichen Daseins.

Wenn der Maler also den Widersinn – Krieg und Katastrophe – offenkundig machen will, zeigt er die Störung der Hochzeit, die Trennung von Mann und Frau und das Leid der Familie. So gibt schon sein erstes Bild vom Krieg die große Frau mit dem Kind auf einem Schlitten am Himmel. Der Verlust des Friedens für Mutter und Kind und die Vertreibung von ihrer erhabenen Stätte, das ist in diesem Werk der Krieg. Im Bild von 1964–66 sieht man links im Dorf eine nackte Frau hoch aufgerichtet in den Flammen stehen. Rechts ragt der gekreuzigte Mann in den dunklen Himmel. Der Gekreuzigte und die mit ihm Leidende gehören nach Chagall eng zusammen. Auf einer Reihe von Kreuzigungen sehen wir die Frau zu Füßen des Kreuzes. So steht sie wie eine Madonna El Grecos im „Martyrium“ (1942) am Kreuz des gemarterten Juden. In „Quai de la Tournelle“ (1953) verbeugt sich die rote Aktfigur einer Frau mit gelbem Blumenstrauß vor einem Gekreuzigten in Blau. Auf dem Staffeleibild im „Selbstbildnis mit der Wanduhr“ (1947) umarmt eine Frau den Gekreuzigten. Im Bild „Der Krieg“ gibt es eine Frau am Fuß des Gepfählten, eine andere hält ein Kind auf dem Querbalken des Kreuzes. Dann aber sehen wir die weiße Aktfigur wie ein Gegenbild zum Gekreuzigten mit erhobenen Armen mitten im Feuer. Durch den Krieg werden Mann und Frau getrennt. Die Hochzeit wird gestört und das Brautlied des Himmels, das der Künstler oft mit Geigen und Harfen in seinem Werk zu vergegenwärtigen wußte, verstummt. Nur auf dem Nacken der Kuh ruht noch bedrängt von der Gestalt des Winters und geschützt von der Kraft des Tieres die Familie, das untröstliche Paar mit dem Kind.

Auch im „Massaker von Korea“ von Picasso sind es die Frauen, die von den Männern getrennt werden und die durch den technischen Krieg besonders leiden. Nach Chagall wird das Zusammensein von Mann und Frau durch den Krieg gleichfalls verhindert. Jeder stirbt für sich. Sie wird verbrannt und er gepfählt. Dieser entsetzliche Tod verleiht jedoch beiden im Werk des Künstlers besondere Würde. Im „Krieg“ erhält die nackte Frau einen Nimbus aus Feuer und der Mann das Symbol des Kreuzes.

Die Art ihres Untergangs – Feuer und Kreuz – werden künstlerisch zu Würdeformen, die beide Gestalten vor allen herausheben und auszeichnen. So bringt der Krieg nicht nur das Ende der Hochzeit, sondern im Tod stehen Mann und Frau einander noch größer gegenüber. Ähnlich wird schon im „Engelsturz“ (1923/1933/1947) der Gekreuzigte durch einen Feuergrund und die Frau mit dem Kind durch ihre rote Figur ausgezeichnet und über den Horizont herausgehoben. Mann und Frau überstehen als „Christus“ und als „Madonna“ den Sturz des entsetzlichen Engels.

Im „Krieg“ wird schließlich dasselbe Tier, das sich in der Mitte des Bildes gewaltig erhebt, in kleiner Gestalt zu Füßen der Frau in den Flammen noch einmal wiederholt und selbst zum Brandopfer im Feuer des russischen Dorfes. So erhält das Opfer ein letztes Symbol. Diese religiösen Elemente und ihre einzigartige poetische Form geben dem furchtbaren Geschehen einen tröstlichen Charakter; aber sie lassen über die letzte Aussage des Bildes keinen Zweifel aufkommen: der Krieg trennt und zerreißt das Gefüge jeder Gemeinschaft.

Die Flucht und der unaufhörliche Abschied

Schon der Aufbau des Bildes wird durch die Diagonale zerrissen: links Feuer und Nacht, rechts Erde und Schnee. Auf dem weißgrauen Feld aber steht überbesetzt ein Panjewagen, dessen Pferd ein Mann mit der Peitsche nach rechts aus dem Bild treibt. Der letzte Mann hinten im Wagen streckt seine Hand zum brennenden Dorf und der Frau in den Flammen aus. Fassungslos sieht der bärtige Alte den Untergang seiner Welt, die Zerstörung der Heimat. Dem Wagen folgt ein weiterer Alter mit einem Sack auf dem Buckel. Ein junger Mann hinter ihm winkt ein letztes Mal hin zum brennenden Dorf. Tote, Verwundete, Sterbende liegen auf dem weißen Plan. Bei dem einen kniet mit offenem Buch ein alter Mann, neben dem andern weint seine Mutter. Links klagt ein Liebespaar und vorn trägt einsam eine Frau ihr Kind aus dem Dorf. Es ist aus!

In dieser Katastrophe bleibt dem Menschen allein die Flucht. Diese Flucht beobachten wir in einer Reihe von Bildern Chagalls. Im „Krieg“ (1943) bäumen sich die Pferde des Schlittens und des Wagens nach entgegengesetzten Seiten auf und fliehen aus dem Bild. In den Kreuzigungsdarstellungen sehen wir ebenfalls die Gespanne, die uns aus dem Schauplatz der Verbrechen hinausführen. Immer wieder werden sie von fliehenden Menschen begleitet. Die einen tragen ihre Habe mit sich, die anderen haben nur die Torarolle gerettet. Ihr Weinen ist fassungslos, ihre Klage kennt keine Grenzen und ihre Flucht weiß kein Ziel.

Auch dieses Motiv der Flucht gehört in die Symbolwelt der modernen Malerei. Goya schildert die Not der fliehenden Massen in seinem Bild „Die Panik“ (1809). Daumier malt die Bilder der „Emigranten“ (1848). Die Schlachtenmaler zeigen die fliehenden Armeen. Ensor gibt die ausweglose Flucht in den Städten. Juan Genovés

(1963) macht die Masse und ihre Strukturen zum Thema seiner schattenhaften Grisaillen. Für viele moderne Maler lauert die Panik über der modernen Massengesellschaft. Ihre Bilder zeigen das Gewimmel der „einsamen Masse“, die flieht ohne Ziel. In diesen Bildern scheint der moderne Mensch auf der Flucht, weil das, was er ahnt und erlebt, nicht mehr zu bewältigen ist. So wird sein Dasein zu einem unaufhörlichen Abschied. Unbehaust in den wohl konstruierten Gefügen eigener Organisation und Architektur sucht er das Weite; denn über den großen Städten lagert die Panik und mit dem technischen Fortschritt droht ein unbestehbarer Krieg.

So wird auch Chagalls Bild zum Inbegriff eines unaufhörlichen Abschieds. Ahasver, der ewig wandernde Jude, wird zum Symbol des menschlichen Daseins: diese Welt ist im Krieg. Und Krieg heißt Sein ohne Heimat, Abschied ohne Wiedersehen, Flucht ohne Rückkehr. „Das Böse hat seinen Zerstörungswahn seit den Anfängen der Welt unter Beweis gestellt. Die beiden Testamente haben die Geschehnisse und die Gestalten in diesem unaufhörlichen, furchtbaren Krieg, den das Böse gegen die Liebe führt, überliefert. Und unser Jahrhundert hat ihn gleichfalls schmerzlich erlebt und durchlitten.“⁸ Chagall aber zeigt in seinem gewaltigen Bild, daß die Akteure der Gewalt in einem wesenlosen Grund verschwinden. In den Himmel geschrieben aber bleiben allein die großen Gestalten des Leids und der Liebe und das unbegreifliche Auge des göttlichen Tiers.

⁸ Jean Cassou, Chagall (München, Zürich 1966) 264.

UMSCHAU

Neue Bücher über Musik

Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts war Musik an den Ort ihrer Aufführung gebunden, blieb damit „musica reservata“ für einen kleineren oder größeren Zuhörerkreis. Die Streuung durch Radio und Schallplatte hat die Exklusivität einmaliger Ereignisse in Allgemeingut verwandelt. Natürlich konnte Verschleiß – als Gefahr oft genug düster prophezeit – nicht ausbleiben, aber „Große Musik“ überlebte vorübergehende Strapazierungen und es entstand daneben, wie schon in früheren Epochen, was gebraucht wurde: es entstand Gebrauchsmusik, die als Klangvorhang vom Lärm der Straße trennte, zugleich nach der Turbulenz des Alltags dem Gefühl der Vereinsamung entgegenwirkte und als „running water“ keine Ansprüche stellte. Verlangten aber noch unverbrauchte Kräfte nach Steigerung, ja Ausbruch, so fanden sich auch dafür Antriebs Elemente. Denn unerschöpflich erscheint das Reservoir der Töne. So verhältnismäßig klein ihre im Verlauf abendländischer Entwicklung herauskristallisierte Zahl sein mag, aus diesem Töne-Material entstanden Fugen von Bach und Walzer von Strauß, aus ihm entstanden die aufreizende Melodie der „Marseillaise“ und uniforme Schlagermelodien. Immer wieder fasziniert Musik durch zwei kontrastierende Möglichkeiten ihrer Wirkung: Zerstreuung oder Sammlung.

Man hört hin oder man hört zu. Ist die Entscheidung zugunsten des Zuhörens gefallen, wird – unabhängig vom künstlerischen Erlebnis, das dem deutenden Wort entzogen bleibt – der Wunsch sich regen nach Erkenntnis der Ursachen jenes Erlebnisses. Nicht, daß jeder Musikliebhaber nun Musiktheorie studieren wollte oder sollte, doch über Positionen der Werke und Komponisten in ihrer Zeit sich zu unterrichten, formale wie inhalt-

liche Elemente und deren zeitbedingte Wandlungen zu erkennen, schließlich das Verhältnis zur Gegenwart zu klären: was wirkt heute, wie wirkt es, warum wirkt es? – solche Fragen zu beantworten, sollte der Mühe lohnen, um so mehr als gerade die Schallplatte durch wiederholtes Abspielen das Eindringen in Gehalte und Strukturen musikalischer Organismen weitgehend zu fördern vermag.

Musik hat ja durchaus nicht immer kontinuierlich sich entwickelt; gerade in den vielseitigen, oft sprunghaften Verwandlungen der Materie dokumentieren sich Leistungen jener Außenseiter, die zu ihren Zeiten das musikalische Material „neu“ sahen, aus dieser neuen Sicht gestalteten und – oft unverstanden und bekämpft – die Essenz ihrer Zeit deutlicher repräsentierten, als diese Zeit selbst es wahrhaben wollte.

In den letzten Jahren sind Bücher über Musik erschienen, die – ganz verschieden nach Anlage und Darstellung – dem Informationsbedürfnis Rechnung tragen. Daß es vor allem fachlich nicht vorgebildete Kreise zu bedienen gilt, erschwert die Aufgabe der Autoren. Kurt Pahlen stellt sich dieser Aufgabe in seinem Buch „Musik – eine Einführung“¹, indem er von der Definition des Klangs ausgehend über Notenschrift, musikalische Gesetze, musikalische Formen unterrichtet. In diese Darstellung sind Kapitel über Gehör und Stimme, Instrumente, Vokal- und Instrumentalensemble eingebaut, so daß Theorie und Praxis geschickt verbunden erscheinen. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung von Instrumenten, Volksliedern und Volkstränzen im Kapitel über „Volksmusik und Folklore“. Ein Kapitel über mechanisch-elektronische

¹ Zürich: Schweizer Verlagshaus 1965. 288 S. Lw. 12,80.

Musik und eine „Kleine Geschichte der Musik“, dazu Namen- und Sachregister vervollständigen die „Einführung“. Der Verfasser mußte sich in der Kunst des Weglassens bewähren, um den verständnisbemühten Leser nicht durch zu viele Details zu verwirren. Ist er interessiert, wird er weiter suchen. Auch für den Musikpädagogen hält das Buch manche Anregung bereit. Pahlens langjährige Lehrerfahrung dokumentiert sich in Disposition wie Interpretation des Stoffes.

„Musikgeschichte in Umrissen“ nennt Karl Schaezler² die von ihm bearbeitete Neuauflage der 1918 erschienenen „Geschichte der Musik vom Beginn der christlichen Zeitrechnung bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts“ von Carl August Rau (gestorben 1921). Das letzte Kapitel der Rauschen Fassung hat Schaezler wesentlich erweitert, die Kapitel über das 20. Jahrhundert und „Ausblick auf die neuesten Wege“ (serielle, konkrete, elektronische und Jazz-Musik) sind neu geschrieben. Ein ebenso gründliches wie praktisches Nachschlagewerk, dessen lexikalischer Charakter durch ausführlichere Darstellungen stilistisch wegweisender Epochen und Komponisten immer wieder aufgelockert wird. Informative Knappheit der Formulierungen sichert dem Buch einen Platz auf dem Platten-schrank.

Kernstück der „Geschichte der Musik“ von Hans Renner³ bilden die drei großen Kapitel über „Musik des Barock (ca. 1600–1750)“, „Die Klassik (etwa 1730–1810)“ und „Musik des 19. Jahrhunderts“. Renner untergliedert jene Zeitspannen in kleinere Abschnitte, um die Überschaubarkeit oft doch sehr komplizierter Entwicklungen zu sichern, zum andern um die Wechselwirkungen zwischen diesen Entwicklungen verdeutlichen zu können. So ist ein übersichtliches „Handbuch“ entstanden, aus dem sich der Leser fallweise selbst bis in fachliche Einzelheiten unterrichten kann. Darüber hinaus werden so oft wie möglich soziale Funktionen der Musik und der Musiker ins Licht gerückt: Stil-, Form- oder Klangprobleme

schweben nicht in luftleeren Räumen, sondern erscheinen als Fragen an ihre Zeiten. Zu deren Charakteristik stellt Renner manchen Abschnitten Hinweise auf politische, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Situationen voran und erweitert solche Hinweise an Schnittstellen der Entwicklung. „Musik im Altertum“, „Musik im abendländischen Mittelalter“ und „Musik des 16. Jahrhunderts (Renaissance)“ grundieren die Schilderung der zentralen Epochen, „Übergang zum 20. Jahrhundert“ und „Von der Neuen Musik“ führen bis an die Gegenwart heran. Gerade dabei konnte es in erster Linie nicht so sehr auf Entscheidungen für oder wider ankommen, als dem Leser den Blick offenzuhalten für Vorgänge, deren Wirkungen noch nicht abzusehen sind. Ein Anhang gibt Aufschluß über spezielle Themen (Entwicklung der Notenschrift, Singstimmen, Orchesterbesetzungen aus drei Jahrhunderten, Musikinstrumente), deren Erörterung den Fluß der Darstellung gefährdet hätte.

Trotz abwechslungsreicher Bildbeigaben liegt in Renners „Geschichte der Musik“ das Schwergewicht noch immer beim Wort. Editions Rencontre, Lausanne, dagegen haben für eine „Illustrierte Geschichte der Musik“⁴ den vom Fernsehen geprägten, Wort und Bild ineinanderschiebenden Dokumentationsstil gewählt. Das Bild bleibt nicht mehr auf illustrierende Funktion beschränkt, es soll aus eigener Kraft wirken, soll unmittelbar attackieren. Struktur und Akzente verändern sich. Der Stoff ist auf 20 Bände verteilt (Format 19 × 21 cm), deren jeder auf 128 Seiten 150 bis 180 Schwarzweiß- und 20 ganzseitige farbige Abbildungen bietet. Die Texte der Bände 1–12 (Ursprünge bis Gegenwart) sind von Romain Goldron geschrieben; in 8 Ergänzungsbänden behandeln andere Autoren Spezialgebiete. Ein interessantes Angebot, das die Sorgfalt gedanklicher und optischer Durchformung hinter dem Blickfang geschickter graphischer und satztechnischer Gestaltung eher verbirgt – die Art der Darbietung entspricht dem Trend einer Zeit, die keine Zeit mehr zu haben glaubt.

² München: Kösel 1967. 267 S. Lw. 19,80.

³ Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1965. 712 S. Lw. 39,50.

⁴ 1965–1967. Je Bd. 12,80 bei Reihenbezug. Einzeln 14,80.

„Geschichte der Musik“⁵ (englisches Original: „The Pelican History of Music“) ist dreibändig angelegt, erschienen sind die Bände I (Die Hochkulturen des Ostens – Das Altertum – Das Mittelalter) und II (Renaissance und Barock); Band III (Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart) steht noch aus. Aber was vorliegt, zeigt in der Balance zwischen Wort und Bild eine ebenso zeitgemäße wie individuell überlegene Stoffbehandlung. Die Herausgeber Alec Robertson und Denis Stevens, beide auch als kenntnisreiche Verfasser großer Werkteile vertreten, haben eine Anzahl erstklassiger Mitarbeiter gewonnen, und so stellt sich diese „Geschichte der Musik“ als Ergebnis qualifizierten Teamworks dar: sachlich, präzise, fesselnd auch in Randpartien durch Hinweise und Rückbezüge auf zentrale Kräfte. Entstehen und Wandlungen musikalischer Stile erscheinen in sinngemäßer Verbindung zu Kulturen und sozialem Gefüge der Völker. Mehr als einmal kommt eindringlich zur Darstellung, wie Ausstrahlungen über Grenzen jene so schwer faßbaren musikalischen Fluktuationen erzeugen, deren oft schillernde Ergebnisse mitunter faszinierender wirken als die Ursprünge. Gerade aus ferner liegenden Epochen (Ars antiqua, Ars nova) sind so zahlreiche, große und kleine Werke angeführt, daß auch der Laie praktisch sich unterrichten kann. Er wird darum besonders die Diskographie im I. Band begrüßen, ebenso die Literaturhinweise in beiden Bänden. Auch in dieser „Geschichte der Musik“ ist die Tendenz zur Aufteilung in kleine, überschaubare Abschnitte erkennbar; aber das Mosaik fügt sich zum Bild dank des Engagements der Verfasser für ihre Stoffe, von denen sie zweifellos mehr wissen, als sie sagen. Dabei wirkt jenes Engagement angenehm distanziert durch eine englisch unterkühlte Art der Diktion, welche Erik Maschat als Übersetzer (in Zusammenarbeit mit Alfons Ott) glänzend getroffen hat. Das sehr einladende Buchformat (11 × 18,5) beein-

trächtigt die Wirkung der Bildbeigaben keinesfalls, es ergibt sich – verglichen mit Musik – eine andere Weise intimer Begegnung mit Zeugen der Vergangenheit: der prüfende Blick kann verweilen, während der flüchtige Klang dem Ohr oft allzusehnell enteilt.

Auch „Musikinstrumente – Die Geschichte ihrer Entstehung und ihrer Formen“ von Anthony Baines⁶ (englisches Original: „Musical Instruments“) basiert auf Teamwork. Wie wäre erschöpfender Bericht auch anders möglich! Der Herausgeber, ausgewiesen durch einen fesselnden Beitrag über „Volkstümliche Frühformen“, hat ein „Symposion“ von Kennern zusammengerufen, die sich keinesfalls nur auf instrumententechnische Erörterungen beschränken, sondern auch Auskünfte über Instrumentenbauer, Interpretationsstile und über Beziehungen zwischen Komponisten und Instrumenten zu geben berufen sind. Fazit: umfassende fachliche und historische Unterrichtung, mit vielen Bildbeigaben. Auch dieses Buch ist von Erik Maschat (in Zusammenarbeit mit Alfons Ott) übersetzt, und wieder trifft er genau die sachliche Plastik des englischen Originals.

Schlaglichtartig beleuchtet die Situation der Gegenwart das Nebeneinander zweier Bücher wie „Tausend Jahre Musikleben“ (800–1800) von Alfons Ott⁷ und „Moderne Musik 1945–1965“ von Ulrich Dibelius⁸. „Musikleben“ stellt sich im Buch Alfons Otts dar als Leben mit Musik (in Wort und Bild eindrucksvoll zur Kenntnis gebracht), als Wechselwirkung zwischen Spieler und Hörer, die ihrerseits in wechselnde geschichtliche, soziale und landschaftliche Situationen gestellt waren. Von sehr verschiedener Tragweite in der Wirkung auf persönliche Aussage, blieben solche Einflüsse doch durch Jahrhunderte wirksam, verloren aber im Lauf des 19. Jahrhunderts an Bedeutung, so daß dem Künstler schließlich das „Wagnis absoluter Freiheit“ offenstand. Sein Verhältnis zur Umwelt (Spaltung zwischen Künstler und Publikum)

⁵ München: Prestel 1962. 423 S. Lw. 18,50.

⁷ München: Prestel 1963. 96 S., 92 Abb. Lw. 16,50.

⁸ München: Piper 1966. 392 S. Lw. 14,80.

⁵ Hrsg. v. Alec Robertson u. Denis Stevens. München: Prestel 1964, 1965. 430, 440 S. Lw. je 18,50.

änderte sich ebenso tiefgehend wie sein Verhältnis zum Material der Töne. Die Grenzen kamen ins Gleiten, und schrankenlose Freiheit mußte schließlich den Wunsch hervorrufen, „der Ordnung den Vorzug vor dem Chaos zu geben“ (Strawinsky).

Ulrich Dibelius informiert über die Jahre 1945–1965. Er gehört der Generation an, über deren Werke er spricht, er spricht für beide und tut das mit einer Selbstkontrolle, welche die Glaubwürdigkeit des Autors nur erhöht. Ausgehend vom „Jahr Null der modernen Musik“ (1945), widmet Dibelius zunächst einen größeren Abschnitt den „Lehrern und Mittlern“ (Generation von 1903–1908), die schaffend und lehrend die jüngere Generation beeinflusst haben, sich 1945 aber ebenfalls in der Lage sahen, neu anfangen zu müssen. Das schuf zwar Verbindungen zwischen Älteren und Jüngeren, behob aber nicht deren Zurückhaltung. Denn verhältnismäßig langsam, ja zögernd – Dibelius weist besonders darauf hin – gingen sie ihre Wege. Früher schon hatte Arnold Schönberg einen Weg gezeigt in der „Methode der Komposition mit zwölf nur aufeinander bezogenen Tönen“; Voraussetzung blieb die Funktionsfähigkeit des überlieferten Töne-Materials. Dagegen regte sich Skepsis vor allem in der jungen Generation, die ihre Klangvorstellungen angesichts umstürzend neuer technischer Möglichkeiten mit deren Mitteln zu verwirklichen sucht.

Der Hauptteil des Buches bietet in 10 Abschnitten über Komponisten der jungen Generation (1923–1929) einen Einblick in ihre grundsätzlich veränderte Einstellung zum Material der Töne und deren möglichst zweifelsfreie Organisation im Werk. Konsequenter befolgte Tendenz zur „Sicherheit“ aber kann zur Konsequenz um ihrer selbst willen führen, so daß das Ohr nicht mehr zu realisieren vermag, was sich dem Auge und der Analyse vielleicht noch erschließt. Denn nicht Hörgewohnheiten allein stehen der Aufnahme neuer Klänge entgegen, die Unmöglichkeit, Gesetze solcher Ton- und Klangkombinationen

erfassen zu können, entmutigt selbst aufnahmebereite Hörer. Wäre sonst so sichtliches Nachlassen des Interesses auch in Kreisen zu erklären, die noch immer als besonders aufgeschlossen gelten? Es hat keinen Sinn, davor die Augen zu verschließen. Kämpfe und Skandale hat es immer gegeben, und solange man auf die Barrikaden geht, können auch Zögernde mitgerissen werden. Auseinandersetzungen in einigen Zentren mögen für die Teilnehmer interessant sein, aber selbst enflammiertere Berichte über solche Treffen oder breiter streuende Rundfunksendungen garantieren keine Wirkung in die Tiefe.

Unter dem Kennwort „Material“ erläutert Dibelius sachkundig und einleuchtend Begriffe, deren technischer Einschlag zunächst befremden mag. Andererseits erschließt die Technik dem Hörer so viele neue Klangerscheinungen, daß Erklärungen über ihre Ursprünge und Funktionen nur erwünscht sein werden. An neuralgischen Punkten sind in die Darstellung „Polemische Exkurse“ eingeschaltet; sie geben dem Buch eine unverwechselbar persönliche Note. Daß fallweise bewußte Überspitzungen dem Leser ungetrübtes Vergnügen bereiten können, sei gern bestätigt.

Zur Vervollständigung gibt der Verfasser eine aufschlußreiche chronologische Übersicht, Schallplattenverzeichnis und bibliographische Hinweise. In ihnen befremdet das Fehlen eines Titels, des Buches von Ernest Ansermet (Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewußtsein). Gerade weil Ansermet im Rahmen historisch wie physikalisch fundierter Darstellungen so nachdrücklich gegen Tendenzen der Modernen Musik Stellung nimmt, kann an seinem Buch keiner vorbeigehen, dem Musik mehr bedeutet als nur ein ästhetisches Phänomen.

Seiner Verantwortung bewußt, hat Ulrich Dibelius über „Moderne Musik 1945–1965“ berichtet – sollte sein Bericht in Zukunft als Zeitdokument sich erweisen, könnte der Verfasser das als schlüssige Bestätigung seiner Arbeit ansehen.

Willibald Götz

300 Bände „Herder-Bücherei“

Mit einer Auswahl aus den ästhetischen Schriften Ernst Blochs, die zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober erscheint, erreicht die Herder-Bücherei den 300. Band. Da diese Taschenbuchreihe zu den wenigen gelungenen literarischen Ausbruchversuchen des deutschen Katholizismus gehört, reizt dieser Anlaß zu einigen Überlegungen.

Die Forderung Karl Muths, das Getto des katholischen Kulturbetriebs zu verlassen, ist zwar heute akzeptiert und auch vom Konzil bestätigt worden. In der Verwirklichung dieser Forderung aber liegen die Katholiken immer noch weit zurück. Katholische Zeitschriften spielen z. B. auf dem allgemeinen Lesermarkt eine nur geringe Rolle. Um so mehr verdient die Tatsache Beachtung, daß die Herder-Bücherei weit über den katholischen Raum hinaus bekannt geworden ist.

Die Gründe dieses Erfolgs sollte man genau analysieren; denn der Plan eines katholischen Wochenblatts, der von den deutschen Bischöfen gefördert wird, erfüllt nur seinen Sinn, wenn er in gleicher Weise die konfessionellen Grenzen durchstößt und katholisches Leben und Denken dem andersgläubigen und dem indifferenten Leser präsent macht. Aus dem Programm der Herder-Bücherei ließen sich vielleicht manche Hinweise gewinnen für ein redaktionelles Konzept, das die Chance hat, „draußen“ anzukommen.

Geht man den vorliegenden Katalog der 300 Bändchen durch, so fällt sofort auf, daß die Herder-Bücherei sich von Anfang an in keiner Weise auf das Kirchlich-Konfessionelle beschränkt hat. Die Liberalität der Auswahl, beim Start der Reihe vor 10 Jahren gewiß noch ein Wagnis, entspricht heute der geistigen Situation.

Daß katholische, evangelische und jüdische Denker in wirkungsvollem Wechsel zu Wort kommen, ist für das Profil der Reihe ebenso wichtig wie die Tatsache, daß moderne Lite-

ratur und profane Wissenschaft durch führende Vertreter repräsentiert sind. Auch der Humor kommt nicht zu kurz. Manches heitere Heimeran-Bändchen fand in der Herder-Bücherei einen neuen Leserkreis.

Die Herder-Bücherei hat sich eben nicht an dem Christen als einem religiösen Spezialisten orientiert, sondern sie nimmt die volle menschliche Existenz in den Blick. So steht neben Josephs Roths meisterhaften Erzählungen die geistliche Biographie Edith Steins, und es verwundert nicht, wenn jetzt der Atheist Ernst Bloch mit seiner Analyse der Hoffnung neben die klassischen Theologen des Christentums und die zeitgenössischen Theologen tritt.

Ein anderer Grund des Erfolgs mag in der informativen Linie der Taschenbuchreihe liegen. Der Anteil an Sachbüchern und Nachschlagewerken ist überdurchschnittlich, vor allem auf dem Gebiet der Geschichte, der Zeitgeschichte und Kirchengeschichte. Diese Bändchen gehören zu den Bestsellern der Reihe. Dazu zählen übrigens auch das Kleine Konzilskompendium, das für 9,90 DM die Texte aller Konzilsdekrete bietet, die Friedens- und die Sozialenzyklika Johannes' XXIII. und neuerdings das Rundschreiben Pauls VI. „*Populorum Progressio*“. Der Grund für diesen Erfolg mag vor allem in der sorgfältig erschließenden Kommentierung und der fachkundigen Einleitung liegen.

So nützlich auch eine große katholische Wochenzeitschrift sein mag, Zeitungswissen allein wird nicht ausreichen, um den Fragen standzuhalten, die sich in der gesuchten Begegnung mit der Welt stellen werden. Soll dieses Gespräch nicht ein einsamer Dialog der Fachleute werden (so wie es bei uns – im Gegensatz zu Holland – zur Zeit den Anschein hat), so muß auch in der Kirche eine informierte Gesellschaft vorausgesetzt werden. Das aber bedingt die systematische Förderung des Informationswillens und der geeigneten Informationsmittel.

Johannes Magnus

BESPRECHUNGEN

Literatur

Sturm und Drang – Klassik – Romantik. Hrsg. von Hans-Egon HASS. München: Beck 1966. XXXVIII, 1933 S. (Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse. V/1 u. 2.) Lw. je 39,-.

Korff überschrieb den literarischen Zeitraum von 1770–1830 „Geist der Goethezeit“. H. Heine nannte sie die „Kunstperiode“. Die eingebürgerte Epochenbezeichnung unterscheidet „Sturm und Drang“, „Klassik“, „Romantik“. Es ist die leuchtendste Epoche der deutschen Literatur. Die Aufsprennung des barocken und aufklärerisch statischen Literaturdenkens durch die dynamische und subjektive Geniebewegung bezeichnet den Anfang, die jungdeutsche und realistische Literaturlauffassung mit der Hinwendung zum demokratischen und industriellen Menschen ihr Ende.

Hass versuchte eine thematische Aufgliederung des literarischen Großraums, beginnend mit einem Kapitel „Selbstbestimmung der Epoche“. Er entschied sich in seinem „Spektrum“ des literarischen Geistes nicht für „die chronologische Folge“, sondern „für das Nebeneinander der individuellen Erscheinungen, für die kausal-genetisch oft unverbundene Entwicklung der geistigen Positionen“. Bei der Auswahl der Texte ließ sich Hass von den „drei Gesichtspunkten des Charakteristischen, des Ranges und der relativen Unbekanntheit“ leiten. Nicht allein dichterische Texte im engeren Sinn, auch literarisch Bedeutsames im weiteren Sinn wurde berücksichtigt: „auch Ästhetik, Sprach- und Literaturtheorie, die bestimmenden Bildungsmächte, die Auffassung von Theater, Musik und bildender Kunst, die philosophische Reflexion und die Anschauung des Ewigen“, der „geschichtliche Sinn, der Entwurf von menschlicher Existenz, von Staat und Gesellschaft, die Zeitwirklichkeit und Gestalten, die das geistige Bild der Epoche prägen“.

Die Versammlung der Texte (ein Textmuseum!) bezeugt bewundernswerte Belesenheit, ihre Anordnung einen geistigen Ordnungssinn und Entwurf von erstem Rang. Dem Studierenden erschließt sich eine Epoche. Der Kundige wird nicht nur unbekannte Texte, sondern durch ihre Zusammenstellung neue Felder, Ansichten, Akzente, Spiegelungen entdecken. Das Kapitel „Charakteristische Formen der Dichtung“ setzt der thematischen Gliederung ein geschlossenes Feld formaler Möglichkeiten entgegen. Die dargebotene Auswahl von H. E. Hass ist das wichtigste und interessanteste literarische Lesebuch dieser Epoche. Daß man hier und dort ein paar, die Auswahl betreffende Fragezeichen anbringen möchte, fällt kaum ins Gewicht. Der Herausgeber hat selbst bemerkt, daß Schiller „verhältnismäßig unter seinem Rang vertreten“ ist. Im Kapitel „Musik“ findet sich kein Brief von oder an Mozart und Beethoven. Wäre Beethovens Bittbrief an Goethe (der ihn unbeantwortet ließ) nicht auch ein charakteristisches Zeugnis der Epoche? Daß Goethes „Pandora“ ganz abgedruckt ist, weil der Herausgeber in ihr „die Ranghöhe eben dieses Zentrums repräsentiert“ sieht, setzt immerhin einen anderen Akzent als man von der Schule her gewohnt ist. Wertvoll wäre für den heutigen Leser, wenn gegen ein Kapitel „Freundschaft, Liebe, Ehe, Erziehung“ auch einmal die aggressiven und unfreundlichen Töne (die es damals auch schon gab) gesetzt würden, gegen die „Park“-Welt eine Welt der Beunruhigung und der rumorenden Revolution.

P. K. Kurz SJ

SORGE, Reinhard Johannes: *Werke*. Bd. 3. Hrsg. von Hans Gerd Rötzer. Nürnberg: Glock und Lutz 1967. 375 S. Lw. 25,-.

Fünfzig Jahre nach dem Tod des Dichters erscheint die Gesamtausgabe seiner Schriften.

Der dritte und letzte Band enthält die Werke, die er nach der Konversion geschrieben hat und als seine wichtigsten Arbeiten ansah: das Mysterienspiel „Metanoieite“; ein biblisches Schauspiel „König David“; dichtende Deutungen alttestamentlicher Szenen als „Mystische Zwiesprache“ mit Gott; „Lieder des Unmündigen“ in immer neuen Variationen über Jeremias 1, 5; eine visionäre Gegenüberstellung von Franziskus, dem „heiligen Bettler“, und Martin Luther, dem „ohne Reichtum“, unter dem Leitgedanken „Der Sieg des Christos“; den metrischen Sang „Preis der Unbefleckten“ über die Begebnisse zu Lourdes und über hundert kleinere Gedichte, von denen die Hälfte „Christuslieder“ sind.

Ein Vorwort des Herausgebers deutet die innere Entwicklung des Dichters. Genaue und kritische Anmerkungen (wie schon in den ersten beiden Bänden) sowie eine ausführliche Bibliographie erfüllen die Wünsche eines anspruchsvollen Lesers.

Sorges Werdegang fällt wie ein Meteor in die Frühzeit des literarischen Expressionismus. Warum durfte dem begabten und berufenen Kündler einer existentiellen Christuserfahrung nur kurze Zeit des Wirkens beschieden sein? Doch in dem Augenblick, wo ein „Mensch zum Menschen“ (Sorges Manifest des Expressionismus Bd. I, 206), wo einer seine innere Sinngestalt so überzeugend gefunden hat, daß er nicht mehr zu suchen braucht, verlieren solche Fragen an Gewicht.

K. Neumeier SJ

1966). Martin Esslin hat Beckett unter die Absurden eingereiht (Athenäum 1964, rde 1965). Die Etikette ist ausgegeben. Absurdes Theater wurde Gegenpol zum engagierten Sozialstück Brechtscher Art. Inzwischen ist Beckett dissertationswürdig geworden.

Schoells Freiburger Dissertation untersucht Beckett als Theaterautor. Reduktion der Form der Stücke und Reduktion des Menschen bedingen sich gegenseitig. Becketts Reduktion der traditionellen Theatermittel: Handlung, Personen, Charaktere, Ursächlichkeit, Historie, Umwelt, Ort der Handlung, Sprachfülle, vereinfacht und konzentriert die Form, intensiviert die Aussage. Der Aufbau der Stücke zeigt die lineare oder kreisförmige, die extrem offene und die extrem geschlossene Form und eine Verbindung aus beiden. Die Sprache erweist sich einmal mehr – wie könnte es anders sein, wo Kommunikationsfähigkeit und -wille von vornherein gestört sind – als schlechtes und lamentables Kommunikationsmittel. Grundgruppierung der Figuren ist das männliche Paar: zwei Freunde oder Herr und Diener. Sie sind sozial nicht situiert, leben umweltslos. „Becketts Personen (sind es Personen?) stehen an der Grenze zum Tier, zur Marionette oder zum Monstrum. Sie sind alte Krüppel.“ Wie die Erzähler der Romane berichten sie ihre eigene Geschichte. Dem Suchen und Wandern als Grundsituation des Romans steht im Drama das Warten gegenüber. Hinter den Beckettischen Figuren „steht eine unbekannte höhere Macht, von der höchstens Helfer oder Abgesandte sichtbar werden. Die vielen biblischen Anklänge beweisen keine christliche Grundhaltung“. Das Schuldthema erscheint von Clownskomik und Grotteske überlagert.

Die Stärke der Arbeit liegt in der aufmerksamen Beschreibung und Formanalyse der Stücke. Als Grundlage und Voraussetzung für Diskussionen über Bedeutung und Tief-sinn, über den Grad der Abstraktion und Reduktion bei Beckett erscheint mir eine solche Strukturanalyse sinnvoll und notwendig.

P. K. Kurz SJ

SCHOELL, Konrad: *Das Theater Samuel Becketts*. München: Fink 1967. 179 S. Lw. 19,80.

Nimmt der Ire und Wahlfranzose Beckett für die heutige Generation die Bedeutung und Symptomatik Kafkas für die seine ein? Manche Kritiker meinen es. Bücher über Beckett kamen bisher als Übersetzungen zu uns: aus dem Englischen das von Hugh Kenner (Hanser 1965), aus dem Französischen das von Jean-Jacques Mayoux (Suhrkamp

RÜHMKORF, Peter: *Über das Volksvermögen*. Exkurse in den literarischen Untergrund. Hamburg: Rowohlt 1967. 290 S. Lw. 19,80.

R. legt mit diesem Buch sein gesammeltes Unbehagen an der Kultur vor. Um sich für alles Gerede und Geschreibe der Volkswarte (H. M. Enzensberger verdankt es nur der fairen Dialektik des Autors, jenen nicht zugerechnet zu werden) über die gesunde Volkseele und das reine, unverbildete Kindergemüt ein für allemal zu revanchieren, ging der Autor in volksaufklärerischer Absicht auf die Gasse und hinter die Hecken, wo sich bekanntlich das wirkliche Leben abspielt, und schaute mit Eifer und Umsicht (Abortverse wurden weggelassen) dem Volk aufs Maul. Das Resultat überrascht nun allerdings nicht zu sehr; mehr schon die Interpretation, die den vorgelegten Kinder- und Erwachsenenreimereien widerfuhr. Unter der Hand geriet der die Verse begleitende Essay in neun Variationen zu einem hübschen psychoanalytischen Volkslehrstück mit leicht gesellschaftskritischem Überbau, in dem leider zu viel mit Vermutungen und zu wenig mit Beweisen rationalisiert wird. R. versichert uns immer wieder mit eleganter Beredsamkeit, daß die von ihm gesammelten Produkte schöpferischer,

untergründiger Volksbetätigung Symptome einer latent ausgetragenen Auseinandersetzung mit der Autorität aller Spielarten sind. In treu behavioristischer Manier wird dieser verbalisierte Klassenkampf als Beweis für das „wirklich“ gesunde Volksempfinden genommen; er wird als Rache der unteren Hunderttausend am Verhalten der oberen Zehntausend verstanden und zur genuinen Humanität deklariert. Ob diese Idylle des wirklichen Volkslebens, wie R. sie sich und uns vorstellt, nicht rosarot überbelichtet ist, möchten wir zu bedenken geben. Ferner würden detailliertere Angaben, welche Verse wann, wo und von wem gebraucht und beobachtet wurden, der Beweiskraft des Buches nur nützen. Den Verdacht, daß der Sammler-Autor in berechtigtem Unmut gegen die Schönschreiber der Kulturgeschichte übers Ziel hinausschoß und seinerseits die Akzente arg verrückte, wird er selbst zu entkräften haben, am besten durch eine stichhaltigere Theorie.

Der Rezensent kann sich die Frage nicht versagen, ob der Autor, wenn er sich wie viele andere, weniger privilegierte Autoren, mit einem Zeitschriftenaufsatz hätte begnügen müssen, sein löbliches Unterfangen zwar weniger erschöpfend, dafür aber weniger ermüdend hätte betreiben können.

R. Iblacker SJ

Kunst

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 195 Abb. Lw. 85,-.

Ein protestantischer und ein katholischer Verlag geben gemeinsam einen Bildband heraus, der zeitgenössische, deutsche Graphik zu biblischen Themen zeigt. Der evangelische Theologe Rotermund hat die Graphiken gesammelt, zusammengestellt und mit Text versehen. Der Kunstpädagoge Gollwitzer stand dem Theologen mit seinem Rat zur Seite, insbesondere mit Bemerkungen zur graphischen Technik einzelner Bilder. Der Folioband ent-

hält 195 Bilder, viele davon in Großformat. Der Band ist eine großangelegte Apologie des Christentums unserer Tage. Auch heute ist die Bibel des Alten und Neuen Testaments ein Thema, mit dem sich die Künstler auseinandersetzen.

Bezüglich der Auswahl der Bilder könnte man fragen, ob nicht zu unterschiedslos Echtes neben weniger Echtes gesetzt wurde. Vielleicht war in der Wahl der Bilder das inhaltliche Moment zu sehr maßgebend, so daß das formale in den Hintergrund trat – auch im erklärenden Text. So steht auch das expressive und damit menschliche Moment stark im Vordergrund. Es existieren drei Arten von

Ausdrucksformen in der modernen Kunst: der Spätexpressionismus, die ungegenständliche Kunst und dazwischen „graphische Arbeiten, auf denen ein inhaltliches Thema gleichsam in eine Bildchiffre umgesetzt ist, in eine Hieroglyphe“ (11).

Es gibt für den Autor „eine dreifache Weise, in der die Aufgabe an den Künstler herantreten kann, biblische Bildvorwürfe zu gestalten“: die Illustration, die missionarische Verkündigung (im Plakat z. B.) und die dritte Weise, die „erwächst aus einer Klärung der eigenen Lebenssituation in der Gestaltung des in der Bibel berichteten Geschehens“ (11–13). Vielleicht kann man noch eine vierte Weise, klarer getrennt, herausstellen: Die Darstellung einer in sich ruhenden geistigen Welt. Sie ist nicht Illustration einer sichtbaren Gegebenheit, sondern umgekehrt, das Sichtbare ist nur Zeichen oder Stufe zum Hinüberschreiten in eine transzendente Welt. Sie ist nicht Verkündigung, sondern in sich ruhende, schwingende Form ohne jeden missionarischen Zweck. Sie ist nicht Klärung der eigenen Lebenssituation, sondern Darstellung einer objektiven Welt, eines göttlichen Mysteriums.

Leider ist gerade das zentrale Thema christlicher Verkündigung, das Mysterium der Auferstehung Christi, vernachlässigt. Mit drei Bildern wird dieses Thema abgetan. Werden hier nicht Theorien von Theologen, die heute gelten und morgen welken, am falschen Ort berücksichtigt?

Wohin christliche Kunst in Deutschland?, so fragt man sich unwillkürlich, wenn man die graphischen Blätter durchsieht. Die religiöse Grundhaltung, die zuerst im Neuen Testament gefordert wird, heißt: Metanoie. In der Kunst ist eine ähnliche Haltung erforderlich. Wenn Kunst die Erfindung von Möglichkeiten in unendlichen Variationen ist (H. v. Hentig), so schließt sie die Bereitschaft ein, immer neue Lösungen zu suchen, auch unkonventionelle, und so dem Unbekannten, Ungenannten, Unsagbaren entgegenzugehen, das Mysterium auf sich zu nehmen. Allerdings muß man sich davor hüten, diese Haltung mit einer Sucht nach Neuerung zu identifizieren.

Dieses „Neue“ muß innerlich geschaut oder gehört sein. Legt man diesen Maßstab an, so wird man auf vielen Blättern den Stempel des Konventionellen finden. Es wird aber auch Blätter geben, die einen trösten, so von H. A. P. Grieshaber, Gerhard Gollwitzer, Johannes Schütz-Wolff, Josef Hegenbarth u. a. Die Blätter der Altmeister sind bereits klassisch geworden, behalten aber auch in unserer Zeit ihren Wert. Von ihnen seien genannt: Käthe Kollwitz, Gerhard Marcks, Emil Nolde, Alfred Kubin, Karl Schmidt-Rottluff und Christian Rohlf.

G. Martini SJ

DU BOURGUET, P. M.: *Kunst der Welt. Die Kopten. Ihre geschichtlichen, soziologischen und religiösen Grundlagen.* Baden-Baden: Holle 1967. 237 S. mit 53 Farbtafeln, 22 Abb. und 87 Strichzeichnungen. Lw. 35,-.

Die Reihe „Kunst der Welt“ erscheint in zwei Serien: „Die Kulturen des Abendlandes“, die von Prof. Dr. J. A. Schmall gen. Eisenwerth herausgegeben wird, und „Die außereuropäischen Kulturen“, die Prof. Dr. Werner Speiser publiziert. Durch ihre ausgezeichneten Interpretationen und ihre vorzügliche Ausstattung vermitteln die Werke der Reihen einen ebenso wissenschaftlichen wie allgemein bildenden Einblick in die Geschichte der Kunst.

Der vorliegende Band aus der Reihe der außereuropäischen Kulturen behandelt das reizvolle, aber schwierige Thema der koptischen Kunst. Die Bezeichnung „koptisch“ ist eine Abkürzung des Wortes „Agyptios“, mit dem die Griechen das pharaonische „Hetka-Ptah“ (Haus der Seele des Ptah), das alte Heiligtum in Memphis, umschrieben. Seit der Eroberung des Landes im 7. Jh. nannten die Araber vor allem die christlichen Einwohner Ägyptens mit diesem Namen, der so religiöse Bedeutung erhielt.

Diese im Wesentlichen volkstümliche Kunst beginnt in der 2. Hälfte des 3. Jhs. und hört im 13. Jh. auf. Berühmt wurden die Kopten durch die Mönchsbevægung, die mit den Namen Schenute, Antonius und Paulus ins Gedächtnis zurückgerufen werden kann. Die

Kunst ihrer Mischkultur ist schwer zu fassen, weil sie von ägyptischen, hellenistischen, byzantinischen und muselmanischen Elementen geprägt wird. So baute man die christlichen Kirchen etwa in Dendera buchstäblich in den altägyptischen Hathor-Tempelbezirk hinein. Die basilikale Form der Kirche wird zwar übernommen, jedoch in besonderer Weise geformt und bevorzugt. In der Ikonographie hat die christliche Kunst die Maria lactans (die stillenden Muttergottes) mit den Kopten vom heidnischen Vorbild der Isis mit dem Horuskind übernommen. Mit den Muselmanen haben die christlichen Ägypter die Vorliebe für die Ornamentik und einzelne Schmuckmotive gemeinsam. Das ornamentale Können wird in der bedeutenden Web-

kultur der Kopten offenkundig, deren Werke sich besonders gut erhalten haben. Die Möglichkeit, Nymphen mit Kreuznimbus zu versehen und die Venus als Inbegriff der getauften Seele aus der Muschel steigen zu lassen, scheint einzigartig.

Mit großer Sachkenntnis werden diese künstlerischen, soziologischen und religiösen Eigenheiten vom Verf. durch die Geschichte verfolgt und charakterisiert. Dabei wird die Verbindung der großstädtischen alexandrinschen Kunst, die vollständig untergegangen ist, mit dem pharaonischen Archaismus und den abstrahierenden Tendenzen der christlichen Fellachen sichtbar, eine Form, deren Geistigkeit gerade der Moderne viel zu sagen hat.

H. Schade SJ

Sozialwissenschaften

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft, hrsg. v. F. BÖHM, Fr. A. LUTZ, Fr. MEYER. Bd. 18. Düsseldorf, München: Küpper 1967. XXV, 550 S. Lw. 68,-.

Dieser Band des ORDO-Jahrbuchs (der vorige wurde in dieser Zschr. besprochen Bd. 178 [1966] 231) bringt u. a. mehrere auf der Sondertagung der Mont-Pèlerin-Gesellschaft in Tokio 1966 gehaltenen Vorträge in deutscher Übersetzung. Gleich der erste, die Präsidial-Adresse von F. A. Lutz „Aufgaben im Kampf um eine freiheitliche Wirtschaft“ (3–10) und noch mehr das Referat von F. A. v. Hayek „Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung“ (11–33) fallen auf durch einen extremen Individualismus, den man im Neo- und erst recht im ORDO-Liberalismus überwunden glaubte. Die Hayeksche Unterscheidung eines Liberalismus englischer und eines anderen kontinentaler Herkunft, welche letzteren er als „konstruktivistisch“ kennzeichnet, und zwei grundlegend verschiedenen politischen Philosophien, auf denen sie beruhen, enthält gewiß viel Wahres; in der Form aber, wie er sich ersteren zu eigen macht, verneint Hayek jegliche gesellschaftliche Ordnung, wie er denn selbst von

Friede, Gerechtigkeit und Freiheit als den „drei großen Negativa“ spricht (33). Gemeinwohl oder irgendwelche gemeinsame Aufgaben oder Ziele sind nach ihm unvollziehbare Begriffe; es gibt keine Sozialökonomie, sondern es wirtschaften nur die einzelnen; was sich zwischen ihnen abspielt, ist nicht Wirtschaft, sondern bloßes Tauschgeschehen, wofür Hayek die (das, was er meint, ausgezeichnet treffende) Bezeichnung „Katalaxie“ vorschlägt. – Auch in einigen späteren Beiträgen des Bandes kommt ein solcher extremer Individualismus gelegentlich zum Vorschein, meist nur verbal, da die gleichen Beiträge unbedenklich mit Begriffen wie Gemeinwohl, gemeinsamen Zielen und Aufgaben usw. arbeiten, die es bei Hayek konsequenterweise nicht gibt. – Nach den beiden extrem individualistischen Beiträgen von Lutz und von Hayek wirkt F. Machlup „Oligopol und Freiheit“ (35–64) mit der diesem Autor eigenen, mit Humor und Satire gewürzten Realistik erfrischend und befreiend. Oligopol und preistheoretische Probleme werden auch noch in weiteren Beiträgen behandelt. – Zwei Beiträge behandeln die Entwicklungshilfe; der eine von P. T. Bauer „Auslandshilfe, ein In-

strument für den Fortschritt?“ (173–205) ist absolut pessimistisch, der andere von E. Dürr „Methodische und politische Probleme der Berechnung des Entwicklungshilfebedarfs“ (207–250), der gewiß auch von keinem illusionären Optimismus getragen ist, läßt immerhin schon durch die Fragestellung erkennen, daß er nicht von vornherein an der Sache verzweifelt. – Der Beitrag von K. P. Hensel „Das Problem der Mitbestimmung aus gesamtwirtschaftlicher Sicht“ (251–277) gehört zu denjenigen, die im Gegensatz zu v. Hayek die Gesamtwirtschaft und das Gemeinwohl mit Selbstverständlichkeit als Realität ansehen und behandeln. Dieses Gemeinwohl erfordert ein bestimmtes Verhalten der Wirtschaftssubjekte; darunter versteht Hensel aber nicht die Menschen, sondern die Unternehmen, und glaubt, bei diesen sei das des Gemeinwohls willen erforderliche Verhalten nur zu erwarten, wenn für die in ihnen zu treffenden wirtschaftlichen Entscheidungen ausschließlich die Interessen der Eigentümer bestimmend seien. Mit der klassisch liberalen Lehre, das Wohl des Ganzen werde am besten gewahrt, wenn die einzelnen – wohlverstanden: *alle*, nicht die Minderheit der Eigentümer! – ihr wohlverstandenes Eigeninteresse wahrnehmen, ist das nicht ganz leicht unter einen Hut zu bringen, von der angeblichen Steuerung der Wirtschaft über den Markt und die Preise durch die Verbraucher gar nicht zu reden. – Da es unmöglich ist, auf alle Beiträge einzugehen, sei noch der sympathische Beitrag von F. W. Meyer „Die Haushaltung in der Nationalökonomie“ (279 bis 298) erwähnt. – Aus dem Besprechungs- teil verdient hervorgehoben zu werden die sehr ausführliche und im Ganzen ebenso positive Würdigung, die G. Tholl unter dem Titel „Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen“ (447–476) der von Achinger, Preller und Wallraff herausgegebenen Festschrift „Normen der Gesellschaft“ (Mannheim 1965) sowie dem Jahrbuch CIVITAS (Heinrich-Pesch-Haus Mannheim) angedeihen läßt. Erwähnt sei auch der Beitrag von W. Nellessen „Wirtschaftsphilosophie – Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie“ (433

bis 439), worin er dem gleichnamigen Buch von L. Wirz, an dem ich starke Mängel beanstandet hatte, nicht wenige erfreulich gute Seiten abzugewinnen versteht.

O. v. Nell-Breuning SJ

HERDER-DORNEICH, Philipp: *Sozialökonomischer Grundriß der Gesetzlichen Krankenversicherung*. Köln: Kohlhammer 1966. 408 S. Lw. 56,-.

In mehreren früheren Arbeiten hat der Verf. gezeigt, wie Erkenntnisse und Erkenntnismittel der Wirtschaftswissenschaft auch auf anderen Gebieten mit Nutzen angewandt werden können, und hat geeignete Verfahrensweisen dafür ausgearbeitet. Hier macht er davon Gebrauch für unsere Sozialversicherung, zunächst die Gesetzliche Krankenversicherung. Es gelingt ihm, eine Reihe umstrittener Fragen, die für die immer noch anstehende gesetzliche Neuregelung von Bedeutung sind, zu klären oder doch durchsichtig zu machen, womit er zugleich am praktischen Beispiel die Leistungsfähigkeit seiner Verfahrensweise beweist. Sehr zum Nutzen der Sache wird so die ganze Erörterung über die Reform unserer Sozialversicherung aus der Enge der juristisch-technischen Betrachtungsweise, wie sie bei den Fachleuten und bei der Ministerialbürokratie vorwiegt, und aus dem Pathos, mit dem die Interessenten und die Politiker sie zu betreiben pflegen, herausgeführt und auf eine nüchtern-sachliche Grundlage gestellt. Natürlich läßt sich das Thema „Gesetzliche Krankenversicherung“ auf diese Weise nicht erschöpfend behandeln; der Buchtitel „Sozialökonomische Grundlegung“ bringt denn auch die Begrenzung klar zum Ausdruck. Vielleicht wäre es richtiger gewesen, die Zielsetzung der Arbeit und damit auch ihre Begrenzung nicht erst im „Schlußwort“ (372), sondern bereits in der „Einleitung“ (ein Vorwort hat das Buch nicht) auszusprechen; allerdings würde der Leser, der die früheren Arbeiten des Verf.s nicht kennt, noch nicht voll begreifen, was ihm dargeboten werden soll. – Ist Krankheit überhaupt ein versicherungsfähiges Risiko?

Diese Frage wird in dem Buch nicht gestellt und noch weniger beantwortet. Der Verf. könnte sich darauf berufen, Versicherung sei ein *Rechts*begriff und daher könne er in einem „Sozialökonomischen Grundriß“, auf den er sich beschränke, zu dieser Frage nicht Stellung nehmen. Es geht aber nicht um die Klärung des Rechtsbegriffs, sondern um die *Tat*-frage, ob die Merkmale, die das Phänomen „Krankheit“ kennzeichnen, ausreichen, um das Vorliegen des Versicherungsfalls eindeutig festzustellen und den durch ihn ausgelösten *Bedarf* so zutreffend abzugrenzen, wie es erforderlich ist, um ihn in eine Gefahrengemeinschaft einbringen zu können. Dazu enthält das Werk eine ganze Menge, und dem, was der Verf. dazu ausführt, wird man weitgehend zustimmen können; sein Rückgriff auf die in der Wirtschaftswissenschaft umstrittenen Wertlehren scheint mir jedoch zur Klärung kaum beizutragen und der gelehrten

Umschreibung eines non liquet nahezukommen. Vielleicht ließe sich auch in einigen anderen Fällen mit etwas weniger theoretischem Apparat das gleiche Ergebnis erzielen. Glücklicherweise ist jedoch die Arbeit als Ganzes für jedermann verständlich, auch für den, der keinerlei Vorkenntnisse mitbringt. – Das nur 2 Druckseiten (407/8) umfassende Sachwortverzeichnis ist viel zu knapp. Nur ein Beispiel: an mehreren Stellen ist von der Preugo die Rede; wo findet der unkundige Leser erklärt, was das ist? Mit Hilfe des Sachwortverzeichnisses sollte man es ermitteln können, aber das Sachwort fehlt! – Druckfehler sind sehr selten, aber „*Maus*, A., Versicherungslexikon, Berlin 1930“ (385) ist eine Erfindung des Druckfehlerteufels; der Herausgeber dieses Werkes ist identisch mit dem wenige Zeilen vorher genannten, mit drei einschlägigen Werken aufgeführten Alfred Manes!
O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

W. H. VAN DE POL, seit 1948 Professor für Phänomenologie des Protestantismus an der katholischen Universität Nimwegen, gehörte der niederländisch-reformierten Kirche an und konvertierte während des Krieges zur katholischen Kirche. Im deutschen Sprachraum wurde er durch sein Buch „Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung“ (Einsiedeln, Köln 1956) bekannt. Sein Aufsatz erscheint demnächst als Schlußkapitel in van de Pols Buch „Das Ende des reformatorischen Christentums“ (Verlag Herder, Wien).

FRANZ BÖCKLE ist Ordinarius für Moralthologie an der Universität Bonn. Sein Beitrag gibt das Referat wieder, das er am 29. 4. 1967 bei der zweiten öffentlichen Sitzung der Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung und Weiterbildung in München hielt.

Johannes B. Hirschmann SJ

Laienapostolat nach dem Konzil

Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats in Deutschland

Bereits seit einigen Jahren, auch schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, mehrten sich in Deutschland die Stimmen, die eine institutionelle Neuordnung des Laienapostolats forderten.

Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg war die Diskussion um die Formen des Laienapostolats bereits mit Heftigkeit geführt worden. Zunächst schien es, als ob die in Deutschland traditionellen freien innerkirchlichen Organisationen etwas zurückgedrängt werden sollten. Ihre Stellung war schon gegen Ende der Weimarer Zeit nicht unumstritten und hatte bei der Vorbereitung des Reichskonkordats 1933 und bei der Auseinandersetzung der deutschen Katholiken mit dem Nationalsozialismus zu Differenzen sowohl im deutschen Episkopat wie innerhalb der katholischen Laienbewegung geführt. Der Nationalsozialismus hatte die Verbände empfindlich geschwächt; vielen von ihnen war nach 1945 der Wiederaufbau ihrer Organisation und Arbeit schwergefallen. Dafür hatten sich in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft einige Formen des Apostolats als widerstandsfähiger erwiesen, die enger an die hierarchisch geordneten Gemeinschaften Bistum und Pfarrei angelehnt waren. Nach 1945 wollten viele diese verstärkte Stellung des Bistums und der Pfarrei in der Organisation des Laienapostolats nicht mehr missen. Der neue Akzent schlug sich sowohl in dem Nebeneinander diözesan ausgerichteter Strukturen wie überdiözesan an Sachanliegen des Apostolats strukturierter Organisationen nieder, ferner in der Verbindung diözesaner und verbandlicher Elemente bei der Weiterentwicklung des deutschen Diözesanrechts, im Statutenrecht der Verbände und in der Verbindung von Bistumsvertretung und Verbändevertretung im Zentralkomitee der deutschen Katholikentage.

Immer stärker wurde eine bessere Zusammenarbeit in dem als überdifferenziert empfundenen Organisationswesen gefordert. Im Anschluß an den Katholikentag in Bochum, der zunächst die Frage aufgreifen wollte, dann aber ausklammerte, wurde im Jahr 1950 die Gründung einer Arbeitsgemeinschaft aller im Laienapostolat stehenden Organisationen im Zentralkomitee der deutschen Katholikentage vorgeschlagen. Parallel mit der Prüfung dieses Vorschlags einer Neuordnung gleichsam „von unten her“ durch eine Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz ging damals die Frage einer umfassenderen institutionellen Neuordnung der Arbeit der Bischofskonferenz selbst. Die Entscheidung in dieser zweiten Frage wurde zunächst weitgehend zurückgestellt; um so mehr erwies sich darum die Neuordnung der Laien-

arbeit im Zusammenhang mit dem Zentralkomitee selbst als dringlich. Es waren die Bischöfe selbst, die eine Umwandlung aus einem „Zentralkomitee der deutschen Katholikentage“ in ein „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ vorschlugen.

Dieses neue Zentralkomitee konstituierte sich in den folgenden Jahren und gab sich sein erstes Statut. In ihm erscheint die Stellung der Verbände gefestigt. Es bleibt allerdings bei einer gleichzeitigen Vertretung aus allen Bistümern. Hinzu kommen die Vertreter der Bischöflichen Hauptstellen und Arbeitsstellen überdiözesanen Charakters, und – bis zu einem Zehntel – frei kooptierte Einzelpersönlichkeiten.

Wenn auch ein großer Prozentsatz dieser Mitglieder des Zentralkomitees nicht von den Bischöfen berufen, sondern unmittelbar von den Einrichtungen des Laienapostolats selbst vorgeschlagen wurde, blieb doch im Statut ein gewisser hierarchischer Akzent unverkennbar, wie sein erster Satz sagt: „Das Zentralkomitee ist der von der Autorität der Bischöfe getragene Zusammenschluß der im Laienapostolat der katholischen Kirche Deutschlands tätigen Kräfte.“ Entsprechend heißt es bei der Ordnung der Zusammenarbeit mit dem Episkopat: „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.“

Man spürt den Einfluß jener Auffassung, nach der der eigentliche Träger des Apostolats in der Kirche die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sind, die Laien nur in einem abgeleiteten und uneigentlichen Sinn dieses Apostolat „mit-tragen“.

Immerhin konnte sich im Rahmen der deutschen Nachkriegsordnungen der Bistümer, des Zentralkomitees und der Verbände eine institutionelle Orientierung des Laienapostolats in Deutschland durchsetzen, die der Freiheit und Eigenverantwortung der Laien im Apostolat der Kirche breiteren Raum gab, als dies in manchen Ländern mit straff hierarchisch organisiertem Apostolat, vor allem unter dem Namen der Katholischen Aktion, der Fall war. In dieser Hinsicht konnte man dann in Deutschland die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchgesetzte Linie im Dekret über das Laienapostolat als Bestätigung der eigenen Grundrichtung ansehen. Die Überprüfung der Institutionen des Laienapostolats hat bei uns in der Nachkonzilszeit nicht jene Probleme aufgeworfen, wie sie sich etwa heute in Frankreich oder Spanien stellen, wo ein empfindlicherer Abbau des hierarchischen Elements in der verantwortlichen Gestaltung des Apostolats der Laien zur Diskussion steht.

Trotzdem wurde auch in Deutschland mit Recht eine Revision des Bestehenden verlangt. Neben den katholischen Verbänden haben sich – zumal in den Bistümern – manche freiere und informellere Formen der Laienarbeit entwickelt, etwa um die katholischen Akademien und Bildungswerke. Die Zusammenarbeit beider Strukturen fällt nicht immer leicht.

Ferner zeigte sich in wachsendem Maß die Notwendigkeit einer inneren Erneuerung des Verbandswesens selbst: Die große Zahl der Organisationen, ihre sich teilweise überschneidenden Zielsetzungen, ihre gelegentliche Schwierigkeit, Tradition und neue Auf-

gabe miteinander zu verbinden, schufen mancherlei Spannung. Auch gelang es bisher nicht so recht, ihnen im Rahmen der Katholikentage und der Arbeitstagen des Zentralkomitees jene gesamtdeutschen Ausspracheformen und Einflußformen zu geben, die sie wünschten. So hat die Vertretertagung der Verbände auf dem letzten Katholikentag in Bamberg gezeigt, daß sie noch keine befriedigende Gestalt hat.

Die Zusammenarbeit der Katholikenausschüsse in den einzelnen Gemeinden, Dekanaten, Städten und im gesamten Bistum mit den Verbänden ist unterschiedlich geregelt. Eine gewisse Einheit erscheint wünschenswert.

Auch in den aus der Zeit vor der Gründung des Zentralkomitees stammenden bischöflichen Hauptstellen für die Männer-, Jugend- und Frauenarbeit sowie für Sachanliegen des katholischen Apostolats (Schule und Erziehung, Film, Funk, Fernsehen) erscheint die Zusammenarbeit von Hierarchie und Laien gemäß der beiden eigentümlichen Verantwortung im Gesamtapostolat der Kirche revisionsbedürftig.

Mit Rücksicht darauf, daß das Konzil Neuorientierungen für die Ordnung des Laienapostolats in der Gesamtkirche geben sollte, wurde zunächst eine umfassendere Neuordnung auf die Zeit nach dem Konzil verschoben. Sie wurde bald nach dem Abschluß des Konzils in Angriff genommen. Die wichtigsten Ergebnisse sind die Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz von Bad Honnef vom Frühjahr 1967 über die institutionelle Neuordnung des Laienapostolats und die im Juni 1967 verabschiedete Neufassung des Statuts des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Die Errichtung von Katholikenausschüssen

Bereits der Hofheimer Bischofskonferenz vom 28. Februar bis 4. März 1966 lagen einige im Zentralkomitee der deutschen Katholiken angestellte Überlegungen zur Durchführung des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien vor. Sie schlugen vor, bei der Weiterentwicklung der Institutionen vor allem an bestehende Formen anzuknüpfen. Dabei seien aber sowohl die neuen Aufgaben der Zusammenarbeit in Deutschland wie die Ausrichtung auf die besonderen im Konzil hervorgehobenen Ziele des Apostolats zu berücksichtigen. Von besonderer Wichtigkeit für die Institution scheint die Nummer 26 des Dekrets über das Laienapostolat:

„In den Diözesen sollen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im karitativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen. Unbeschadet des je eigenen Charakters und der Autonomie der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien werden diese Beratungskörper deren gegenseitiger Koordination dienen können. Solche Gremien sollten, soweit wie möglich, auch auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher und interdiözesaner Ebene, aber auch im nationalen und internationalen Bereich geschaffen werden.“

In Abstimmung mit diesen Vorschlägen des Zentralkomitees und der Konferenz der Leiter der Seelsorgeämter in den deutschen Diözesen einigten sich im April dieses Jahres die Bischöfe auf eine Reihe von Grundsätzen, die in Zukunft für die Struktur der Laienarbeit in den Diözesen gelten sollen.

Danach werden, entsprechend der Anregung des Konzils, in allen Diözesen auf der Ebene der Pfarrei, des Dekanats und des Bistums, und soweit erforderlich auch auf anderen Ebenen (Stadt, Kreis, Bezirk, Land) Katholikenausschüsse gebildet. Einheitliche Bezeichnungen sind vorgeschlagen: Pfarrgemeinderat, Katholikenausschuß des Dekanats N., der Stadt N., des Kreises N., des Bezirks N., Diözesanrat der Katholiken im Bistum N., Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken im Land N. Aufgaben dieser Gremien sind: die Koordinierung der Kräfte des Laienapostolats in Beratung und Unterstützung der jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes, die Vertretung von Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit, die Inspiration der Arbeit aller Gruppen und Zusammenschlüsse des Laienapostolats. Dabei ist sowohl auf den innerkirchlichen wie auf den auf die Welt ausgerichteten Bezug des Apostolats zu sehen. Die Mitglieder der Pfarrgemeinderäte werden zum Teil von den Katholiken der Gemeinde unmittelbar gewählt, zum Teil werden sie von den kirchlich anerkannten Gruppen und Verbänden delegiert oder vom Pfarrer berufen.

Die Empfehlungen sehen vor, daß die Mitglieder je etwa zu einem Drittel gewählt, delegiert oder berufen werden. An den Sitzungen des Pfarrgemeinderats nehmen von Amts wegen teil: der Pfarrer, die übrigen Seelsorgsgeistlichen, die Seelsorgshelferin und ein Vertreter der hauptamtlich in der Pfarrei tätigen Laien. Auch wird empfohlen, daß der Kirchenvorstand bzw. Kirchenstiftungsrat in geeigneter Weise im Pfarrgemeinderat vertreten sein soll.

Bereits in einer Reihe von Gemeinden bestanden ähnliche Einrichtungen. In vielen müssen sie erst in geduldiger Arbeit aufgebaut werden. Ihre Größe und Arbeitsweise wird unterschiedlich sein müssen, entsprechend der unterschiedlichen Situation der Gemeinden. Es kommt darauf an, daß in ihnen die eigene Verantwortung der Laien in der Mitgestaltung der apostolischen Arbeiten, die das Gemeindeleben mit sich bringt, zum Tragen kommt. Deswegen wird der Pfarrgemeinderat auch seinen Vorstand selbst bilden und einen Laien zum Vorsitzenden wählen. Einzelne Mitglieder werden besondere Aufgaben übernehmen. In größeren Gemeinden wird sich für bestimmte Aufgabenbereiche die Bildung von Sachausschüssen empfehlen. Regelmäßig sollte der Pfarrgemeinderat der ganzen Gemeinde über seine Tätigkeit Rechenschaft geben.

Wenn in den entsprechenden Dokumenten öfter der Ausdruck „Rat“ oder „beratendes Gremium“ vorkommt, so schließt das keineswegs in eigener Verantwortung getroffene Entschließungen dieser Gremien aus, die im Rahmen der durch das Konzil herausgestellten Eigenverantwortung der Laien in der Kirche zu treffen sind. Die Präsenz der Vertreter der kirchlichen Hierarchie soll die Zusammenarbeit mit dieser im Rahmen des einen Gesamtapostolats der Kirche gewährleisten. Wo die Situation nicht die genannte Aufgliederung in die drei Gruppen der gewählten, delegierten und

berufenen Mitglieder sinnvoll macht, können auch andere Formen der Wahl treten. Angestrebt werden muß jedenfalls eine breite Mitverantwortung von unten für die Arbeit dieser Räte. Die Berufung durch den Vertreter der Hierarchie bei einigen Mitgliedern soll vor allem Einseitigkeiten ausgleichen, die bei dem vorgesehenen Modus der Wahl und Entsendung entstehen können.

Die Räte und Ausschüsse oberhalb der Gemeindeebene setzen sich zusammen aus Vertretern der nächstniedereren Ebene, aus Vertretern der katholischen Organisationen, die in dem betreffenden Gebiet wirken, sowie aus Persönlichkeiten, die von dem jeweils zuständigen Träger des kirchlichen Amtes berufen werden. Für ihr zahlenmäßiges Verhältnis gilt das über die Zusammensetzung des Pfarrgemeinderats Gesagte in gleicher Weise. Im einzelnen sollen sie die Arbeit der Pfarrgemeinderäte und kirchlich anerkannten Organisationen und Gruppen bei Wahrung ihrer Eigenständigkeit fördern und aufeinander abstimmen, ihnen Anregungen geben, in Konfliktfällen vermitteln, die Durchführung überpfarrlicher Aufgaben beschließen, Belange der Katholiken des betreffenden Raumes in der Öffentlichkeit vertreten, den Klerus desselben beraten und die Katholiken dieses Bereichs in dem nächsthöheren Gremium vertreten. Bei den umfassenderen Gremien wird ein hauptamtlicher Geschäftsführer notwendig sein. Es ist selbstverständlich, daß diese auf Diözesanebene errichteten Gremien des Laienapostolats von Bedeutung werden für die Arbeit des Seelsorgerats der Bistümer sowie für die eventuelle Vorbereitung von Diözesansynoden.

Obwohl es einige Jahre braucht, bis diese Neuordnung der Institutionen des Laienapostolats Fleisch und Blut angenommen hat und mit Leben erfüllt sein wird, ist anzunehmen, daß mit ihr eine Entwicklung eingeleitet ist, die den berechtigten Wünschen der Laien auf Mitgestaltung des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Auftrags in der Welt breiteste Möglichkeiten eröffnet. Liegt sie auch zunächst im Bereich des Institutionellen, so schafft sie, von den Laien entsprechend wahrgenommen und ausgewertet, Möglichkeiten der Erneuerung der kirchlichen Laienarbeit in Deutschland, die über das bloß Institutionelle hinausgehen. Sie schafft zugleich den katholischen Verbänden eine Reihe von Möglichkeiten, ihre Arbeit in den kirchlichen Gemeinschaften selbst breiter zu verwurzeln. Zugleich dürfte sie dazu beitragen, daß es zu einer Erneuerung des Selbstverständnisses der kirchlichen Gemeinschaften Pfarrei und Bistum kommt. Es läge im Sinn dieser Entwicklung, wenn bei der Reform der Arbeit der diözesanen Kurien sowie des gesamten diözesanen Rechtes die Laien und ihre Gremien auch organisch einbezogen werden. Man sollte in dieser Beziehung nicht die – notwendigerweise allgemein bleibende – Reform des kirchlichen Rechtsbuches abwarten, sondern, nachdem man nun die Institutionen des Laienapostolats in den territorialen Gemeinschaften neugeordnet hat, auch in der Neuordnung der hierarchischen Strukturen die Laienberatung und -mitverantwortung rechtlich einbauen.

Die Neuordnung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Es ist kein kleiner Unterschied in der Konzeption, wenn nun in dem neuen Statut des Zentralkomitees anstelle der Formulierung, die von dem „durch die Autorität der Bischöfe getragenen Zusammenschluß der im Laienapostolat der katholischen Kirche in Deutschland tätigen Kräfte“ sprach, die konzilsgerechtere steht, es sei „der von der deutschen Bischofskonferenz anerkannte Zusammenschluß von Einrichtungen, Vereinigungen und Personen, die im Laienapostolat der katholischen Kirche in Deutschland“ stehen. Damit wird bewußt kein Monopolanspruch, sei es der Vertretung von Anliegen des Apostolats, sei es der bischöflicher Anerkennung erhoben. Es ist aber zugleich auch die eigene innerkirchliche Verantwortung unterstrichen. Das Zentralkomitee handelt nicht in bischöflichem Auftrag, es sei denn, daß ihm in einem einzelnen Fall ein solcher ausdrücklich zuteil geworden ist.

Die Mitgliedschaft ist differenzierter umschrieben; das erfüllt besser den Dienst der Koordination der katholischen Kräfte: „Das Zentralkomitee ist tätig als Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken, der zentralen katholischen Organisationen, der im Laienapostolat tätigen Einrichtungen der Deutschen Bischofskonferenz und sonstiger dem Laienapostolat verbundener Personen, Gruppen und Einrichtungen, die von überdiözesaner Bedeutung sind.“

Mit der erstgenannten Gruppe ist die organische Verbindung hergestellt zu den im vorigen Abschnitt genannten Gremien der diözesanen Ebene. Das ist eine erhebliche Verbesserung gegenüber dem bisherigen Zustand, wo es vom Ermessen des Bischofs abhing, wie der Kontakt seines Bistums zum Zentralkomitee gewährleistet war. Jetzt ist die ganze Laienarbeit in den Bistümern dem Zentralkomitee verbunden – ein erheblicher Gewinn für den Kommunikationsstrom zwischen beiden Gremien. Das Zentralkomitee selbst erhält dadurch einen breiteren Unterbau, die Zahl seiner von den Laien selbst ausgewählten Mitglieder wächst erheblich. Dazu hat das neue Statut die Zahl der Vertreter aus den Bistümern verdoppelt. Das gibt die Möglichkeit, bei der Auswahl sowohl das verbandliche wie das nicht verbandlich organisierte Element aus der Arbeit der Diözesen zu berücksichtigen, ferner die Frau nicht gegenüber dem Mann zu benachteiligen.

Die zweite Gruppe der Mitglieder – Vertreter der zentralen katholischen Organisationen – ist in der Neuordnung des Statuts stark genug geblieben, um die Bedeutung des katholischen Organisationswesens für die Bildung und Aktion im Laienapostolat zur Geltung zu bringen. Man ist nicht der Versuchung erlegen, das Gewicht des organisierten Apostolats zugunsten des individuellen an dieser Stelle zu schwächen; das wäre auch nicht im Sinn des Konzils gewesen. Zwar hat die Zahl der Vertreter dieser Gruppe gegenüber den andern relativ abgenommen, aber absolut wurde sie erhöht. Über die Auswahl der Vertreter müssen sich die Verbände selbst einigen. Das zwingt sie zu regelmäßiger Zusammenkunft und Abstimmung. Ihnen selbst ist es überlassen, in welchem Umfang sie neben den Laien auch Geistliche ihres Vertrauens in das Zentral-

komitee entsenden. Der Prozeß der Revision der Verbandsstatuten und der Form der Zusammenarbeit der Verbände wird bei ihrer Vielschichtigkeit noch einige Jahre dauern. Es ist zu erwarten, daß in diesem Zusammenhang der laikale Charakter des Zentralkomitees im Sinn der vom Konzil angeregten Institutionen noch zunimmt.

Im übrigen wird man gegenüber den Stimmen, die aus dem Zentralkomitee eine reine Laienvertretung machen wollen, einige Gesichtspunkte nicht aus dem Auge verlieren dürfen, die im Zusammenhang mit der deutschen Situation und der Natur der Sache nicht vernachlässigt werden dürfen. Das alte Zentralkomitee, in dessen lebendiger Kontinuität das heutige steht, verstand sich auf Grund seiner Geschichte aus dem 19. Jahrhundert weniger als ein Gremium des Laienapostolats denn als ein Gremium des freien kirchlichen Apostolats, im Unterschied zum hierarchischen im engeren Sinn. Seine Träger waren infolgedessen nicht nur Laien, sondern auch Geistliche. Diese Zusammenarbeit war auch sachlich gerechtfertigt; denn der Geistliche ist in seinem Apostolat ja nicht nur Organ der Hierarchie. Es gibt eine Fülle von Aufgaben der Evangelisation und Heiligung sowie der Präsenz der Kirche in den weltlichen Sachbereichen, die Priestern und Laien gemeinsam sind. Eine abstrakte Begrenzung der Arbeiten auf solche, die nur Laien zustehen, im Unterschied zu den dem Geistlichen ausschließlich eigenen Arbeiten, ist sehr schwierig, und schränkt das Apostolat der Geistlichen – das nicht einfach identisch ist mit dem Apostolat der Hierarchie als solcher – leicht ungebührlich ein. Das soll nicht heißen, daß es nicht wünschenswert wäre, auf die Dauer im Zentralkomitee auch institutionell den Geistlichen eine ähnliche Stellung wie in den diözesanen Gremien zu geben. Ein reines Laiengremium ist wohl nicht im Sinn des Konzils – auch um der Einheit des Gesamtapostolats willen nicht.

Mit der dritten Gruppe der im Statut aufgezählten Mitglieder sind vor allem die Bischöflichen Hauptstellen gemeint. Ihre institutionelle Neuordnung ist im Gang; es entspricht den Orientierungen des Konzils, den Laien in ihnen jene Mitverantwortung zu geben, die der Natur der Sache nach in erster Linie den Laien zukommt. Auch das ist nicht von heute auf morgen zu schaffen. Ein abstrakter Perfektionismus ginge hier leicht auf Kosten der Sache. Neben den Bischöflichen Hauptstellen ist hier auch an jene der Bischofskonferenz verbundenen Einrichtungen zu denken, zu deren Aufgabengebiet Bereiche gehören, die für bestimmte Inhalte des Laienapostolats von großer Bedeutung sind. Dazu gehören in erster Linie das Sekretariat der Bischofskonferenz selbst, sowie das Kommissariat der Bischofskonferenz für die Pflege der Beziehungen zur Bundesregierung. Sie sind weitgehend auf die Beratung durch sachverständige Laien angewiesen, und ihre Arbeit hat für die Möglichkeiten oder auch Schwierigkeiten bestimmter Bereiche des Laienapostolats erhebliche Bedeutung. Die Zusammenarbeit war bisher nicht schlecht, sie ist aber – auch institutionell – noch ausbaufähig.

Die letzte Mitgliedergruppe, die das neue Statut aufzählt – „sonstige dem Laienapostolat verbundene Personen, Gruppen und Einrichtungen von überdiözesaner Bedeutung“ – sichtet einen Kreis von Kräften, deren Mitarbeit die sachliche Repräsentativität der Arbeit des Zentralkomitees zu steigern imstande ist. War bisher die Zahl der frei

koopitierten Personen höchstens ein Zehntel seines Gesamtbestandes, so können es in Zukunft bis zu einem Fünftel sein. Da das Zentralkomitee schon über 120 Personen aus den erstgenannten Gruppen umfaßt, wird die absolute Zahl der letzteren auf über 20 kommen. Damit kann das Anliegen, möglichst alle legitimen Richtungen im deutschen Katholizismus im Zentralkomitee zu berücksichtigen, leichter erfüllt werden, können Einseitigkeiten und Zufälligkeiten in seiner Gesamtzusammensetzung ausgeglichen werden. Auch die vom Konzil gewünschte Zusammenarbeit mit den Orden, die ein echtes Anliegen der Integration des Gesamtapostolats der Kirche ist, kann hier gewährleistet werden.

Bei der Umschreibung seiner Aufgaben enthält das neue Statut für das Zentralkomitee einige bedeutsame Neuformulierungen. Neben der Koordinierungsaufgabe wird der Dienst der „Anregung“ des apostolischen Wirkens der in ihm zusammengefaßten Kräfte genannt. Die Ergänzung entspricht einem in den letzten Jahren oft geäußerten Wunsch. In Beachtung des Subsidiaritätsprinzips und angesichts der Empfindlichkeit vieler gegenüber den Gefahren des Dirigismus zentraler Koordinationsorgane war das Zentralkomitee hier in der Vergangenheit vielleicht zu zurückhaltend. Die zentrale Anregung braucht diesem Prinzip nicht zu widersprechen, vor allem, wenn das Aufgreifen eines Anliegens durch das Zentralkomitee noch nicht bedeutet, daß es dieses durch seine eigenen Organe auch erfüllen will.

Neu hinzugetreten ist auch die Aufgabe, „die Bischöfe in Fragen des kirchlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens zu beraten“. In bestimmtem Umfang hat das Zentralkomitee in einzelnen Fällen bisher schon diese Beratung ausgeübt. Daß sie bewußt herausgestellt wird, entspricht auch einem Wunsch im Episkopat selbst. Es erschien noch zu früh, jetzt schon die Zusammenarbeit des Zentralkomitees mit der Arbeit der neuen Deutschen Bischofskonferenz institutionell im einzelnen zu verklammern. Der Wille der Bischöfe ist unverkennbar, sich durch Laien in entsprechenden Bereichen ihrer hierarchischen Lehr- und Ordnungsaufgabe mitberaten zu lassen. Wieweit das unmittelbar durch die Organe des Zentralkomitees geschieht, wieweit durch die mit dem Zentralkomitee zusammenarbeitenden Einrichtungen der Bischofskonferenz, wieweit durch vom Zentralkomitee mit vorgeschlagene Mitglieder einzelner Kommissionen der Bischofskonferenz, sollte zunächst einmal der Praxis und dem Experiment überlassen bleiben – wichtig ist eine möglichst breite und Intensität dieser Zusammenarbeit.

Die Durchführung dieser Aufgaben verlangt eine Überprüfung der Arbeitsformen des Zentralkomitees. Sie vollzieht sich hauptsächlich in den ständigen Arbeitskreisen und in den Beiräten. Durch die Arbeitskreise ist das Zentralkomitee vor allem der breitgestreuten Arbeit in den Mitgliederorganisationen und -institutionen verbunden, durch die Beiräte der Arbeit von Fachleuten in den einzelnen Bereichen. In der Intensivierung und Verbreitung beider Einrichtungen, in ihrer Verkoppelung mit parallelen Bemühungen außerhalb der katholischen Kirche, auch in der stärkeren Berücksichti-

gung der Arbeit der Katholiken im Ausland, dürfte die Hauptchance größerer Wirksamkeit des Zentralkomitees für die Zukunft liegen.

Nicht alle Wünsche, die in der katholischen deutschen Öffentlichkeit ausgesprochen wurden, sind in dem neuen Statut erfüllt. Einige von ihnen verlangten eine „Demokratisierung“ des kirchlichen Lebens in einer dogmatisch wenig verantwortbaren Form. Es mußte sowohl das Eigenrecht der kirchlichen Hierarchie berücksichtigt werden, auch im Hinblick auf die Einordnung des Laienapostolats in das Gesamtapostolat der Kirche, wie auch die geschichtliche Tradition, die ihr eigenes Gewicht hat, und die unterschiedliche Situation in den einzelnen deutschen Gebieten. Ferner hatte man auf die weitere Entwicklung des gesamten katholischen Apostolats in der Welt Rücksicht zu nehmen. Ähnlich wie Papst Paul VI. die kirchlichen Institutionen der Gesamtführung der Kirche behutsam neu ordnet, sind hier auch deutsche Katholiken und ihre Bischöfe vom entwicklungsfähig Bestehenden ausgegangen. Sie haben viele Türen geöffnet; Sache der Laien selbst und ihrer Organisationen wird es sein, durch sie hindurch vorwärts zu kommen. Allerdings bedeuten die beiden von uns dargestellten Neuordnungen nur Teilbereiche einer umfassenderen Reform, vor deren Durchführung aber eine nicht weniger umfassende Bildungsarbeit, und dies nicht nur im Klerus, unerlässlich ist.

Institutionen der Gesamtkirche

Am 6. Januar 1967 veröffentlichte Papst Paul VI. das Motuproprio „*Catholicam Christi Ecclesiam*“, in dem er für die Weltkirche in Durchführung des Dekrets über das Laienapostolat und der Pastoralkonstitution Kirche und Welt einige Einrichtungen schafft, die für das Laienapostolat wichtig sind. Das Konzilsdekret über das Laienapostolat hatte ein beratendes Gremium angeregt, das auf Weltebene über Fragen des Laienapostolats zentral informiert, Forschungen anstellt und Anregungen veröffentlicht. Es sollte in erster Linie von Laien getragen sein, allerdings unter Mitarbeit von Klerikern und Ordensleuten.

Das neue Gremium, eine Neuorientierung auch im Rahmen der römischen Kurie, trägt den Titel „*Consilium de Laicis* – Rat für Laienfragen“. Zwar sind der Präsident, Vizepräsident und Sekretär Kleriker, die Mitglieder aber alle Laien. Geistliche (Bischöfe, Priester und Ordensleute) sind nur Konsultoren oder Berater. Der erste Kreis der Laienmitglieder wurde ausschließlich aus Mitgliedern der beiden obersten Koordinierungsorgane des Laienapostolats in der Gesamtkirche genommen, dem Ständigen Komitee für die Weltkongresse der Laien („*Comitato Permanente per i Congressi Mondiali Laici*“) und den „*Organisations Internationales Catholiques*“. Deutscherseits ist der gegenwärtige Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in seiner Eigenschaft als Mitglied des erstgenannten internationalen Komitees Mitglied des *Consiliums*. Zu den Funktionen des Rats wird nicht nur die Förderung der Laienmit-

arbeit, auch in sonstigen Organen der Römischen Kurie, und die Beratung bei der Reform des kirchlichen Rechtsbuchs in allen die Laien betreffenden Angelegenheiten gehören, sondern auch der Kontakt mit den Institutionen des Laienapostolats in den Ländern. Es war Aufgabe des im Oktober in Rom stattgefundenen dritten Weltlaienkongresses, unter anderem auch für diese Zusammenarbeit Anregungen zu geben.

Die zweite neue päpstliche Kommission, als Studienkommission bezeichnet, trägt den Namen „Justitia et Pax“. Ihre Aufgabe ist vor allem die Förderung jener Anliegen, denen die päpstliche Enzyklika „Populorum progressio“ gewidmet ist; ja die Enzyklika ist als eine Art Starthilfe und Programm für diese Kommission gedacht.

Nun handelt es sich bei diesen Aufgaben – Arbeit für die soziale Gerechtigkeit in der internationalen Welt und für den Frieden – nicht nur um eine Aufgabe des Laienapostolats, sondern des Gesamtapostolats der Kirche. Entsprechend sind die Mitglieder dieser Kommission ausgewählt. Aus Deutschland gehören ihr an Monsignore Dossing vom Bischöflichen Hilfswerk Misereor, der in Rom wohnende Dr. Johannes Schauff, der sich um die internationale Siedlungs- und Flüchtlingshilfe verdient gemacht hat, sowie Monsignore Paul Adenauer, der Leiter des katholischen Instituts für Ehe- und Familienberatung in Köln. Der Leiter der Kommission, Kardinal Roy von Quebec, hat bei ihrer Eröffnung den Wunsch ausgesprochen, daß die Tätigkeit der Kommission institutionell auch unterbaut werde durch die Arbeit in den einzelnen Ländern, vor allem der Laien. Er hat gleichfalls – wie auch das päpstliche Schreiben – darauf hingewiesen, daß die Arbeit in enger Fühlungnahme mit gleichgerichteten Bemühungen anderer christlicher Gemeinschaften, vor allem des Weltkirchenrats, geschehen soll.

Beide Institutionen sind Beispiele für Einflüsse, die aus dem Raum der Weltkirche heraus die Weiterentwicklung unserer katholischen Laienarbeit in Deutschland institutionell mitbestimmen werden. Wir deutschen Katholiken sind in der Entwicklung unserer Institutionen im Laienapostolat in der Vergangenheit einen Weg gegangen, dem das katholische Leben in unserem Vaterland gewiß viel zu verdanken hat. Dieser Weg hat aber zu wenig Parallelen in der Entwicklung anderer Länder, auch unseres Kontinents. Unsere Institutionen passen dadurch vielfach nicht recht zu den Institutionen des Laienapostolats jenseits unserer Grenzen. Wir werden das vor allem zu bedenken haben angesichts der Aufgaben, die die wachsende Lebens- und Arbeitsgemeinschaft in Europa der Kirche stellt. Nicht nur die europäischen Bischöfe stehen hier vor der Aufgabe einer stärkeren Kooperation, sondern auch die Institutionen des Laienapostolats.

Es ist deswegen Zeit, daß wir uns der Ordnung im eigenen Bereich intensiv zuwenden, um sobald als möglich auch die übergeordneten Aufgaben institutioneller Reform anzupacken, die uns die wachsende Einheit unseres Kontinents und der Welt stellt, in der wir heute und morgen leben.

M. Rainer Lepsius

Unruhe als Studentenpflicht?

Bemerkungen zu deutschen Verlegenheiten

Was man jahrelang hörte, zuweilen schon selbst glauben mochte, die Jugend sei konformistisch der Wohlstandsgesellschaft angepaßt, doch ohne Beteiligung an den Ordnungsfragen des Gemeinwesens, ist durch wenige Wochen studentischer Demonstrationen hinfällig. Dies sollte eigentlich beruhigen, doch ist die Beunruhigung größer. War die ehemalige Klage so vordergründig, die liberale Mahnung zur Unruhe als der ersten Bürgerpflicht so unverbindlich? Die Aktionen und zuweilen Spektakel einiger Kader junger Leute haben Peinlichkeiten offenkundig gemacht, die niemandem geheuer sind. Freilich, diese Peinlichkeiten sind nicht von denen begründet, die sie nun ans Tageslicht zerren. Ihnen dies zuzuschreiben hieße öffentliche Angelegenheiten bagatellisieren. Sollte die Reaktion auf die Studenten sich in der Anprangerung von Flegeleien, abwegigen Verhaltensformen, rabiaten Parolen und Obstruktionen des öffentlichen Lebens erschöpfen, so wäre dies der verlegene Versuch, Peinlichkeiten nicht wahrhaben zu wollen, eine zugemutete Chance zur Selbstreflexion mutwillig auszuschlagen. Von jungen Leuten – womöglich bärtigen und sandalenfüßigen – zur Selbstreflexion aufgerufen zu werden, ist störend, mehr noch, ärgerlich, vor allem für diejenigen, die von Amts wegen die bestehende Ordnung repräsentieren oder die kritische Reflexion dieser Ordnung als ihr Amt betrachten. Ihnen gilt der studentische Protest als Einmischung von außen, unberechtigt und irregeleitet. Sie greifen dann zur Kompetenz, die ihnen kraft Alter und Erfahrung, Amt und Verdienst zukomme, jenen Studenten aber kraft Jugend und Unerfahrenheit, amtloser Unverantwortlichkeit und mangelnden Leistungsbeweises abgehe. Doch für die Kritik der Gesellschaft gibt es in demokratischen Verfassungsordnungen keine garantierte Kompetenz und kein Monopol. Was soll also das Gerede von unreifen Leuten, die erst ihr Studium beenden, sich ordentlich anziehen sollen? Diese Reaktion ist nur eine weitere Peinlichkeit, will sie sich als Antwort auf die zur Debatte gestellten Fragen verstehen.

Was ist geschehen? In Berlin haben sich die Ereignisse überstürzt und höchst Verschiedenes hat sich verwickelt. Lang schwelende Querelen zwischen Studentenschaft und Universitätsverwaltung, Radau durch und über die „Kommune“, Polizeiaktionen und Straßendemonstrationen, Schahproteste und der Tod des Studenten Ohnesorg, Anti-Vietnam-USA-Aktionen, Forderungen nach einer kritischen Gegen-Universität, Kampfparolen gegen den Berliner Senat und schließlich planmäßige Störungen der

öffentlichen Spielregeln durch „sit-ins“ und „go-ins“. In solcher Lage kann man nicht mehr einfach urteilen, die Objekte vermischen sich in den Aktionen und die Aktionen lösen sich von ihren Objekten. Der Tod des Studenten Ohnesorg hat mehr zur Mobilisierung der Studenten und der Öffentlichkeit beigetragen als alle konkreten Programme der Studenten zur Universitätsreform. Und doch hat er keinen Sinnzusammenhang mit dem Geschehen. Zufälligkeiten tragischer und banaler Art haben latentes Unbehagen dramatisiert und fügen fast ungewollt Szene an Szene.

Ein Paradigma

Als sich am 8. Mai 1965 der Tag der Kapitulation des Dritten Reiches zum zwanzigsten Male jährte, beschloß die Bundesrepublik, davon keine Notiz zu nehmen. Es gäbe keinen Grund, öffentlich seiner zu gedenken, so meinte auch der Senat der Freien Universität in Berlin. Warum auch sollte er etwas wagen, in der stets prekären Situation dieser Stadt. Dennoch glaubten einige, dieser Tag sollte nicht in der empfohlenen Pseudo-Verinnerlichung verdrängt werden. So richtete der Senatsbeauftragte der Freien Universität für politische Bildung eine Anfrage an Karl Jaspers, zu diesem Tag zu sprechen. Jaspers schlug diese Einladung aus. Doch der Rektor sah sich veranlaßt, nachträglich den Senatsbeauftragten wegen seines eigenmächtigen Vorgehens brieflich zu rügen und der Amtsanmaßung zu bezichtigen. Der AStA der Universität plante nun seinerseits eine Veranstaltung am Vorabend des 8. Mai, auf der Erich Kuby sprechen sollte. Dazu wurde beim Rektorat die Genehmigung beantragt, einen Hörsaal zu benützen. Der Rektor – offenbar fest entschlossen, den 8. Mai zu unterdrücken – fand in den Akten einen Vorgang, der ihm einzuschreiten gestattete. Kuby hatte sieben Jahre früher einmal die Freiheit der Freien Universität verkalauert, was seinerzeit zu einem Hausverbot führte. Die Veranstaltung des AStA konnte also untersagt werden mit dem personalisierten Argument: nicht Kuby. Daraufhin geschieht das zu Erwartende. Die Studenten protestieren, und auf der Immatrikulationsfeier des soeben begonnenen Sommersemesters fordert der Studentenschaftsvertreter: freies Informationsrecht der Studenten an jedem Ort, durch jeden Redner, wie es das Grundgesetz garantiere. Aktion folgt auf Aktion und Rechtfertigung steht gegen Rechtfertigung. Doch die Geschichte geht weiter. Ein Assistent schreibt einen Artikel, erobert über den Fall Kuby, und greift zurück auf die Einladung an Jaspers. Man höre, so schrieb er, Jaspers habe nicht sprechen können, weil seine Ansichten dem Rektor nicht paßten. Das Grundrecht auf freie Information und Meinungsbildung werde unterdrückt. Dieser Angriff auf den Rektor, der nicht beweisbar ist, wird mit der Nichtverlängerung des Anstellungsvertrags des Assistenten beantwortet. Die Studenten bringen daraufhin in Erfahrung, daß der Rektor bei einer Veranstaltung der Burschenschaftler anwesend gewesen sei, womit dessen autoritäre Gesinnung bewiesen werden sollte. Der Eklat wird vollkommen, als sich die Fronten in den Lehrkörper

der Universität hinein verlängern, und am Ende des Sommersemesters in einer Vollversammlung des Studentenparlaments 800 Studenten den Rücktritt des Rektors fordern.

Zur Einordnung der Geschehnisse

Warum greife ich diesen alten Fall wieder auf? Weil er in sich abgeschlossen ist und weil ich glaube, daß man an ihm einige Prozesse darstellen kann, die für die Gesamtsituation von Bedeutung sind. Schließlich markiert dieser Fall den Beginn eines studentischen Mobilisierungsprozesses, in dessen Gefolge sich nicht nur die politisch aktiven Studentengruppen, wie etwa SDS, SHB, LSD solidarisieren, sondern große Teile der üblicherweise indifferenten Studenten politisiert werden. Ich will versuchen, einige Zusammenhänge zu beschreiben und zu deuten.

Konflikte aktualisieren sich an relativ trivialen Geschehnissen, weil an ihnen komplexer Unbehagen greifbar wird. Die Verweigerung des Hörsaals für Herrn Kuby ist im Verhältnis zu anderen repressiven Vorgängen recht unerheblich. Die Meinungsfreiheit wird nicht beeinträchtigt, wenn ein bestimmter Redner persona non grata an einer Institution ist, die er einmal – in den Augen ihrer Vertreter – diffamiert hat. Der Protest gegen die Verweigerung des Hörsaals für Kuby meint daher auch nicht nur diesen konkreten Fall, sondern das vermeintlich oder tatsächlich Prinzipielle des Falles: Wird durch die wechselnde Heranziehung von Begründungen eine bewußte oder halbbewußte Selektion von Meinungen getroffen, die geäußert werden dürfen? Anders formuliert: der diffuse Verdacht, es könnte der freien Meinungsbildung tatsächlich, wenn auch sublimiert, ein präformierender Filter vorgeschaltet sein, sieht sich durch einen solchen Fall bekräftigt.

Sind die Konflikte einmal artikuliert, so tritt rasch ein Regreß auf relativ abstrakte Wertsyndrome ein, da nur über sie die Solidarität der Parteien mobilisierbar wird. Solange Konflikte auf den konkreten Einzelfall bezogen bleiben, betreffen sie nur jeweils einzelne Personen, mit denen kaum jemand bereit ist, sich spontan zu solidarisieren. Der Fall wird nicht bekannt, bleibt unübersichtlich, folgt dem Urteilsgebot, beide Parteien zunächst einmal anzuhören, was praktisch kaum verwirklichbar ist. Löst sich der Konflikt aus dieser Begrenzung, wird er auf ein abstraktes Prinzip bezogen, so entfallen diese Isolierungsmechanismen: die Fronten scheinen klar, die Urteilsbildung direkt möglich. Die Transponierung des Hausverbots für Herrn Kuby auf das Grundrecht der Informationsfreiheit dient diesem Prozeß ebenso wie andererseits die Beschwörung der Autonomie der Universität. Für beide Seiten ist die Identifizierung mit einer bestimmten Deutung der Situation desto einfacher, je direkter allgemeine Prinzipien zur Debatte gestellt werden, auch wenn der konkrete Fall mit ihnen nicht zwingend verbunden ist. Freilich gibt es dann aber kaum die Chance zum Kompromiß, zur pragmatischen Abwägung von in sich komplexen Argumenten. An die Stelle der Kompromißchance tritt die Kompromittierungsangst.

Stehen sich in einem Konfliktfall beide Parteien mit relativ gleichwertigen Legitimitätsansprüchen für ihre Auffassung gegenüber, so richtet sich die Taktik auf die Diskreditierung der gegenseitigen Legitimität. Dies kann durch weiteren Regreß auf Wertsyndrome höherer allgemeiner Gültigkeit geschehen oder durch den Versuch, die individuelle Unglaubwürdigkeit der Repräsentanten der Konfliktparteien nachzuweisen. Die Studenten hatten mit dem Prinzip der Meinungsfreiheit ein grundgesetzlich fixiertes und sakralisiertes Wertsyndrom in Anspruch genommen, das zu überbieten nicht nötig war. Der Rektor hatte gleichermaßen in der Universitätsautonomie ein gesetzlich fixiertes und oberstes Prinzip als Legitimitätsbasis. Der Angriff der Studenten richtete sich daher auf die Form, in der das Prinzip der Universitätsautonomie ausgeübt wird. Unter Berufung auf Widersprüche zwischen der konkreten Universitätswirklichkeit und dem Universitätsideal sollte bewiesen werden, daß die Verfassung dieser Autonomie demokratischen Postulaten nicht genüge. Seither wird beständig behauptet, die Autonomie der Universität sei nach innen so lange nicht legitimiert, als die Studenten in ihren Beschlußgremien nicht angemessen beteiligt seien, und sie sei nach außen so lange nicht legitimiert, als sie nicht zur Veränderung der Universitätswirklichkeit im Sinn demokratischer Ideale führe.

Im Fall Kuby wurde zusätzlich ein zweiter Weg begangen, der durch das Verhalten des Rektors nahegelegt wurde: man versuchte den Rektor persönlich zu diskreditieren. Legitimität aus einem Wertsyndrom könne für sein Verhalten nur der beanspruchen, dessen Loyalität zu den Inhalten dieses Wertsyndroms außer Frage stehe. Die bürokratisch-formale Behandlung des Assistenten, der gegen den Rektor polemisiert hatte, gab Anlaß, den Rektor persönlich anzugreifen, und sein Höflichkeitsbesuch bei den Burschenschaftlern schien seine mangelnde radikal-demokratische Gesinnung noch zu bekräftigen. Damit wurde die Abberufung des Rektors als Aktivitätsziel denkbar.

Mit dieser Personalisierung eines Konflikts wird mit dem Repräsentanten einer Institution, wie es ein Rektor ist, zugleich die Institution in Frage gestellt. Aus dem Angriff auf die Person wird ein Angriff auf die Institution. In ihrer Verteidigung solidarisieren sich dann ihre Angehörigen so stark, daß sie auch aus persönlichen Unzulänglichkeiten oder gravierenden Fehlern eines ihrer Amtsträger keine Konsequenzen zu ziehen bereit sind. Die Fehler der einen Seite dienen dann zur Entschuldigung der Fehler der anderen Seite und umgekehrt. Formale Rechtstitel oder institutionalisierte Machtmittel können den Ausschlag geben, doch wird auch ihnen von der Gegenseite nur erneut die Legitimität bestritten.

Vermischung der Argumente

Prozesse, wie die skizzierten, kumulieren sich in solchen Konflikten ziemlich regelmäßig. Sie sind auch im vorliegenden Fall nichts Besonderes. Ganz ähnlich lagen die Dinge bei den Studentenunruhen an der University of California in Berkeley im

Oktober und November 1964. Das für unseren Zusammenhang Wichtige ist die Vermischung von konkreten Vorfällen mit abstrakten Wertprinzipien und von individuellem Verhalten und institutioneller Organisation. Die dauernde Rochade der Argumentation zwischen dem Einzelfall und seinen Bedingungen und verschiedenen Wertsyndromen und ihren Realisierungspostulaten ist wesentliches Mittel der Mobilisierung des Engagements und zugleich der Erschwerung der Urteilsbildung. Bei wechselndem Bezugspunkt kann die gleiche These richtig oder falsch sein, was in der Formulierung der These nicht kenntlich zu sein braucht. Die Verbindung von Angriffen auf Personen und ihre Gesinnung mit der Kritik an Institutionen und ihrer Organisation läßt das jeweils Gemeinte verschwimmen und erweckt den Anschein, als ob individuelle Verschwörung oder institutionelle Apparate die Ursache des Übels seien. Diese charakteristische Vermischung verschiedener Dimensionen eines Problemzusammenhangs erschwert ein unbefangenes und klares Urteil. Man wird in die Verlegenheitsformen gedrängt des: sowohl als auch, oder des: in der Sache richtig, in der Form falsch, oder des: für den Einzelfall zutreffend, aber in den allgemeinen Konsequenzen gefährlich.

Aus dieser Situation erklärt sich auch die gegenwärtige Unsicherheit in den Stellungnahmen zu den Demonstrationen: Proteste gegen den Vietnamkrieg werden mit Hinweisen auf die Schutzfunktion der Amerikaner beantwortet, das Versagen der Polizei mit der Forderung nach Demonstrationsverboten, die politischen Ansichten eines Studenten mit der Überprüfung seines Geisteszustandes, die Strukturprobleme der Universität mit der Gesinnung der Ordinarien. Der Ruf nach Diskussion zwischen den Beteiligten und die zuweilen stattfindenden Diskussionen haben diese Vermischung der Diskussionsebenen nicht entwirrt, und solange dies nicht geschieht, sind ihre Ergebnisse auch ohne Verbindlichkeit, zumal wenn sie unter dem Druck der Provokation stehen.

Ambivalenz der Interpretationen

Nun ist diese Vermischung der Dimensionen, die eine rationale Diskussion so erschwert, nicht nur das Produkt willkürlicher Taktik agitatorischer Praxis. Der Einzelfall wird kritisch bewertbar nur in bezug auf generalisierte Prinzipien und diese werden konkret nur im Einzelfall. Institutionen handeln nur durch ihre Repräsentanten und Amtsträger fungieren nur durch ihre institutionell geformte Handlungsautonomie. Die Dimensionsvermischung liegt also in der Sache. Sie wird nur unter bestimmten Umständen zu einem schwierigen Problem, das Konflikte dramatisiert.

Ist ein Ereignis nicht stillschweigend oder ausdrücklich in einen allgemein annehmbaren Sinnzusammenhang gestellt, so wird es ambivalent interpretiert. Die Ambivalenz liegt in der Wahl zwischen verschiedenen möglichen Sinnzusammenhängen, auf die der Vorfall bezogen werden kann. Besteht über den anzuwendenden Sinnzusammenhang keine Übereinstimmung, so wird die Interpretation zu einem Konflikt-

gegenstand. Deutungskonflikte entwickeln sich leicht zu einem Kampf um Legitimitätsansprüche.

Um nochmals auf den Fall Kuby zurückzukommen: Handelt es sich bloß um eine individuelle Respektlosigkeit gegen die Freie Universität vor sieben Jahren, oder war das nur der Vorwand für eine allgemeine Politik der Meinungsselektion, der Diskriminierung bestimmter Ansichten? Diese ambivalente Interpretierbarkeit ist der Hintergrund des Konflikts. Sie wird bereits angedeutet in dem vorausgehenden Fall Jaspers. Und nicht zufällig wird dieser dann herangezogen, um die Interpretation des Falles Kuby als eines Zeichens prinzipieller Meinungskontrolle zu stützen. Die Bundesrepublik war nicht bereit, den 20. Jahrestag der Kapitulation des Dritten Reiches in irgendeiner Weise zu deuten, sie ließ ihn auf sich beruhen. Mochten die anderen Sieges- oder Befreiungs- oder Gedenkfeiern abhalten, die Bundesrepublik wünscht sich ein Selbstverständnis, in dem dieser Tag keine Rolle spielt. Das ist ein Umstand, der zu den trübsten Vermutungen veranlassen kann, in jedem Fall aber die unterschiedlichsten Deutungsmuster herausfordert. In diesem Zusammenhang gewinnt dann auch das nichterwünschte Auftreten von Jaspers und Kuby (welch ein Paar!) seine kritische Relevanz.

Der undefinierte Kapitulationstag diene hier als Symbol für viele andere peinliche Ungereimtheiten im Selbstverständnis der Bundesrepublik und Berlins. In der Tat befinden wir uns seit einigen Jahren in einem mühsamen Prozeß der Neubestimmung altvertrauter Positionen. Dies wird zur Zeit am deutlichsten in der Ostpolitik; doch sind auch andere Tabus ins Wanken geraten. Einer Generation, die den Erfahrungshorizont der Anfangsjahre der Bundesrepublik nicht teilt, muß dieser Prozeß suspekt erscheinen, zumal erstmals ein weitreichender Umbau der bestehenden demokratischen Institutionen beginnt mit Notstandsgesetzgebung, Parteienfinanzierung und Wahlrechtsreform. Umdefinitionen wesentlicher Elemente des nationalen Selbstverständnisses sind immer schmerzhaft und von Unbehagen begleitet. Dies um so mehr in einem Land, das in solchen Situationen keinen Rückhalt in traditionellen Werteloyalitäten hat. Institutionen sind durch die Nazizeit mehr oder weniger diskreditiert, keine kann Anspruch erheben, demokratische Werte zu garantieren. Angesichts der Haltung der Universitäten und der Mehrzahl der Hochschullehrer in den Jahren 1932–1934 wird auch die Maxime von der unpolitischen Stellung der Universität fragwürdig.

Der Schritt zur „student power“

In diesem Zusammenhang steht auch der Streit um den politischen Auftrag der Studentenschaft. Vielfach, ja eigentlich vorherrschend, wird ihre Aufgabe in einem höchst restriktiven Sinn bestimmt als die Vertretung der studentischen Interessen. Sie habe sich dabei aller politischen Stellungnahmen zu enthalten. In diesem Sinn richtete sich auch jahrelang die Haupttätigkeit der allgemeinen Studentenausschüsse an den

Hochschulen auf soziale Fragen, Straßenbahnvergünstigungen und Mensaessen, Freizeitunternehmungen und Bildungsreisen. Nur gelegentlich wurde auf die politische Rolle der Studentenschaft hingewiesen und Solidarität für verfolgte Studenten im Ausland gezeigt. Die Resonanz bei den Studenten war entsprechend gering. Nur selten erreichten die Wahlen zum AStA mehr als eine 50%ige Wahlbeteiligung und überwiegend waren die Vorsitzenden politisch nicht organisiert oder Angehörige eher konservativer Studentenverbände. In dieser Periode der entpolitisierten Studentenschaft gab es keine Probleme. Dieser Zustand reflektierte ein allgemeines politisches Klima in der Bundesrepublik, in der sich unter Adenauers Mahnung von der ernststen Lage ein Verharren auf den in den Gründerjahren der Bundesrepublik bezogenen Positionen breitmachte. Innerer Aufbau, Westschutz und Ostabwehr waren gut geregelt, und die Hochschulprobleme schienen durch eine Expansion der Lehrstühle überwindbar. Zu Beginn der 60er Jahre begann sich das zu ändern, obwohl durch den Bau der Mauer die „Ära Adenauer“ nochmals verlängert wurde. Das Dogma von der unpolitischen Studentenschaft galt nur in einer Zeitspanne klar definierter Deutungsmuster für die Lage der Bundesrepublik. Denn auch damals haben gelegentlich Studentenschaften Resolutionen verfaßt und Demonstrationen veranstaltet, nur waren sie der herrschenden Deutung der Lage konform.

Der Sozialistische Deutsche Studentenbund stellte schon immer radikale Fragen, die erst nach dem Godesberger Programm der SPD nicht mehr tolerierbar schienen. In heftigen Auseinandersetzungen trennte sich die SPD von ihrem Studentenbund. Durch Sperrung der Mittel sollte er schlicht ausgehungert werden. Eine folgenreiche Taktik! Hier, 1960, bewies sich bereits eine starre Unwilligkeit, eine angesonnene Selbstreflexion zu akzeptieren, die schließlich, 1967, nicht zum Untergang des SDS, sondern zu Aussprachen zwischen Studentenvertretern und Parteivorstand der SPD führten. Ein bißchen spät und eine Frucht von überaus gefährlichen Aktionen der Studenten, die über die Öffentlichkeitsmobilisierung eine interne Kommunikation im „linken Lager“ erzwang. Desgleichen hatte der SDS schon 1961 eine überaus detaillierte und diskussionsfähige Denkschrift zur Hochschulreform vorgelegt, die ohne Resonanz bei den Universitäten und der Öffentlichkeit blieb. Heute, nach den Unruhen und Demonstrationen, werden paritätische Kommissionen zur Beratung der Studienreform eingerichtet, werden Vorlesungsrezensionen geduldet. Dies zeigt: die Vertretung studentischer Interessen ist offenbar dann unpolitisch, wenn die erhobenen Forderungen keine anderen Interessen verletzen oder wenn diese in die zuständigen Institutionen wirkungsvoll vermittelt werden. Sie wird dann politisch, wenn beides nicht der Fall ist. Was aber soll man tun, wenn diese Vermittlung nicht erfolgt, wenn Forderungen dauerhaft nicht zur Kenntnis genommen werden, wenn weder die Universitäten noch die Parteien reagibel sind?

Die Bürgerrechtsbewegung in den USA hat die Wege gezeigt. Man mobilisiere die Öffentlichkeit. Man setze sich so lange in Gaststätten, die keine Neger bewirten, bis im Namen der öffentlichen Ordnung genügend politische Kräfte mobilisiert sind, die

von der Desegration der Gasthäuser nicht betroffen werden, bis die Diskriminierung aufgehoben wird. Eine entschlossene Minderheit hat auch in einer bürokratisierten Großgesellschaft erstaunliche Macht: passive Resistenz unter Berufung auf die demokratischen Grundrechte. Daraus entstand in USA „black power“. Etwas altes, nichts neues. Es sind die Prinzipien der Solidarisierung und des Streiks, mit denen schon im vorigen Jahrhundert die Arbeiter ihre Bürgerrechte erkämpften. Die Methode ist erfolgreich, und man muß den heutigen Vertretern der „student power“ bestätigen: sie haben die Öffentlichkeit mobilisiert und ihren Forderungen Gehör verschafft. Freilich ist diese Methode gefährlich und kann sich verselbständigen. Die Provokation gilt dann mehr als das Kalkül des Erfolgs, die Mobilisierung wird Selbstzweck, statt Gehör verschafft man sich Verfolgung, statt Indifferente für seine Anliegen zu interessieren drängt man schon Interessierte ins Lager der Ablehnenden.

An diesen Punkt sind die Dinge heute gelangt und das erfüllt denjenigen am meisten mit Sorge, der die Selbstreflexion von Universität und Gesellschaft in Deutschland für dringend erforderlich hält. Immobilismus und Starrheit der Institutionen sind der Ausgangspunkt, radikaler Kampf gegen diese Institutionen ist die Folge. Weitere Verhärtung der Institutionen in der Abwehr vermeintlich anarchistischer Strömungen wäre verhängnisvoll. Radikale Gruppen unter den Studenten haben bereits eine Aktionsplanung entworfen, die Provokation von Institutionen vor Demonstration von Forderungen stellen. Ihre Parolen sind nicht mehr akzeptabel, sie folgen dem Muster der „self-fulfilling prophecy“, der sich selbst erfüllenden Prophezeiung. Sie behaupten, Polizeiübergriffe, verschleierte Stellungnahmen von Staatsfunktionären, einseitige Berichterstattung in der Presse und ähnliches mehr seien nicht mehr korrigierbare Vorkommnisse, sie seien Ausdruck eines Gesamtcharakters der westdeutschen Gesellschaft. Notstandsgesetzgebung, Wahlrechtsreform, große Koalition, Springer-Presse-Quasimonopol im Innern, Stillschweigen gegenüber Vietnam, Teilnahmslosigkeit an den sozialen Revolutionen der Entwicklungsländer, starrer Antikommunismus, Rüstungspolitik nach außen zeigten schlüssig: die westdeutsche Gesellschaft sei autoritär beherrscht, ihre freiheitliche Grundordnung werde ausgehöhlt, ihre demokratische Wertloyalität nicht mehr als verbindliche Norm betrachtet. Sie sei in Verteidigung ihrer obsoleten kapitalistischen Ordnung erneut auf dem Weg einer internationalen Faschisierung. Dies ist die Extremposition, die die Chancen, die in den studentischen Demonstrationen liegen, selbst aufhebt. Mit dieser These gerüstet, gelingt immer wieder der Beweis: man muß nur durch Aktionen die bestehenden Institutionen genügend provozieren, dann werden sie in eben dem behaupteten Sinn reagieren: autoritär und repressiv. Die Prophetie erfüllt sich selbst. Damit aber verraten die Studenten ihrerseits eben das Programm, das sie aufstellen: kritische Analyse der Gegenwart und rationale Diskussion ihrer Veränderung.

Mögliche Entwicklungen

Wie wird es weitergehen? Wird die durch den Tod des an allem unbeteiligten Studenten Ohnesorg und durch die autoritär-repressive Reaktion der politischen Behörden in Berlin und großer Teile der Öffentlichkeit in Berlin und der Bundesrepublik eingetretene Mobilisierung der Studenten anhalten? Erschöpft sich der breite Protest und wird der erwachte kritische Impuls in der Öffentlichkeit durch die Parole Ruhe und Ordnung abgewürgt? Wird die Demonstration offener und kritischer Fragen des deutschen Gemeinwesens abgedrängt in sich selbst diskreditierende Aktionen radikaler Konventikel? Das Wintersemester wird es zeigen.

Die Lage des studentischen Protests ist schwierig. Hochschulen sind eine schmale Basis und aus Studenten bilden sich nur temporäre Führungskader. Man darf sich nicht täuschen, der studentische Protest wird nur von einer relativ kleinen Gruppe getragen, im wesentlichen nur von politisch aktiven Studenten der Sozial- und Geisteswissenschaften. Selbst die große Unruhe an der Freien Universität hat kaum auf die Berliner Technische Universität übergegriffen, und die Masse der Studenten in der Bundesrepublik, die naturwissenschaftlich-technische, aber auch medizinische, juristische und betriebswirtschaftliche Studiengänge absolvieren, ist kaum interessiert. Sie ist durch die Organisation und die Gegenstände ihres Studiums entpolitisiert und ohne Rüstzeug zur Reflexion ihres Studiums oder der Gesellschaft. Verfällt auch die heute revolütierende Gruppe von Studenten der Lähmung, so träte vollends ein, was immer bejammert wurde: die Studenten seien ohne Engagement.

Dies sollte verhindert werden, auch auf die Gefahr weiterer Unruhe und zeitweiliger Unordnung hin. Wünschenswert erscheint vor allem die Brechung der Isolierung, in der die radikalen Gruppen heute stehen. Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten. Zwei werden in Berlin angedeutet. Die Etablierung einer organisierten „außerparlamentarischen Opposition“ in Gestalt des Republikanischen Clubs, einer Koalition „heimatloser Linker“, kann den studentischen Protest über den Rahmen der Universität hinausragen und zu größerer Verbindlichkeit führen. Und hier zeigt sich auch eine schon immer bestehende Verbindung der Studenten mit dem von ihnen häufig abfällig apostrophierten Establishment: die Akteure sind gleichzeitig Söhne, Töchter und Brüder des Establishments und heißen unter anderem Nevermann, Kuby, Erler, Enzensberger.

Der Club als freie Vereinigung von Individuen zum Zweck der Zeitkritik hat eine ehrwürdige Tradition in anderen Ländern. Es wäre an der Zeit, dieser Form kooperativer literarisch-politischer Selbstreflexion eine Chance zu geben. Denn zweifellos kann sich zwischen den organisierten Interessen einer Gesellschaft ein Kräfteparallelogramm einspielen, das bestimmte Aspekte der Zeit prinzipiell vernachlässigt, ja verdrängt. Man kann, um ein Beispiel zu nehmen, Springer nicht nur durch Verbote bekämpfen, man kann seinen Einfluß auch durch eine qualitativ bessere Analyse der Zeitprobleme vermindern. Dazu bedarf es freilich organisatorischer Grundlagen. Doch braucht man

sich keineswegs auf das Zeitungsmachen zu beschränken. Nicht Spandauer Volksblatt als Konkurrenz zur Welt und zur Bildzeitung in einem. Den Redakteuren der Springerzeitungen – selbst Intellektuelle und abhängig vom individuellen Prestige in den Zirkeln der Intellektuellen, selbst unsicher über das, was geschieht und was geschehen soll – kann man Konkurrenz bieten. Ich glaube, wir sind zuweilen so überzeugt von der Macht der Bürokratien, Verbände, Parteien, daß unser Verhalten in der Tat die Großorganisation allmächtig erscheinen läßt. „Sit-ins“, „teach-ins“, „go-ins“ haben öffentliches Interesse geweckt, sie sind aber keine Mittel, Öffentlichkeit zu beleben. Sie zeigen nur die Chancen koordinierter Aktionen in einer vermeintlich so durchorganisierten Manipulationsapparatur. Zur Erweiterung der Öffentlichkeit als eines Mediums kritischer Diskussion und Analyse bedarf es anderer Organisationsformen, die zugleich studentisch artikulierten Protest in Entscheidungsgremien vermitteln.

Der zweite Weg, der in Berlin als Programm gewiesen wird, ist die Solidarisierung mit den Arbeitern, ein alter Traum nonkonformer Intellektueller. Kulturelle Distanzen lassen sich aber nicht mit gutem Willen überspringen. Die Koalition mit linken Gewerkschaftsflügeln hat wenig Aussicht. Auch würde gerade dies zu keinem Ausbruch aus der Isolierung in ideologische Konventikel führen, sondern auf die Dauer nur zum Zusammenbruch der studentischen Teilnahme. Nichts ist einzuwenden, wenn sich Gewerkschaften und Parteien mit den verschiedenen Inhalten des studentischen Protestes auseinandersetzen. Gerade dies würde ihre internen Diskussionen vielleicht etwas ermuntern.

Die Herausforderung der Universität

Vor allem aber sind die Universitäten, d. h. ihre Professoren am Zuge. Man kann nicht leugnen, daß die schleichende Hochschulmisere in ein entscheidendes Stadium getreten ist. Die pädagogischen, organisatorischen und wissenschaftlichen Probleme sind außerordentlich und es droht die akute Gefahr, daß sie administrativ in einer Weise entschieden werden, deren Konsequenzen nicht reflektiert sind. Nach der Aufbauphase richteten sich die Hoffnungen auf eine quantitative Vermehrung der Etats und Lehrstühle, die dann auch nach dem Gutachten des Wissenschaftsrats 1960 relativ zügig einsetzte. Dennoch besteht weiterhin ein permanentes Mißverhältnis zwischen Ausbildungskapazität und Studentenzahl. Alle quantitativen Vergrößerungen hinken regelmäßig um etwa fünf Jahre nach, d. h. um eine Studentengeneration, so daß sich die konkreten Studienverhältnisse für die Studenten und die Lehrbelastungen der Professoren gleichbleiben. Der einsetzende Rationalisierungsdruck auf die Ausbildungsfunktion der Universität verschärft diese Lage sowohl für die Studenten wie für die Professoren. Die einen sehen sich zunehmend schärferen Studienreglementierungen gegenüber, die anderen zunehmend routinisierten Ausbildungsverpflichtungen. Das Ideal der Universität – die Verbindung von Lehre und Forschung – bleibt unter diesen Umständen für die Studenten unerfüllt, für die Professoren nicht erfüllbar.

Wenn nun gerade die Studenten der Philosophischen Fakultät zu Streibern für die Erhaltung von Freiheitschancen werden, so auch deshalb, weil nur noch hier ein Studium außerhalb streng formalisierter Studienpläne und Prüfungssequenzen in starrer Fächerzuordnung möglich ist. Freilich, die Masse der Studenten ist durchaus bereit, einer stärkeren Formalisierung und Verschulung zu folgen und auch die Professoren gehen darauf ein. Schließlich hat der Wissenschaftsrat in seinem jüngsten Gutachten die Teilung des Studiums in ein weithin verschultes Normalstudium und ein freies Aufbaustudium empfohlen. Das aber bedeutet die Teilung der deutschen Universität in einen Unter- und einen Oberbau, dem nicht nur die Studiengänge, sondern bald auch eine Teilung des Lehrkörpers und ein Auszug der Forschung aus dem Unterbau folgen werden. Es handelt sich nicht um Versuche, mit dem Massenandrang von Studenten pädagogisch fertig zu werden, sondern um einen Strukturwandel der Institution. Daß dieser Wandel im Wege von Verwaltungsakten scheinbar pragmatischer Art über die Bühne gehen soll, wirft in der Tat auf die Selbstreflexion der Universität ein schlechtes Licht. Studentischer Protest ist hier am Platz – kommt fast schon zu spät. Was sich hier revolutionär gibt – Vorlesungskritiken und Beteiligung an der Ordnung der Studiengänge fordert – ist dem Ziel nach konservativ. Es richtet sich auf die Erhaltung eines Freiheitsraums individueller Studienerfahrung, der biographisch nur wenige Jahre dauert und, zwischen die Disziplinierungsphasen von Schule und Beruf eingelagert, nicht auch noch verschwinden sollte. Die Universitäten müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, daß sie neuen Anforderungen pädagogischer Art mit bürokratischen Maßnahmen begegnen. Sie sollten die Herausforderung durch die Studenten annehmen.

Auch die Forderung nach studentischer Mitbestimmung steht im Zusammenhang mit der akuten Strukturkrise der Universität. Weder paritätische Beteiligung noch Parlamentarisierung der akademischen Beschlußgremien sind wirkungsvolle Forderungen für das Gemeinte: die Diskussion und Reflexion der Organisationsformen. Die oft geschmähten Ordinarien sind keine Feudalherren, sie wünschen sich selbst machtvolle Universitätspräsidenten und Kuratoren, die für sie die komplizierten Organisations- und Finanzprobleme lösen. Sie sind binnenorientiert auf ihre Arbeitsmöglichkeiten und kämpfen um Freizeit für ihre Forschungsarbeiten. Bei der heutigen Größe von Universitäten und Fakultäten und bei der Verselbständigung der einzelnen Wissenschaftszweige kann eine Belebung der Diskussion zwischen Professoren und Studenten unter vollem Einschluß der Assistenten und des neuen sogenannten Mittelbaues am besten in den Fachbereichen erfolgen, dort, wo die konkrete Studiensituation des Studenten bestimmbar ist. Dort kann auch experimentiert werden und wird auch reformiert. Hier hätte sich die Universität den Studenten zu öffnen auf breiter Front und mit konkreten Mitwirkungsrechten. Das schließt die Repräsentation von Studentenvertretern in den oberen Beschlußgremien nicht aus, erfordert aber mehr Anstrengung und Engagement im Detail bei den Studenten. Die Probleme, vor denen sich der Hochschullehrer sieht, liegen in diesem Detail mehr als in Prinzipien. Es besteht

durchaus die Gefahr, daß mit Hilfe neuer Hochschulgesetze zwar in Senaten und Fakultäten eine kleine Zahl von Studentenrepräsentanten aufgenommen werden – das Berliner Modell auf die anderen Universitäten übertragen wird –, ohne daß deswegen schon irgend etwas gewonnen wäre. Das Berliner Modell hat ja trotz solcher Formalrepräsentation nicht die gegenwärtigen Schwierigkeiten verhindert. Im Gegenteil, es läßt nur noch ein zweites Problem entstehen: die Kommunikation zwischen einer Handvoll Funktionären und Tausenden von Studenten. Würde man sich mit solchen Repräsentationsrechten begnügen, so würde man nur dem Muster folgen: statt einer pädagogisch-konkreten und fachwissenschaftlich reflektierbaren Kooperation zwischen Lehrenden und Lernenden würde nur wieder eine bürokratische Apparatur gesetzt, die verwaltet, was nicht zu verwalten ist.

Universitätsprobleme sind stets auch gesellschaftliche und politische Probleme. Dies ist trivial, aber es war wohl nötig, daß studentische Demonstrationen es wieder ins Bewußtsein gerufen haben. Und so liegt die eigentliche Peinlichkeit, die mit den Protesten, Agitationen und Tumulten offenkundig geworden ist, im Mangel kritischer Analysen der gegenwärtigen Lage der Bundesrepublik. Das Wiederaufleben marxistischer Denkmuster – auch in der Form der Parolen von Herbert Marcuse – beweist die Verlegenheit, in der wir uns auf der Suche nach neuen und angemessenen Kategorien befinden. Der Regreß auf Marx ist insofern weniger Ausdruck einer Gesinnung als des Mangels an kritischen und analytischen Konzepten. Er sollte also nicht beängstigen, sondern herausfordern. Eines erscheint mir wichtiger als die Angst vor kommunistischer ideologischer Unterwanderung. Marxsche Kategorien sind alterprobt und weithin tüchtig für die Kritik der Institutionen einer Gesellschaft, aber sie leisten nichts für die Entwicklung neuer oder den Umbau alter Institutionen. Marxens Hoffnung für die Freiheit des Menschen gründete sich auf die Abschaffung der Institutionen: Mit dem Eigentum fällt Herrschaft, mit der Herrschaft fällt Entfremdung. Unsere Hoffnung auf die Freiheit des Menschen gründet sich auf die Kontrolle von Institutionen. Der globale Anti-Institutionen-Affekt ist gefährlich, er lenkt ab vom Problem und findet zugleich in Deutschland eine alte emotionale Bereitschaft. Freilich ist diese nicht „links“ auf eine Räte-demokratie gerichtet, sondern „rechts“ auf die Gefolgschaft für eine Elite – im Extremfall für einen Führer.

Heiner Marré

Die Kirchensteuer

Entstehung, Problematik und Reform

Wenn die Situation der Gegenwart nur als Ergebnis einer Entwicklung zutreffend zu erkennen ist, dann kann auch das kirchliche Abgabewesen und speziell das gegenwärtige Kirchensteuersystem nur richtig beurteilt werden, wenn man seine geschichtliche Entwicklung kennt, die von der Geschichte des allgemeinen Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche entscheidend mitbestimmt wird¹. Dies ist gegenüber der sich verbreitenden Tendenz zu betonen, das Staat-Kirche-Recht und seine einzelnen Bereiche – wie z. B. das Kirchensteuerrecht – völlig ahistorisch zu betrachten². Freilich bleiben auch die Grenzen zu beachten, die einer ausschließlich historischen Begründung kirchlicher Positionen im Staatskirchenrecht der Gegenwart gezogen sind.

Historischer Ursprung

Die durch göttliche Stiftung entstandene Kirche versteht ihren Auftrag als einen an sich „jenseitigen“ und begreift ihre innerweltliche Aufgabe als eine indirekte. Trotzdem ist sie in diesem Äon auch die in dieser Welt stehende gesellschaftlich verfaßte Konkretheit des Christentums. Auch diese irdische gesellschaftliche Verfaßtheit der Kirche gehört zu ihrem von Christus ihr eingestifteten Wesen³. Als eine solche sichtbare menschliche Gesellschaft war und ist die Kirche auf die Bereitstellung materieller Mittel angewiesen.

Bei Betrachtung der Geschichte des kirchlichen Abgabewesens (die im wesentlichen freiwillige Gaben der Gläubigen an die Kirche, die Inanspruchnahme von Benefizien

¹ Zur Abhängigkeit des Kirchensteuerrechts vom jeweils geltenden System der staatlich-kirchlichen Beziehungen s. im einzelnen: Heiner Marré, Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Neue Entwicklungen im Staatskirchenrecht, in: Zeitschrift für Politik 1966, 402 f. (im folgenden zitiert: Neue Entwicklungen); ders., Zum Wesen des gegenwärtigen kirchlichen Besteuerungsrechts, in: Gedächtnisschrift Hans Peters (Berlin, Heidelberg, New York 1967) 305 ff. (im folgenden zitiert: Besteuerungsrecht); ders., Zur Problematik der Kirchensteuer, in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung VI (1967) 166 ff. (171 ff.), (im folgenden zitiert: Problematik).

² Siegfried Grundmann, Laizistische Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht, in: Kirche und Staat, Festschrift für Bischof D. Hermann Kunst (Berlin 1967) 126 ff., 130 f. (im folgenden zitiert: Laizistische Tendenzen); ders., Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in Kirchensteuersachen und das Staatskirchenrecht, in: Juristenzeitung 1967, 193 ff. (194 f.).

³ K. Rahner, H. Rahner und P. Mikat, in: Staatslexikon ⁶IV (1959) 858 ff., 991 ff., 1005 ff.; vgl. auch Marré, Neue Entwicklungen 388 ff.

und die Gebühren- und Beitragsleistung für besondere kirchliche Leistungen kennt) nimmt der sogenannte geistliche Zehnt eine im Blick auf die gegenwärtige Kirchensteuer bemerkenswerte Sonderstellung ein. Er wurde von der Kirche im 6. Jahrhundert eingeführt und erhielt im 8. Jahrhundert durch die Gesetzgebung König Pippins und Kaiser Karls des Großen den Charakter einer allgemein zu leistenden, durch (staatliche) Strafe erzwingbaren Abgabe. Den Zehnt kann man als die älteste Laienabgabe an die Kirche bezeichnen, die sich im Lauf des Mittelalters in ganz Europa durchsetzte. Das die Kirche begünstigende Eingreifen der fränkischen Herrscher ist erklärlich aus der damaligen „großartig-gefährlichen“ Lehre von der Einheit von Staat und Kirche. Der eigentliche Grund für die staatliche Sanktionierung des geistlichen Zehnten lag aber nicht in der mittelalterlichen Konzeption des Staat-Kirche-Verhältnisses, sondern in der Absicht, der Kirche Entschädigung für die sogenannte karolingische bzw. pippinidische Säkularisation zu leisten; Karl Martell und seine Söhne hatten nämlich zur Bestreitung von Heeresausgaben Teile des Kirchengutes an Laien vergeben.

Die Einführung der Kirchensteuer im 19. Jahrhundert bildet eine interessante neuzeitliche Parallele zur Begründung des mittelalterlichen Zehntrechts: sie ist eine Folgerscheinung der Säkularisation des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803, durch die den Kirchen der größte Teil ihres weltlichen Besitzes genommen wurde. Wenn man auch die positiven religiös-seelsorgerischen Auswirkungen des Verlustes des Kirchenvermögens nicht übersehen darf⁴, so bleibt doch das Faktum, daß durch einen rechtswidrigen Akt des Staates – den H. v. Treitschke⁵ als häßlich, gemein und niedrig und den F. Schnabel⁶ als Beutezug, Raub, Rechtsbruch und Gewalttat deklarierte – die ganze Organisation der Kirche, der äußere Rahmen ihres religiösen Lebens zerschlagen und der Kirche die jahrhundertealte Grundlage ihrer finanziellen und wirtschaftlichen Eigenständigkeit entzogen wurde und daß sie damit in materielle Abhängigkeit vom Staat geriet.

Mit der Säkularisierung und dem Ende der alten Reichskirche begann „der Exodus aus der alten Einheit von Staat und Religion und ein mehr als hundertjähriges Verhältnis der Fremdheit zwischen Kirche und politischer Welt“⁷. Das auf der Einheit von Staat und Kirche beruhende System des Staatskirchentums wurde abgelöst durch das System der Staatskirchenhoheit, dessen wichtigstes Merkmal die vom Staat in Anspruch genommene besondere Kirchenaufsicht war. Diese staatliche Kirchenaufsicht führte zu zahlreichen einseitigen staatlichen Eingriffen in den inneren Bereich der Kirche und erreichte einen Höhepunkt im sogenannten Kulturkampf in Preußen (1872 bis 1886). In dieser kritischen Epoche des Staat-Kirche-Verhältnisses liegt für den Bereich des ehemaligen Preußen auch der Entstehungszeitpunkt der Kirchensteuer. Der

⁴ H. Conrad, in: Staatslexikon ⁶IV (1959) 1003; F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert IV, Die religiösen Kräfte (Freiburg ³1955) 18 ff., 44 ff.; H. Maier, Staat und Kirche in Deutschland, in: Wort und Wahrheit 19 (1964) 56.

⁵ S. E. Deuerlein, in: Staatslexikon ⁶VI (1961) 1074.

⁶ Schnabel a.a.O. 5 ff. (6).

⁷ H. Maier a.a.O. 55 ff.

preußische Staat führte gegen den kirchlichen Widerstand nach Vertreibung der Bischöfe durch einseitigen Gesetzgebungsakt⁸ für die katholische Kirche die Institution der Kirchengemeinde als organisierter Gemeinschaft der zu einem Seelsorgebezirk gehörenden Kirchenmitglieder (mit den Organen Kirchenvorstand und Kirchengemeindevertretung) ein und bestimmte sie zur Trägerin des örtlichen Kirchenvermögens und des Besteuerungsrechts⁹. Die Kirche lehnte dieses Gesetz ab, weil sie in ihm einen unzulässigen Eingriff in ihre Autonomie erblickte und weil sie es nicht zulassen wollte, daß der Staat sich durch die Einführung der Kirchensteuer den aus der Säkularisation herrührenden Zahlungsverpflichtungen entzog und seine Wiedergutmachungspflicht auf die Kirchenmitglieder abwälzte. Sie fand sich aber schließlich in den Folgejahren – wenn auch zunächst unter staatlichem Druck – zur Mitwirkung bei der Kirchensteuergesetzgebung und -erhebung bereit. Die Kirchensteuergesetzgebung des preußischen Staates fand ihren vorläufigen Abschluß vor allem durch das Kirchensteuergesetz vom 14. Juli 1905¹⁰, das nach 1945 zunächst noch in den preußischen Nachfolgeländern fortgalt.

Die gegenwärtige Verfaßtheit des Kirchensteuerrechts¹¹

Die Normierung der Kirchensteuer nach 1945 war und ist von den staatskirchenhoheitlichen Tendenzen des 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts weitgehend frei. Die Kirchensteuer ist nach wie vor verfassungsrechtlich und staatskirchenvertraglich gesichert. Die notwendig gewordenen neuen Kirchensteuergesetze der Länder sind in Zusammenarbeit zwischen den staatlichen Behörden und den Vertretern der Kirchen zustande gekommen. Den Kirchen ist bei der Ausgestaltung des Kirchensteuerrechts eine weitergehende Mitwirkung und eine größere Autonomie eingeräumt worden als beispielsweise in den preußischen Kirchensteuergesetzen. Das zeigt sich hauptsächlich darin, daß die staatlichen Kirchensteuergesetze in der Regel nur Rahmengesetze darstellen, die durch – staatlich anzuerkennende bzw. zu genehmigende – Kirchensteuerordnungen und Kirchensteuerbeschlüsse der Kirchen ausgefüllt werden. Während die Kirchensteuerordnungen im allgemeinen Art und Umfang der Steuer, die Auswahl des Steuersystems, die Voraussetzungen der Steuerpflichtigkeit, innerkirchliche Zuständigkeiten wie z. B. die Steuerverteilung, die Bestimmung der Instanzen für die Entscheidung über Einsprüche gegen die Steuererhebung und über Anträge auf Erlaß oder Stundung der Kirchensteuer zum Gegenstand haben, legen die Kirchensteuerbeschlüsse Maßstab und Höhe der Steuer fest.

Ein bisheriges Optimum an Sicherung der kirchlichen Selbständigkeit auf dem Gebiet der Kirchensteuer ist in den Kirchenverträgen der Länder Niedersachsen, Schles-

⁸ Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Juni 1875 (preuß. GS S. 241).

⁹ S. Marré, Problematik 167 ff. (auch zu den folgenden Ausführungen).

¹⁰ Preuß. GS S. 281.

¹¹ Dazu s. Marré, Neue Entwicklungen 388 ff. (402 f.); ders., Besteuerungsrecht 302 ff. (315 ff.).

wig-Holstein, Hessen und Rheinland-Pfalz und im Niedersächsischen Konkordat verwirklicht worden. Sie machen auch für den Bereich des Kirchensteuerrechts mit dem allgemeinen staatskirchenrechtlichen Grundsatz ernst, daß nicht einseitig vom Staat erlassene Gesetze, sondern das Vertragskirchenrecht heute die angemessene Grundlage für die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche ist.

Wird das Kirchensteuerrecht nicht mehr wie in der Zeit der Staatskirchenhoheit durch einseitigen staatlichen Gesetzgebungsakt erschöpfend geregelt, sondern entweder durch staatlich-kirchliche Vereinbarung oder in einem der Ausfüllung durch kirchliche Steuersatzungen fähigen und bedürftigen Kirchensteuer-Rahmengesetz, so kann man von einer koordinativen Gestaltung des Kirchensteuerrechts sprechen. In diese Richtung können auch die Ausführungen zu den Grundlagen des kirchlichen Besteuerungsrechts in den aufsehererregenden Kirchensteuer-Urteilen des Bundesverfassungsgerichts vom 14. Dezember 1965 interpretiert werden, und zwar trotz der Ambivalenz ihrer Begründungen (und unabhängig von der zu Kritik Anlaß gebenden individualistischen und einseitig wirtschaftlich-finanziellen Betrachtungsweise des Wesens der sogenannten glaubensverschiedenen Ehe).

Hier bleibt allerdings auf die Bedeutung der neuesten Entwicklungen in der allgemeinen Staatskirchenrechtslehre auch für das staatskirchenrechtliche Spezialgebiet der Kirchensteuer hinzuweisen. Nachdem während der ersten zehn Jahre unter dem Bonner Grundgesetz einhellig die Meinung vertreten wurde, das absolutistische System der Staatskirchenhoheit sei abgelöst worden durch das neue freiheitliche System der Koordination von Staat und Kirche, nach welchem das Verhältnis beider mit Eigenrechtsmacht ausgestatteter Mächte auf die Basis der Gleichberechtigung und damit des Vertragsrechts gestellt worden sei, machen sich jetzt gegenläufige und nach dem Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und unter der Geltung der demokratischen Verfassung der Bundesrepublik bisher als überholt betrachtete Strömungen bemerkbar: ein einseitiger Etatismus, der das Problem der staatlichen Souveränität einseitig auf Kosten – auch der kirchlichen – Freiheit löst, und eine libertininistische Trennungsideologie, die eine laizistische Trennung von Staat und Kirche anstrebt¹².

Die innerkirchliche Problematik der Kirchensteuer¹³

Das gegenwärtige Kirchensteuersystem birgt eine Problematik in sich, die zu einer außerkirchlichen und vor allem zu einer innerkirchlichen Diskussion¹⁴ führte und führt. Es geht dabei hauptsächlich um folgende Fragen: Wird das mit dem Charakter

¹² Näheres s. bei Grundmann, Laizistische Tendenzen 126 ff.; Marré, Neue Entwicklungen 388 ff.

¹³ Vgl. Marré, Problematik 175 ff. (auch zu den folgenden Ausführungen).

¹⁴ Vgl. z. B. für den Bereich der Evgl. Kirche: Herbert Wehrhahn, Die Kirchensteuerpflicht der Protestanten in Deutschland (Tübingen 1952) 6 ff., 27; Waldemar Wilken, Unser Geld und die Kirche (München 21964); Dieter Kohler, Wird das Geld richtig angelegt? in: Christ und Welt, 18. 11. 1966 (Nr. 46) 28; Walter Hammer, Zur volksskirchlichen Verantwortung im Umgang mit dem Geld (Bielefeld 1967);

der Kirchensteuer als einer Steuer im Sinne des staatlichen Abgabenrechts begriffsnotwendig verbundene Zwangssystem – das die innere Einstellung des einzelnen Steuerpflichtigen zu seiner Kirche normalerweise unberücksichtigt läßt – nicht besser durch ein Freiwilligkeitssystem etwa nordamerikanischen Musters ersetzt? Sind nicht zumindest in das Zwangssystem mehr spezifisch kirchliche Elemente einzubauen, damit die Kirchensteuer sich stärker von der Staatssteuer unterscheidet? Widerspricht es nicht dem heutigen Verständnis der Kirche, sich bei der Kirchensteuererhebung in eine Abhängigkeit vom staatlichen Steuersystem und von der staatlichen Finanzverwaltung zu begeben? Wird das Kirchensteueraufkommen richtig verwandt? Ist nicht insbesondere eine bessere Information der Kirchenglieder und der Öffentlichkeit über die Kirchensteuerverwendung notwendig, ja sogar eine Mitentscheidungsbefugnis der Kirchensteuerzahler bei der Festsetzung der Höhe des Kirchensteuersatzes und bei der Verteilung des Kirchensteueraufkommens auf die verschiedenen kirchlichen Aufgabebereiche? Wenn diese Fragen auch – wie sich im folgenden zeigen wird – eine Reihe echter Probleme und Postulate enthalten, so sind sie doch in ihrer Ausgangsposition nicht selten durch mangelnden Realismus oder durch unzureichende Sachkenntnis gekennzeichnet.

Freiwilligkeits- oder Zwangssystem?

Der Vorschlag, das gegenwärtige Kirchensteuersystem mit seinem Pflicht- und Zwangscharakter durch ein Freiwilligkeitssystem zu ersetzen, nach welchem das einzelne Kirchenglied in freier Entscheidung bestimmt, ob, in welcher Höhe und für welche Zwecke es die Kirche finanziell unterstützen will, gewinnt auf den ersten Blick viel Sympathie, zeigt bei näherer Prüfung aber auch seine Fragwürdigkeit.

Das nordamerikanische Freiwilligkeitssystem – auf das in diesem Zusammenhang meistens hingewiesen wird – ist vor dem Hintergrund der besonders gearteten geschichtlichen Entwicklung der Freiwilligkeits- bzw. Freikirchen zu sehen, aus der die Nordamerikaner ihren Freiheitsgedanken gewannen, der zur tragenden Kraft ihres Landes wurde und in dem auch die Wurzeln der Einsatz- und Gebefreudigkeit der Nordamerikaner speziell ihren kirchlichen Gemeinschaften gegenüber zu suchen sind. Es kann also nicht ohne Rücksicht auf die völlig anders verlaufene deutsche Geschichte und die völlig andere „Steuermentalität“ bzw. „Spendenmoral“ der Deutschen in der Bundesrepublik ohne weiteres in allen Einzelheiten übernommen werden.

Hinzu kommt, daß das nordamerikanische System – dessen Freiheitlichkeit von Kennern mit Fragezeichen versehen wird – trotz aller Vorzüge gerade aus den Reihen der nordamerikanischen Kirchenglieder selbst kritisiert wird. Diese Kritik richtet sich z. B. darauf, daß ein zu großer Teil der priesterlichen Arbeit aus der Suche nach den

für den Bereich der Kath. Kirche: Heinrich Flatten, Fort mit der Kirchensteuer? (Köln 1964); Volker Schmitt, Was macht die Kirche mit dem vielen Geld?, in: Norbert Greinacher – Heinz Theo Risse (Hrsg.), Bilanz des deutschen Katholizismus (Mainz 1966) 248 ff.

notwendigen Geldmitteln besteht; sie weist auch auf die Gefahr hin, daß die Kirchen in finanzielle Abhängigkeit von einigen reichen Spendern gerieten, ja, daß die Geistlichen nicht mehr all das sagen könnten, was sie von ihrem priesterlichen Amt her sagen müßten, weil ihnen sonst unter Umständen wesentliche Finanzquellen versiegten^{14a}.

Mit dieser Gefahr hängen andere Risiken zusammen: Es ist eine vielfach zu belegende und menschlich verständliche Erfahrung, daß freiwillig Spendende leicht dazu neigen, durch die Finanzierung eines – im umfassenden Katalog kirchlicher Aufgaben vielleicht sekundären – Projekts sich selbst gewissermaßen ein Denkmal zu errichten und daß damit andere – wichtigere, aber weniger „ansehnliche“ – seelsorgerische Aufgaben hintangestellt werden müssen, weil für sie finanzielle Mittel fehlen. Aber selbst bei der Absicht, als vorrangig anzusehende seelsorgliche Anliegen durch Spenden zu unterstützen, besteht die Gefahr der „Kirchturmspolitik“, der finanziellen Förderung nur der eigenen Kirchengemeinde. Hier tauchen entsprechende Unzuträglichkeiten und Ungerechtigkeiten auf wie beim – nach 1945 weitgehend durch das Diözesankirchensteuersystem ersetzt – Ortskirchensteuersystem: die Bevorteilung der Kirchengemeinden mit finanzstarker Bevölkerung gegenüber denjenigen mit finanzschwachen Mitgliedern, die Vernachlässigung überregionaler seelsorglicher Aufgaben usw. Durch die Einführung der Diözesankirchensteuer ist ein System geschaffen worden, das einen gerechten innerdiözesanen Finanzausgleich zwischen armen und reichen Kirchengemeinden und eine überregionale Finanzplanung auf lange Sicht und mit Schwerpunktbildung für die jeweils als besonders wichtig erkannten kirchlichen Aufgaben ermöglicht.

Einmal abgesehen davon, daß das bei uns geltende Kirchensteuersystem nicht mit absolutem, unausweichlichem Zwang ausgestattet ist, da das Kirchenglied sich der Verpflichtung zur Kirchensteuerzahlung über den Weg des – durch das staatliche Recht ermöglichten – Kirchenaustritts entziehen kann, ist auch die Behauptung nicht richtig, die Erhebung solcher Zwangsabgaben stehe im Widerspruch zum Wesen der Kirche. Die katholische Kirche nimmt für sich das Recht in Anspruch, zur Deckung ihres Finanzbedarfs ihren Gliedern Steuerleistungen aufzuerlegen, deren Zahlung durch die Anwendung geistlicher Mittel erzwungen werden kann (c. 1496 CIC). Es ist moralisch durchaus einwandfrei, wenn sie sich bei der gegenwärtig praktizierten Kirchensteuererhebung statt des geistlichen des weltlichen, staatlichen Zwangs bedient; denn der Zwang, der notfalls hinter einem rechtmäßig entstandenen Zahlungsanspruch steht, kann nicht als unmoralisch bezeichnet werden.

^{14a} S. den Artikel „Ärger mit Pater Groppi“, in: FAZ vom 19. 9. 1967, in welchem von den Aktionen Pater Groppis zugunsten der Farbigen berichtet wird. Der Erzbischof von Milwaukee wies darauf hin, daß Massenaustritte und Einstellungen von Geldzuweisungen die Folge seiner Billigung von Groppis Vorgehen sei. In dem Artikel heißt es weiter: „Die prekäre Lage der Kirchen in Amerika, die auf private Geldzuweisungen ihrer Gemeindeglieder angewiesen sind, wird oft als Erklärung dafür angeführt, daß die Kirchen alle Fragen der Rassentrennung und Bürgerrechtsbewegung wie den heißen Brei umgehen. Das Beispiel Milwaukee zeigt, wie akkurat hier die Kausalverbindung funktioniert.“

Auch der gelegentlich zu hörende Vorwurf, die Kirche scheue sich nicht, von denjenigen Zwangsabgaben zu erheben, die die kirchlichen Dienste nicht oder nur selten (etwa bei Taufe, Trauung und Beerdigung) in Anspruch nähmen und nur noch formal zu ihr gehörten, kann keinen stichhaltigen Einwand gegen das gegenwärtige System liefern. Das terminologische Gegenargument, daß Kirchensteuern als Steuern – im Unterschied zu Beiträgen und Gebühren – keine Gegenleistungen für bestimmte Dienstleistungen des Steuergläubigers darstellen, soll hier nur am Rande erwähnt werden. Überdies bleibt die Frage offen, aus welchem Grund diejenigen, die nach außen kirchlich oder religiös gleichgültig erscheinen, in der Kirche bleiben, obwohl es nach den staatlichen Gesetzen ein leichtes wäre und auch weitgehend keine gesellschaftliche Diskreditierung mehr bedeuten würde, aus der Kirche auszutreten und sich damit gleichzeitig von der Kirchensteuerpflicht zu befreien. Ist vielleicht noch viel mehr an latenter Kirchlichkeit oder zumindest latenter Religiosität christlicher Provenienz da, als man gemeinhin vorschnell urteilend annimmt? Es geht jedenfalls zu weit, wenn man die Gemeinschaft der zur Kirche Gehörenden einfach um die – zwar von der geistlichen Kraft der Kirche nicht genügend ergriffenen, aber ihr doch durch die Taufe verbundenen – sogenannten Randsiedler kürzen will. Solange aber jemand einer Religionsgemeinschaft angehört, muß er sich diese Mitgliedschaft – auch finanziell – zurechnen lassen, selbst wenn er der Glaubenswelt seiner Religionsgemeinschaft innerlich entfremdet sein sollte¹⁵. Die verstärkte seelsorgliche Betreuung dieser ihr Entfremdeten bleibt allerdings eine besonders wichtige Aufgabe der Kirche^{15a}.

Ein weiteres entscheidendes Kriterium spricht für die gegenwärtige (obligatorische) Kirchensteuer: Die Kirche unterliegt mit ihrem dem Diesseits zugehörigen Wesensteil auch dem Prinzip der Gerechtigkeit. Es ist ein Postulat der Gerechtigkeit, daß sie eine möglichst gleichmäßige und zugleich angemessene Verteilung ihrer finanziellen Lasten auf die Kirchenglieder anstrebt und dabei notfalls auch Zwangsmittel einsetzt. Denn sonst wären diejenigen, die ihre Steuerpflicht ordnungsgemäß erfüllen, gegenüber den Säumigen benachteiligt.

Es ist bemerkenswert, daß in einem Teil des ob seiner Bürgerfreiheit gelobten Nachbarlandes Schweiz, nämlich im Kanton Zürich, am 6./7. Juli 1963 im Wege einer Volksabstimmung und mit Zustimmung aller Parteien durch den § 26 des neuen Gesetzes über das katholische Kirchenwesen die Abkehr von der „freiwilligen Kirchensteuer“ und der Übergang zur „obligatorischen Kirchensteuer“ vollzogen wurde. Dieser Vorgang wurde kirchlicherseits vor allem aus pastoralen Gründen begrüßt: die Geistlichen könnten nunmehr ihre gesamte Kraft, von der sie bisher annähernd ein Drittel für die finanziellen Existenzsorgen ihrer Pfarreien hätten verbrauchen müssen, der Seelsorge zuwenden; eine Feststellung, der bei dem immer bedrohlicher werdenden Priestermangel eine erhöhte Bedeutung zukomme.

¹⁵ Vgl. Paul Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik* (Berlin 1964) 17.

^{15a} Näheres s. bei A. Grabner-Haider, *Die Chance der „Randchristen“*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) H. 4, 229 ff.

Die Abhängigkeit der Kirchensteuer vom staatlichen Steuersystem

Das Gerechtigkeitspostulat gewinnt Bedeutung auch für eine andere zuweilen kritisierte Eigenschaft der Kirchensteuer: ihre Abhängigkeit von der staatlichen Steuer durch das sogenannte Zuschlagsystem. Die gegenwärtige Kirchensteuer wird nach einem festen Prozentsatz der staatlichen Maßstabsteuern (vor allem der Einkommensteuer) berechnet und diesen „zugeschlagen“. Diese Abhängigkeit der Kirchensteuer von der staatlichen Maßstabsteuer hat – trotz einiger negativer Aspekte (z. B. der Abhängigkeit von der staatlichen Steuerpolitik, der Steuerfreiheit bestimmter Personengruppen, die jedoch im Kirchensteuerrecht modifiziert werden kann, und des Steuerautomatismus) – die positive Auswirkung, daß das Kirchensteuerrecht weitgehend gegen eine dauernde Ungerechtigkeit, Verfassungs- und Rechtswidrigkeit automatisch geschützt ist. Denn die Erhebung der den Kirchensteuern zugrunde liegenden Staatssteuern kann in einem demokratischen und rechtsstaatlichen System wie der Bundesrepublik nicht ständig in einer ungerechten, verfassungs- und rechtswidrigen Weise erfolgen. Auch an dieser Stelle sollte nicht verschwiegen werden, daß die Forderung nach Beseitigung des Zuschlagsystems und nach Einführung eines (als adäquater angesehenen) kircheneigenen Steuertarifs – einmal abgesehen von der Schwierigkeit der Verwaltbarkeit durch staatliche Behörden – nicht selten von romantischen Idealvorstellungen getragen ist, die vor der Sachproblematik kaum standhalten.

Kirchensteuerverwaltung durch Kirche oder Staat?

Die Kirchensteuergesetze der Bundesländer lassen den Kirchen die Wahl, die Kirchensteuerverwaltung in eigene Hände zu nehmen oder im Auftragswege die Übertragung der Kirchensteuerverwaltung auf die staatlichen Finanzämter zu erreichen, womit dann auch die Einbehaltung der Kirchenlohnsteuer im Lohnabzugsverfahren durch die Arbeitgeber verbunden ist. Die Kirchen haben sich nach 1945 für die staatliche Steuerverwaltung entschieden. Hier setzt die gegenwärtige Kritik am heftigsten ein. Nicht also die Kirchensteuer als solche, sondern ihre Verwaltung durch die Finanzämter ist vielen ein Stein des Anstoßes¹⁶.

Hier sind zunächst die innerkirchlichen Stimmen der Kritik zu nennen, die von einem spiritualistischen Kirchenbegriff her die einseitige Konsequenz ziehen, die Kirche könne in ihrer irdischen Existenz des Kleides weltlich-staatlichen Rechts völlig entbehren und jede institutionelle Verbindung der Kirche zum Staat sei prinzipiell abzulehnen; wer so denkt, wird auch die staatliche Kirchensteuerverwaltung als eine unangemessene Verquickung von staatlichen und kirchlichen Elementen ansehen. Fer-

¹⁶ Flatten a.a.O. 21, 31, 35 ff.; Wilken a.a.O. 82 ff.

ner ist hier die – schon erwähnte – laizistische Trennungsideologie zu nennen (die man als „Zauberformel der Theorie“ apostrophieren kann). Während in den klassischen Trennungsländern, nämlich in den USA und in Frankreich, die Entwicklung zu einem „kooperativen Separatismus der Kirche und des Staates“ bzw. zu einer „vertrauensvollen Zusammenarbeit beider Mächte innerhalb der Trennung“, also zu einer Abschwächung der ursprünglichen krassen Trennungskonzeption geführt hat, üben die laizistischen Bestrebungen in der Bundesrepublik – wenn sie sich auch nicht auf eine starke geistige Strömung in der Öffentlichkeit stützen können – neuerdings doch wieder einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf Staatskirchenrechtslehre und Rechtsprechung aus¹⁷.

Bei der Entscheidung zwischen der kircheneigenen und der staatlichen Kirchensteuerverwaltung sind die Vorzüge und Nachteile beider Möglichkeiten gegeneinander abzuwägen. Gegen eine staatliche Steuerverwaltung spricht, daß der geistliche Charakter der Abgabe an die Kirche verdeckt wird (wenngleich diesem Charakter nicht allein dadurch Rechnung getragen wird, daß statt an das Finanzamt an ein kirchliches Steueramt gezahlt wird); daß die Einziehung durch das Finanzamt im Bürokratischen verbleibt, während die Erhebung durch kirchliche Stellen die Möglichkeit eines persönlichen Kontaktes böte (immerhin gehen Einsprüche gegen die Kirchensteuererhebung und Anträge auf Erlaß oder Stundung von Kirchensteuer – also gerade jene Fälle, in denen es zu einem Kontakt mit dem Steuerpflichtigen kommen kann – auch unter dem gegenwärtigen System nicht an die Finanzämter, sondern an die Kirchen).

Für die Beibehaltung der staatlichen Kirchensteuerverwaltung sprechen folgende Argumente: Die exakte Erfassung der Kirchensteuerpflichtigen durch die Finanzämter und die Praktizierung der sogenannten Gegenwartsbesteuerung mindern die Steuerausfälle, erhöhen das Kirchensteueraufkommen und ermöglichen damit erst die breit angelegte Arbeit z. B. auch auf dem sozial-karitativen Sektor. Das heutige System gewährleistet eine verhältnismäßig gleichmäßige und gerechte Heranziehung aller Gläubigen zu den kirchlichen Lasten. Und zwar deshalb, weil die Finanzämter besser als kirchliche Organe trotz der starken Bevölkerungsfuktuation und des häufigen Wohnsitzwechsels die Kirchenglieder ausnahmslos und nach ihrer wahren Zahlungskraft erfassen können. Die Kirchensteuererhebung auf dem Weg des Lohnabzuges ist für den Steuerpflichtigen angenehmer und darum psychologisch weniger belastend. Die Kirchensteuerverwaltung durch die Finanzämter ist endlich auch erheblich sparsamer als eine kircheneigene Verwaltung. Während der Staat für die Kirchensteuerverwaltung eine Vergütung in Höhe von 3 Prozent bzw. 4 Prozent des Kirchensteuer-

¹⁷ Zu den angeführten Strömungen s. A. Hollerbach, Anmerkung zum Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 4. 10. 1965, in: Juristenzeitung 1966, 271; ders., Trennung von Staat und Kirche?, in: Hochland 58 (1965/66) 63 ff.; ders., Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Archiv des öffentlichen Rechts 92 (1967) 99 ff.; Marré, Neue Entwicklungen 390 ff., 397 f.; Ulrich Scheuner, Erörterungen und Tendenzen im gegenwärtigen Staatskirchenrecht der Bundesrepublik, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (1), als Manuskript gedruckt (Essen 1967) 108 ff.; Grundmann, Laizistische Tendenzen 126 ff.

aufkommens erhält, würde ein neu aufzubauender kircheneigener Verwaltungsapparat ein Vielfaches verbrauchen.

Schließlich ist darauf zu verweisen, daß unter den rechtsstaatlichen Verhältnissen in der Bundesrepublik nicht die Gefahr besteht, daß die Kirche durch die staatliche Verwaltungshilfe in eine Abhängigkeit vom Staat gerät, die ihr Wesen und ihren Auftrag gefährden. Gerade dann, wenn ein gesetzlich fundierter Anspruch auf die Übernahme der Kirchensteuerverwaltung durch staatliche Behörden besteht, ist kaum eine Gefahr für die ungekürzte Ausübung des Verkündigungsauftrags bzw. Wächteramts der Kirche gegeben. Im übrigen könnte die Kirche jederzeit die staatliche Zwangshilfe bei der Kirchensteuererhebung kündigen, falls der Staat sie zu unzulässiger Einflußnahme auf das kirchliche Heilswirken mißbrauchen sollte.

Die „arme Kirche“ und das kirchliche Engagement im sozial-karitativen Raum

Wenn gesagt wird, die Kirche müsse zum urkirchlichen Gemeindeleben zurückkehren und arm werden, wenn sie gehört werden wolle¹⁸, so bedeutet das ein puristisches Vorbeisehen an den Realitäten und Erfordernissen heutigen kirchlichen Lebens, insbesondere moderner Seelsorge. Zudem enthält die Vorstellung von der „armen Kirche“ eine spiritualistische Verkennung des Wesens der Kirche und speziell ihres Verhältnisses zum Geld; es wird dabei übersehen, daß das Geld der Kirche nicht in sich suspekt ist, sondern einen wesentlichen und notwendigen Beitrag der Kirchenglieder aus den Erträgen ihrer Arbeit zur Finanzierung des umfassenden Dienstes der Kirche darstellt und damit eine legitime Funktion erfüllt¹⁹.

Gewiß muß es ernst genommen werden, wenn die Befürchtung ausgesprochen wird, die materielle Sicherung durch das gegenwärtige Besteuerungsrecht könne dazu führen, daß die Kirchen in überlebten Formen verharren und auf kritische Selbstbesinnung verzichten, daß ihre geistliche Kraft erlahme und sie schließlich mehr von staatlicher Förderung lebten als aus ihrer geistlichen Substanz, daß die Lage der Kirche äußerlich glänzend, innerlich aber schwach sei. Diese Überlegungen zeigen aber keine unentrinnbare Entwicklung auf und können daher keinen prinzipiellen Einwand gegen die bestehende Staat-Kirche-Ordnung einschließlich des Kirchensteuerrechts begründen. Sie zeigen und mahnen allerdings, daß staatliche Förderung den Kirchen nur dann zum Vorteil gereicht, wenn sie dabei ihrer eigentlichen Aufgabe treu bleiben²⁰.

¹⁸ Vgl. die Zitate bei Schmitt a.a.O. 249, 265 f. – Daß diese These nicht richtig ist, kann man auch aus einem Vergleich der Verhältnisse z. B. in französischen und südamerikanischen Diözesen mit denen in den (wohlhabenderen) westdeutschen Diözesen entnehmen: die Zahl der „Praktizierenden“ ist in Frankreich und Südamerika prozentual niedriger als in der Bundesrepublik. Im übrigen wirkt es sich für die Wahl des Priesterberufs in Frankreich und Südamerika retardierend aus, daß damit ein „sozialer Abstieg“ und folglich ein Verlust an Sozialprestige verbunden ist.

¹⁹ Dazu s. Hammer a.a.O. 3 ff.

²⁰ Konrad Hesse, Partnerschaft zwischen Kirche und Staat?, in: Das Verhältnis von Staat und Kirche (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 30, Würzburg 1965) 143.

Die kurzschlüssige Forderung nach Abschaffung des gegenwärtigen Kirchensteuersystems übersieht schließlich, daß eine solche Maßnahme wesentliche Gebiete kirchlichen Wirkens gefährden müßte; und zwar nicht nur das seelsorgerische und missionarische, sondern auch und gerade das sozial-karitative und kulturelle Leben der Kirchen, das nicht nur den Gläubigen, sondern dem Volksganzen dient. Eine „arme Kirche“ wäre überdies außerstande, ihren sozialen Verpflichtungen gegenüber den zu ihr in einem Dienstverhältnis Stehenden vorbildhaft zu erfüllen. Was den karitativen und kulturellen Bereich angeht, müßten beim Wegfall der Kirchensteuer Staat und Gemeinden in diese Funktionen eintreten mit der Folge einer bloßen Verlagerung der Steuerlast vom kirchlichen auf den staatlichen Bereich und einer zunehmenden staatlichen Monopolisierung des gesellschaftlichen Lebens²¹. Daß Staat und Kommunen diesen Zuwachs an sozial-karitativen Funktionen personell kaum ausfüllen könnten, sei nur beiläufig erwähnt.

Bemerkungen zur Verwendung der Kirchensteuer

Die Verwendung der Kirchensteuer kann hier nicht umfassend abgehandelt werden²²; es sollen nur einige Akzente gesetzt werden.

Zu Beginn sei betont: unabhängig davon, in welcher Form die Kirche von ihren Gliedern Abgaben erhebt, hat vor der Verwendung dieser Abgaben kirchlicherseits die Besinnung auf ihre Aufgaben in der modernen Gesellschaft und auf deren Rangfolge zu stehen. Ohne eine solche Besinnung, bei der Pastoraltheologie, -soziologie und Finanzwissenschaft ihren Beitrag zu leisten haben, ist eine sachgerechte Prioritätenliste für die Finanzaufweisungen an die einzelnen Sektoren kirchlicher Arbeit und eine verantwortungsbewußte Haushaltspolitik nicht möglich²³. Dieses Postulat ergibt sich nicht nur aus der Sache selbst, nämlich aus dem Auftrag der Kirche, sondern auch aus ihrer Verantwortlichkeit gegenüber dem Kirchensteuerzahler²⁴.

Bei der Bemühung um eine sachgerechte Verteilung ihres Steueraufkommens werden die Kirchen die Äußerungen von Kirchengliedern zur kirchlichen Finanzpolitik nicht als lästige Einmischung Unzuständiger, sondern als erfreuliches Zeichen des Interesses, des Sich-mitverantwortlich-Fühlens und als einen Beitrag zur innerkirchlichen Meinungsbildung betrachten, sie werden die Stellungnahmen auf ihre Berechtigung prüfen, und in ihnen enthaltene echte Verbesserungsvorschläge aufgreifen müssen.

²¹ Paul Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat im Lande Nordrhein-Westfalen in Geschichte und Gegenwart* (Köln, Opladen 1966) 39.

²² Eine Darstellung und Erläuterung des Kirchensteueraufkommens und seiner Verwendung in den westdeutschen Diözesen wird gegenwärtig von der Kirchensteuerkommission der deutschen Bischofskonferenz vorbereitet.

²³ Schmitt a.a.O. 261; Hammer a.a.O. 8 ff.

²⁴ Hammer a.a.O. 8.

Mehr Geld für Menschen als für Bauten

Zur Illustrierung der Kirchensteuerverwendung soll Zahlenmaterial des Jahres 1965 aus dem (weitgehend städtisch strukturierten) Bistum Essen und dem (noch weitgehend ländlich strukturierten) Bistum Münster zugrunde gelegt werden. Sowohl im Bistum Essen wie im Bistum Münster werden 45 bis 50 Prozent des Kirchensteueraufkommens (das 1965 im Bistum Essen 70,1 Mio DM und im Bistum Münster 72,6 Mio DM betrug)²⁵ für Besoldungs- und Versorgungszwecke verwandt. Zur Deckung des gesamten Personalaufwands sind jedoch noch Beiträge aus anderen Finanzquellen als der Kirchensteuer nötig. Der Gesamtpersonalaufwand lag für 1965 im Bistum Essen bei 39,8 Mio DM (13,1 Mio DM für Geistliche und 26,7 Mio DM für Laien) und im Bistum Münster bei 43,4 Mio DM (19,7 Mio DM für Geistliche und 23,7 Mio DM für Laien).

Es ist gewiß richtig, wenn gesagt wird²⁶, die Kirche solle – nach dem Wiederaufbau der kriegszerstörten kirchlichen Gebäude – ihr Geld mehr in Menschen als in Steine investieren. Es ist erfreulich, daß die diözesanen Haushaltspläne in den letzten Jahren bereits eine Kürzung der Positionen für Baukosten zeigen: So ist z. B. im Bistum Münster der Anteil der Baukosten am Haushaltsvolumen von 28,77 Prozent (davon 9,8 Prozent für sozial-karitative Einrichtungen und Schulen) im Jahr 1965 auf 15,70 Prozent für das Jahr 1968 (Haushaltsvoranschlag) zurückgegangen.

Es wäre zu wünschen, daß sich dieses Verhältnis weiter zugunsten des personellen Aufwands verschiebt. Aber wie so häufig ist die Situation schwieriger, als es die Kritik manchmal sieht. In den Großstädten – aber nicht nur in ihnen – ist eine starke und in ihrer Entwicklung noch nicht abzusehende Aussiedlungsbewegung in die Randgebiete und in Trabantenstädte im Gange. Diese neuen Siedlungsgebiete bedürfen eigener seelsorglicher Zentren mit Kirche, Pfarrhaus, Kindergarten usw. Damit werden die Kirchen im Stadttinneren zwar leerer; sie müssen aber weiterhin instand gehalten werden. Das verursacht zumal bei historisch bedeutsamen Baudenkmalern erhebliche Kosten.

Bei der Forderung, größere finanzielle Mittel im Personalsektor einzusetzen, wird auf mehr Engagement in der Erwachsenenbildung²⁷, im Schulwesen, in der Ausbildung von Katecheten und Seelsorgehelfern, in der „Standesseelsorge“ (etwa in der Studentenseelsorge) hingewiesen. Aber auch das bringt wegen der notwendigen Anstellung hauptamtlicher Laienkräfte nicht nur große, fortdauernde Besoldungs- und Versorgungslasten mit sich, sondern verlangt auch erhebliche Leistungen für die Errichtung und Unterhaltung von Gebäuden. So mußte das Bistum Essen für die Errichtung des Pfarrzentrums an der Ruhr-Universität Bochum in den Etats von 1964 bis 1968 eine Summe von insgesamt rund 17,1 Mio DM einsetzen.

²⁵ Hier wird die Verwendung der Kirchensteuer behandelt; daneben verfügt die Kirche auch über andere Einnahmequellen (z. B. aus Stiftungen, Kollekten, Vermögen).

²⁶ Schmitt a.a.O. 260.

²⁷ Ebd.

Aufwendungen für Caritas und Bildung

Welchen Umfang hat der Aufwand für sozial-karitative und für Bildungseinrichtungen? Im Jahre 1965 gab das Bistum Essen rund 28,2 Mio DM für fortdauernde und einmalige Aufgaben dieser Art aus; das Bistum Münster 40,4 Mio DM.

In den beiden Bistümern existieren z. B. folgende Einrichtungen, die das nicht in Zahlen faßbare Engagement im Sektor Caritas und Bildung allerdings nur andeuten können:

	Bistum Essen	Bistum Münster (ohne Oldenburg)
Tageseinrichtungen für Kinder (Kindergärten etc.)	295 (24 600 Pl.)	391 (35 186 Pl.)
Kinder- und Säuglingsheime	22 (2 040 Pl.)	19 (1 003 Pl.)
Einrichtungen für geistig behinderte Kinder	4	10
Ehe- und Familienberatungsstellen	7	1
Erziehungsberatungsstellen	5	5
Kinder- und Jugenddörfer	2	1
Jugendwohnheime, Lehrlingsheime	29	28
Schülerheime	1	
Mütherschulen	12	17
Altenheime	48 (2 870 Pl.)	105 (4 062 Pl.)
Altentagesstätten	33	20
Heime für Körperbehinderte		1
Heime für Hör- und Sprachgeschädigte		1
Erholungs- und Kurheime für Erwachsene		7
Erholungs- und Kurheime für Kinder und Jugendliche	3	4
Müttergenesungsheime		4
Erholungsheime für Familien	3	3
Tagesheime für ausländische Arbeiter	9	5
Erziehungsheime für schulentlassene Jugendliche	1	8
Heilanstalten für Suchtkranke	1	
Gemeindekrankenpflegestationen	115	109
Haus- und Familienpflegestationen	15	95
Realschulen		9
Gymnasien	3	6
Abendgymnasien	1	
Institute zur Erlangung der Hochschulreife		1
Institute zur Vorbereitung auf die Begabtensonderprüfung	1	
Studentenheime	4	10
Häuser für Erwachsenenbildung	1	1
Katechetische Institute	1	
Institute zur Vorbereitung von Entwicklungshelfern	1	
Höhere Fachschulen für Sozialarbeiter	1	

Fachschulen für Kindergärtnerinnen und Hortnerinnen	2	4
Höhere Fachschulen für Jugendleiterinnen		1
Krankenpflegesschulen	21	27
Krankenpflegehelferinnenschulen	5	5
Pflegevorschulen und Vorseminare	5	9
Höhere Fachschulen für sozialpädagogische Berufe		1
Seminare für Seelsorgehilfe	1	1

Im übrigen sei in diesem Zusammenhang auch noch auf das Krankenhauswesen der Kirchen aufmerksam gemacht, das sich allerdings wegen des kostendeckenden Pflegesatzes weitgehend finanziell selbst trägt. Die Krankenhausstatistik weist aus, daß es in der Bundesrepublik am 31. 12. 1964 3 609 Krankenhäuser mit 619 388 Betten gegeben hat. Davon waren freie gemeinnützige Krankenhäuser 1 285 mit 227 890 Betten. Von diesen wiederum waren in katholischer Trägerschaft 826 mit 139 455 Betten. In Nordrhein-Westfalen gab es am 31. 12. 1965 768 Krankenhäuser mit 169 394 Betten, davon waren in katholischer Trägerschaft 421 mit 74 713 Betten. Im Bereich des Bistums Essen gab es zum selben Zeitpunkt 92 Krankenhäuser mit 26 837 Betten. Unter diesen befanden sich 40 katholische Häuser mit 13 137 Betten; im Bereich des Bistums Münster (ohne Oldenburg) 135 katholische Krankenhäuser mit 21 382 Betten.

Bei der angedeuteten Vielfalt der Aufgaben werden sich die Kirchen davor hüten müssen, einem „ungeordneten Pluralismus vielfältiger Anforderungen“ zu verfallen; sie werden auch bei jedem neuen Projekt zu bedenken haben, daß es zur Institutionalisierung tendiert und sich nur schwer wieder abbauen läßt, daß es also für die Zukunft fortdauernde Sach- und Personalausgaben mit sich bringt und damit den Spielraum freier Verfügbarkeit über Finanzierungsmittel einengt²⁸. Andererseits wird man den Kirchen aber auch nicht ohne weiteres raten können, sich aus den Bereichen zurückzuziehen, die nicht unmittelbar der Seelsorge, die aber – wie z. B. der karitative Bereich – dem Gemeinwohl dienen. Wieweit sich die Kirchen in concreto hier engagieren oder wieweit sie sich zurückziehen sollen, bedarf sorgfältiger Überlegung sowohl der zuständigen Gremien wie auch der steuerzahlenden Gläubigen; zumal dann, wenn die kirchlichen Einrichtungen nicht durch diejenigen anderer Träger ersetzbar sind.

Gerade auch aus diesen Gründen werden die Kirchen mehr als bisher ihren Kirchenmitgliedern Einblick gewähren müssen in die Höhe der aufkommenden Kirchensteuer und in die Kirchensteuerverwendung. Hinzu kommt die Erwägung des Bonner Kanonisten Heinrich Flatten²⁹: „Der mündige Christ, an dessen Mündigkeit man so gerne appelliert, wenn man ihn braucht, sollte auch erfahren dürfen, zu welchem Betrag die Gelder aus seiner Hand anlaufen und für welche Zwecke sie im einzelnen verwandt

²⁸ Schmitt a.a.O. 260 f.; Kohler a.a.O. 28.

²⁹ Flatten a.a.O. 44 f.; vgl. auch Schmitt a.a.O. 250 ff.

werden.“ Wichtig ist auch die Überlegung, daß eine ausreichende und sachgemäße Unterrichtung der Öffentlichkeit unsachliche und einseitige Darstellungen des Kirchensteuerwesens verhindern bzw. ihnen die Wirkung nehmen wird. Ein weiteres Postulat richtet sich schließlich auf eine stärkere Mitentscheidungsbefugnis der Kirchensteuerzahler bei der Verwendung der Kirchensteuer: „Wenn schon das Geld zum allergrößten Teil aus ihren Reihen kommt, so wollen sie auch mitberaten und mitbeschließen können, für welche Aufgaben und Werke die Kirchensteuermittel im einzelnen eingesetzt werden.“³⁰

An dieser Stelle werden – unter Heranziehung der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils und der Erkenntnisse der modernen Religionssoziologie³¹ – allgemeine Überlegungen übre innerkirchliche Reformen vorangetrieben werden müssen: wie etwa kirchliche Verwaltungen und Verbandsleitungen ihre Autorität angemessen ausüben haben und wie dabei das berechtigte Verlangen der – auf ihre Mündigkeit immer wieder angesprochenen – heutigen „Laien-Christen“ berücksichtigt werden kann, im kirchlichen Bereich nicht nur als Gehorsam schuldende Objekte der Seelsorge behandelt, sondern als mitwissende, mitentscheidende und mitverantwortliche Glieder der Gemeinschaft der Gläubigen ernst genommen zu werden, vor allem auch im Bereich der sogenannten Temporalienverwaltung, in den sie ihre Sachkunde insbesondere in größerem Maße einbringen können. Es wird kein einfacher Prozeß sein, die lange Zeit verdunkelten und neu ans Licht gehobenen Erkenntnisse in einer modernen kirchlichen Praxis Gestalt annehmen zu lassen.

³⁰ Flatten a.a.O. 47 ff., der auch auf Ansätze zu einer Mitentscheidung von Kirchensteuerzahlern bei der Festsetzung der Höhe der Kirchensteuer und der Kirchensteuerverwendung im gegenwärtigen Kirchensteuerrecht hinweist, nämlich auf die Kirchensteuerbeiräte der Bistümer im Lande Nordrhein-Westfalen. Allerdings ist bedauerlicherweise festzustellen, daß sich nur wenige qualifizierte Laien für eine Mitarbeit in diesen Gremien bereitfinden. – Vgl. auch Schmitt a.a.O. 252.

³¹ Vgl. etwa Harry Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt (Essen 1964) 102 ff.

Paul Konrad Kurz SJ

Vom Erhabenen zum Anti-Ikarus

Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen in der deutschen Lyrik nach 1945

Man weiß seit einigen Jahren, daß die Aussagekraft der modernen Lyrik für die geistige Lage der Gegenwart nicht geringer ist als die Aussagekraft der Philosophie, des Theaters, der Romanschriftsteller oder der Malerei. Man weiß, daß „große Gedichte den Wert von Dokumenten haben“ (Brecht). Man weiß, daß einige Lyriker in diesem Jahrhundert den Mond verrieten, den Nachtigallen nicht mehr lauschten, die Terzinenbrunnen allein plätschern ließen und sich von den Sonettsockeln abwandten. Elegisch senkten die Älteren ihre Stirn. Unzufrieden und revolutionär bohrten die Jüngeren. Satirisch und parodistisch züngeln einige der Jüngsten. Viel hat sich in diesem Jahrhundert in der Lyrik verändert. Der Goethesche Abend, die schöne Lampe Mörikes, C. F. Meyers Spätboot können nicht mehr erweckt werden. In Eichendorffs Wäldern, in den Georgeschen Parks, in Hofmannsthals Alleen, in Rilkes Weltinnenraum kann sich niemand mehr lyrisch ansiedeln. An die Stelle von Trakls Amseln treten bei Grass Hühner, bei Enzensberger Krähen.

Die Welt wurde im zwanzigsten Jahrhundert von einem Jahrzehnt zum andern mehr entpoetisiert. Mit der Entpoetisierung der Welt mußte sich das poetischste Gebilde, das Gedicht, verändern. Wo früher Nachtigallen und Amseln sangen, lärmen heute die Flugzeuge. Flugzeuge sind montierte Gestelle. Auch die Bauweise und Bauteile eines „modernen“ Gedichts haben mit Montage-Gestellen zu tun. Eine an Goethe, Eichendorff oder Rilke geschulte lyrische Erwartung wird heute links und rechts enttäuscht. Das Gedicht hat sich verändert, weil der lyrisch sprechende und lyrisch bauende Mensch sich verändert hat: sein Standbein, seine Balance, seine ausgreifenden Arme, seine Ober- und Unterwäsche, sein Umgang mit Vätern, Maschinen, Tabus, sein Entmythologisierungsprozeß, sein Zugriff auf die entmythisierte Welt, seine zwischen Macht und Ohnmacht um sich schlagende Emanzipation, seine aggressiven Gefühle gegen eine amorphe Gesellschaft, seine Stauungen und Entladungen, sein Mut und Unmut angesichts des entlassenen Gottes, seine Zweifel angesichts totaler Konstruktion des eigenen Haushalts. Nicht unsere Gefühle sind zunächst gefragt, sondern unsere Wahrnehmung; nicht unsere Raumpflege oder unser Raumwille, sondern die Flurbereinigung und Straßenordnung der andern, wenn wir ihr Terrain zur Kenntnis nehmen wollen.

Die lyrischen Spiele sind nicht gestorben, aber ausgewandert: von den Parks auf die Boulevards, von den Freundlichen zu den Zornigen, von den Stillen zu den Lauten,

von den Sängern zu den Rhetoren, von den Beschauern zu den Tätern. Entlassen aus der Andacht der Augen fielen die Wortleiber auf den Seziertisch des Hirns: Welt und Sprache unter dem Messer. Das Gedicht als Waffe, als Gebrauchsgegenstand, als Produktionsmittel. Verse nicht aus dem Elfenbeinturm, sondern aus dem Wortlabor. Der lyrische Dichter als literarischer Ingenieur. Ein Vorgang, der bei E. A. Poe und Valéry begann und bei Enzensberger Gemeingut einer Generation wurde. Verse mehr denn je als Unabhängigkeitserklärung, als Provokation, als Mächtigkeitserklärung der Ohnmächtigen, als Unmut und Zorn. Und dann schon wieder das Gedicht als lustvolles Artefakt. Aber die Lust seufzt nicht mehr und ist nicht mehr schamhaft. Weder Dekoletté noch Marmor. Die Lust bei Enzensberger, Grass, Rühmkorf, Biermann peitscht, pfeift, kalkuliert, jongliert, schleudert lyrische Adressen, drahtige Knüller. Suchte die alte Lyrik die Unschuld des Worts und die Unschuld der Dinge einzufangen, so will eine neue Lyrik vorab die Schuld der anderen beweisen, die Schuld der Politiker, die Schuld der großen und kleinen Dirigisten, die Schuld der Mitmacher und Nichtmitmacher, die Schuld der nazistischen und der Wohlstandsgesellschaft, die Schuld der Autoritäten, die Schuld der Programmierer, die Schuld aller und die Unschuld der Verseschreiber.

Ohne Frage, das Thema der Lyrik, auch der fünfziger und sechziger Jahre ist der Mensch, ist das Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen oder zumindest der verseschreibenden Menschen. Ist der Schreibende ein exemplarischer Mensch seiner Generation? Er selbst meint es. Und er gehört in jedem Fall zu den Wachen, zu den sensorisch Begabten, zu denen, die Bewußtseinsveränderungen und Bedrohungen empfindlich registrieren, vielleicht deformieren, aber dennoch spiegeln. Der Schreibende, auch der lyrisch Schreibende, gehört zu denen, die beobachten, erfahren, interpretieren, das gesellschaftliche Wetter mitteilen, vor Unwetter warnen. Spätere Generationen pflegen den vorangegangenen zu beweisen, daß sie zu wenig und zu spät wahrnahmen, daß sie zu gemütvoll, kleinkariert, unpolitisch oder utopisch dachten: so schon Heinrich Heine dem alten Goethe, die Jungdeutschen den Romantikern, die Naturalisten den Klassizisten und Realisten, die Expressionisten den Impressionisten, die Nazis den Vertretern der „entarteten Kunst“. Und heute, nach 1945? Es gibt schon drei Generationen von Schreibenden, die nach dem Krieg antraten. Die erste sprach das Dritte Reich im Namen des Abendländischen und Christlichen schuldig. Die zweite verwies der ersten ihr „reaktionäres“ Abendländertum. Die Jüngsten attackieren bereits Angehörige aus der Generation der Gruppe 47.

Kurzer Blick auf die literarische Vergangenheit

Wo die Literarkritik geschichtliche Linien nicht ins Bewußtsein aufnimmt, da entstehen entweder textimmanente und sich fast absolut setzende Interpretationen – oder aber Feuilletonismus im un guten Sinn, wohlformulierte Guttheißungen und Entrüstungen

ohne geschichtliche Perspektive. Es erscheint, wenn man vom Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen in der deutschen Lyrik nach 1945 spricht, angebracht, zunächst einen Alten, einen damals zwar sehr Modernen, aber heute antiquiert Befrackten an die Rampe zu bitten. Es soll *Friedrich Hebbel* sein. Er erfuhr die Brüchigkeit des menschlichen Selbstbewußtseins in der neunzehnten Jahrhundertmitte. Wenn er auch nicht nach-Schillerisch oder schon wieder vorexpressionistisch die „Millionen umschlingen“ wollte, so konnte er doch noch einmal zu einem hymnischen Standbild des Menschen ansetzen.

DER MENSCH

Mensch! O hoher Name, Himmelswonne
Gießt allmächtig sich dem Herzen ein
Aus dem Lichtmeer jener Geistersonne,
Denk' ich, o Erschaffner, dein.
Herrlich gingst du aus des Schöpfers Händen:
Dich unsterblich selber zu vollenden
Gab der Meister dir die hohe Kraft,
Gab dir Mut, das Schwerste zu erleiden,
Wenn sich Pflicht und Neigung feindlich scheiden
Auf dem Meer der Leidenschaft.

Mensch! O hehres Meisterstück des Himmels,

...

Ist es Zufall, daß das Gedicht – es hat vier zehnzeilige Strophen – dennoch Fragment geblieben ist? Der Glaube an die himmlische Abkunft des Menschen scheint gewahrt. Der Glaube an das sittliche Tun des Menschen, an das Hohe, an den „Stempel“ des „Schönen“ und des „Vollkommenen“ konnte noch einmal aufsingen. Hofmannsthal klammerte sich im österreichischen Raum noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts an den abendländisch-christlichen Menschen. Auch er hatte sich in seinem frühen *Lebenslied* (1896) schon als „heimatlosen Erben“ geklagt. Vielleicht konnte er sich nur am Hergebrachten festklammern, weil er sich in den zeitgeschichtlichen Umbruch und Zusammenbruch alles Monarchistischen nicht so hautnah und demokratisch einließ wie die Expressionisten.

Zwischen Goethes „Edel sei der Mensch, / hilfreich und gut! / Denn das allein / unterscheidet ihn / von allen Wesen, / die wir kennen“ (1783), zwischen diesen Versen und Gottfried Benns 1912 veröffentlichten *Morgue*-Gedichten mit dem bitteren Leitvers „Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch“ muß eine ungeheure Zäsur stattgefunden haben. Die Zäsur, die stattfand und sich verbreiterte, war die Darwinische, die Marxsche, die Helmholtzsche Zäsur. Es war die Lehre von der völligen Begreifbarkeit und Konstruierbarkeit der Welt, von der Organisierbarkeit der Geschichte und von der Verantwortung vieler. Man hat mit Goethes Versen Schulstuben tapeziert.

Aber das idealistische Soll hat sich nicht erfüllt. Wohl haben diese und andere lyrische Worttapeten dazu beigetragen, die Trägen einzulullen, die Denkschwachen mit Zitaten zu versehen, das unterspülte Gewissen hochkant zu lagern und einige junge, mit so viel Bürgersinn und Edelmut unzufriedene Streiter zu diffamieren.

Im Vorwort zur *Menschheitsdämmerung* (1919), jenes inzwischen berühmt gewordenen Dokuments expressionistischer Lyrik, formulierte Kurt Pinthus Trend und Bedeutung der Gedichte, den Glauben jener Generation: „Der Mensch schlechthin, nicht seine privaten Angelegenheiten und Gefühle, sondern die Menschheit, ist das unendliche Thema. Diese Dichter fühlten zeitig, wie der Mensch in die Dämmerung versank . . . , sank in die Nacht des Untergangs . . . , um wieder aufzutauchen in die sich klärende Dämmerung der ihm aufgedrängten, ihn umschlingenden, verschlingenden Vergangenheit und Gegenwart in die erlösende Dämmerung einer Zukunft, die er sich selbst schafft . . . Das wissenschaftlich nicht Feststellbare im Menschen – hier trat es prophetisch wahr und klar ans Licht . . . Immer deutlicher wußte man: der Mensch kann nur gerettet werden durch den Menschen.“¹ *Menschheitsdämmerung*, das hieß Untergang des alten und Geburt eines neuen Menschen. Kurt Heynickes Gedicht *Freundschaft*: „. . . Heilig / ist der Mensch! / Knien sollen wir einander vor dem Leid, / erheben soll uns die Freude, / wir schenken einander das Ich und das Du – / ewig eint uns das Wort: / MENSCH. / Immer / können wir glücklich sein“² – dieses Gedicht klingt beinahe wie Verse der Jugendbewegung. Auch wilde Sozialisten und Revolutionäre waren unter diesen Lyrikern. Der Schrei nach dem neuen Menschen und der Glaube an die Möglichkeit des neuen Menschen einte sie. „So gemeinsam und wild aus diesen Dichtern Klage, Verzweiflung, Aufruhr aufgedonnert war, so einig und eindringlich posaunten sie in ihren Gesängen Menschlichkeit, Güte, Gerechtigkeit, Kameradschaft, Menschenliebe zu allen. Die ganze Welt und Gott bekommen Menschen-angesicht: die Welt fängt im Menschen an, und Gott ist gefunden als Bruder – . . . und triumphierend steigt das erlösende Wort empor: Wir sind! . . . Die besten und leidenschaftlichsten dieser Dichter kämpfen nicht gegen die äußeren Zustände der Menschheit an, sondern gegen den Zustand des entstellten, gepeinigten, irregeleiteten Menschen selbst.“³ Ihr lyrischer Aufschrei verhallte. Ihre Inbrunst zerrann. Die Ohnmacht lyrischen Protests wurde auch diesmal offenbar. Nicht Gedichte, sondern Kartoffeln, nicht Lyrikbändchen, sondern Stimmzettel machten Geschichte. Die Politik, nicht der mehr oder minder geläuterte Glaube der Lyriker bestimmte den Menschen. Das große Böse lag noch nie in der Lyrik.

Am 30. Januar 1933 begann das Jahrzwölf des „Anstreichers“. Am 10. Mai 1933 wurde auf dem Opernplatz in Berlin „artfremdes Schrifttum“ verbrannt. Die ver-

¹ *Menschheitsdämmerung*. Ein Dokument des Expressionismus. Hrsg. v. K. Pinthus (Hamburg 1920), neu hrsg. Hamburg 1959 (Rowohlt Klassiker nr. 55/56) 25, 27. Vgl. dazu Georg Kaiser im Drama „Die Bürger von Calais“: „Ich habe heute nacht den neuen Menschen gesehen“.

² Ebd. 300 f.

³ Ebd. 28 f.

sammelten Studenten sangen: „Im Volk uns geboren, / entstand uns ein Führer, / gab Glauben und Hoffnung an Deutschland uns wieder. / Volk ans Gewehr“. Und Goebels sprach die grotesk denkwürdigen Worte: „Hier sinkt die geistige Grundlage der Novemberrepublik zu Boden; aber aus diesen Trümmern wird sich siegreich erheben der Phönix eines neuen Geistes, eines Geistes, den wir tragen, den wir fördern und dem wir das entscheidende Gesicht geben und die entscheidenden Züge aufprägen.“⁴ Der neue Mensch, die deutsch-blonde Bestie proklamierte und formierte sich. Keine zehn Jahre vergingen und die den Mördern eben noch entkommene Nelly Sachs mußte die Verse *In den Wohnungen des Todes* schreiben.

Das Jahrsiebt der Tradition, der Christen und Heimkehrer
(1945–1952/53)

Der „unter ewigen Gesetzen“ sich wissende Mensch

Als nach dem Krieg die ersten Lyrikbändchen erschienen, befanden sich die namhaftesten unter den Schriftstellern noch im Exil: Thomas und Heinrich Mann, Hermann Broch, Alfred Döblin, Anna Seghers, Bertolt Brecht. Von Brecht, dem mit Rilke und, möglicherweise, Gottfried Benn größten Lyriker der ersten Jahrhunderthälfte, war vorerst nicht die Rede. Als erste Lyrikbände erschienen nach dem Untergang des Reiches des „Anstreichers“ (der Ausdruck stammt von Brecht) Werner Bergengruens *Dies Irae* (1945) und Rudolf Hagelstanges *Venezianisches Credo* (1945 und 1946)⁵. Es sind Verse der Selbstbesinnung, Verse der Auseinandersetzung mit der politischen Macht, Verse des Gewissens und des Gerichts, Verse, nicht nur formal der Tradition zugehörig, sondern formuliert von abendländischem, christlichem, klassizistischem Bewußtsein des Menschen. Geschrieben wurden beide Verbände im Sommer 1944. Der prophetische Blick bedurfte damals kaum mehr der Vates-Gabe.

Bergengruens lyrische Beschwörungen reichen von der deutschen Klassik bis zur Bergpredigt, von der Prophetenklage über die unerkannte *Epiphanie*, von der Prophezeiung *Salz und Asche* bis zur Bußpredigt und zum Aufruf *An die Völker der Erde*. Der Vorspruch zu *Dies Irae* ist *Faust II* entnommen: „Wendet zur Klarheit / Euch, liebende Flammen! / Die sich verdammen / Heile die Wahrheit.“ Die letzten Verse des Anrufs lauten:

Völker der Welt, der Ruf des Gerichts gilt uns allen.
Alle verklagt das gemeinsam Verrat'ne, gemeinsam Entweihte.
Völker, vernehmt mit uns allen das göttliche: Metanoete!

⁴ Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Hrsg. v. J. Wulf (Hamburg 1966) 51.

⁵ Bergengruens „Dies Irae“ erschien 1945 bei Desch in München. Das Bändchen wurde 1948 im Verlag Haus und Schule in Westberlin nachgedruckt (6.–10. Ts.). Hagelstanges „Venezianisches Credo“ erschien erstmals im April 1945 in 155 Exemplaren, gedruckt auf einer Handpresse, in Verona. Bekannt wurden die Verse erst durch den Neudruck im Insel-Verlag (Wiesbaden 1946).

Rückschauend meinen manche, daß der abendländisch behaute Altmeister mit seinen Anrufungen Goethes und Dantes, mit seiner Propheten-Gebärde, seinem Klassiker-Besitz und seinem „Metanoeite“-Aufruf sich vielleicht doch ein wenig zu leicht tat.

Auch ein Jüngerer, der sich gegen Ende des Krieges Rechenschaft zu geben versuchte und sich unmittelbar nach dem Krieg in unser Bewußtsein eintrug, *Rudolf Hagelstange*, setzte seinen Versen ein Klassikerzitat voran. „Schrecklich ist es, deiner Wahrheit / sterbliches Gefäß zu sein.“ Das Zitat ist Schillers „Kassandra“-Ballade (1802) entnommen. Cassandra, die trojanische Seherin, sieht den Mauern ihrer Vaterstadt Verderben nahen. Sie bittet Apoll, daß „die traurige Klarheit“ von ihr genommen werde. Das lyrische Ich der *Venezianischen Sonette* also in der Cassandra-Rolle. Auch Hagelstange, im Sommer 1944 Soldat der deutschen Wehrmacht in Oberitalien, bekennt sich zum abendländischen, klassizistischen, christlichen „Geist“, zum „Gesetz“, zur Wahrheit des Überlieferten, zum „Ebenbild des Menschen“. Diesem lyrischen Ich sind die Grundfragen nach dem Menschen zentral, die zu gebenden Antworten eindeutig.

Was heißt denn das: ein Mensch? Ist Gang und Rede
genug, um sich als Herr der Welt zu meinen,
als Ebenbild des Ahnen und des Einen,
der uns berufen hat und dem jedwede

der Kreaturen lebt, ihm Lob zu sagen?
Was wiegt der Dank, den unser Mund beteuert?
Der Atem gilt, der unsere Brust befeuert,
das Opfer, das wir ohne Arglist wagen.

Denn uns beschämt der Vogel und die Blume,
der Käfer und der Fisch, ja selbst der tote
und kalte Stein im Bach, der dem Gebote

der Strömung still gehorcht, wenn wir nicht wissen,
Licht zu gewinnen aus den Finsternissen
und Mehrer sein an unserem Menschentume.⁶

„Was tattet Ihr? Was fügtet Ihr dem Bilde / hinzu des Menschen, daß es sich ent-
hülle? / . . . Ist Michael gestürzt? Ist im Gewühle / das Ebenbild verloren?“ fragte das
Sonett zuvor die Bild- und Machthaber. Brecht tat sich mit dem *Rat der Weisen* und
dem *Wort der alten Meister*, zu dem Hagelstange sich bekennt, schwer, wie sein Ge-
dicht *An die Nachgeborenen* zeigt. Der erfahrenere und konkretere Brecht hielt wahr-
scheinlich Hagelstange entgegen: Nun gewinnen Sie mal „Licht“ aus diesen „Fenster-

⁶ Venezianisches Credo (Wiesbaden 1946) 32.

nissen“ und sagen Sie mir, was das gestelzte „Mehrer sein an unserem Menschentume“ soll, wo es zunächst und konkret darum ginge, einen ungeheueren Vernichtungsprozeß zu stoppen. Aber es besteht hier nicht genügend Grund, die Orientierung und Standortgewinnung des Jüngeren von der bitteren Konkretheit Brechts her anzuschwärzen. In Hagelstanges zweitem Gedichtband *Strom der Zeit* (1948) steht dann die Formel: „befiehlt ein Gott, daß er [der Mensch] sich wiederfinde, / und hält ihn unter ewigen Gesetzen“.

Bergengruen betitelte seine 1950 herausgegebenen Gesammelten Gedichte *Heile Welt*. Mag sein, daß der ältere, abgeklärt und innerlich sicher gewordene Dichter Welt und Mensch so sehen konnte. Die Frage, die weniger heils- und weltsichere Kritiker stellen, geht dahin, wie weit Bergengruen und andere Heilsdichter des Konkreten ansichtig werden, des Details, des Gespaltenen im Menschen, des Ratlosen in der politischen Welt und des Amorphen der Gesellschaft, oder wie weit ein persönlicher Glaube auch Wirklichkeit zudeckt, das Einigwerden mit sich selbst die Konflikte dieser Welt verharmlost, wie weit die abendländisch-christlichen Reime an den Ungereimtheiten dieser Welt noch teilhaben. Es geht hier selbstverständlich nicht um das Biographische, sondern um den Eingang der Welt und eines in die Welt eingelassenen lyrischen Ichs in den Vers.

Einer, der Verse schrieb und in höchstem Maß biographisch Zeugnis ablegte, war *Albrecht Haushofer*. Seine *Moabiter Sonette* erschienen posthum 1946. Der 43jährige, aus München stammende Professor für politische Geographie und Geopolitik gehört zu den Märtyrern des 20. Juli. Zur Zeit, da Alfred Delp seine Existenz angesichts des Todes meditierte, schrieb Haushofer im Lehrter Gefängnis zu Berlin seine Vorstellungen vom Menschsein in Sonette. Er endete kurz vor Kriegsende durch Genickschuß. Östliche Gefäßtheit, christlicher Auferstehungsglaube, ein scharf politisches und ein mystisch transzendierendes Bewußtsein flossen in den Versen dieses weit gereisten und gebildeten jungen Gelehrten zusammen. Im 13. Sonett nannte er die Nazis – Monate bevor die erste Atombombe fiel – „atomzertrümmernde Raketenzünder“. Im 14. Sonett, überschrieben *Qui resurrexit*, suchte und formulierte Haushofer sein Christusbild. Der Einsatz „in tausend Bildern hab ich Ihn gesehn“, nimmt noch das Mariengedicht von Novalis auf. Die Diärese eröffnet das Feld der Bilder und Aspekte. Die Aspekte: „Weltenrichter“, „Dorngekrönter“, „Madonnenknabe“. Dann der unmittelbare Bezug: „Jetzt fühl ich, daß nur eines gültig ist: / Wie sich dem Meister Mathis Er gezeigt / . . . der Lichtumflossene: dieser ist der Christ. / . . . Dem Grabesdunkel schwerelos entschwebend, / . . . Von allen Farben geisterhaft umstrahlt.“ Haushofer bezeugte sein Menschen- und Christusbild als Märtyrer.

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen zu belegen, wie die Frauen, die in den Nachkriegsjahren Lyrik publizierten, allesamt das überlieferte und meist christlich geprägte Menschenbild weiterreichten. Marie Luise Kaschnitz veröffentlichte 1946 *Gedichte*, Oda Schaefer im gleichen Jahr *Irdisches Geleit*, Christine Lavant 1948 *Die unvollendete Liebe*, Gertrud von le Fort 1950 *Gedichte*, Silja Walter 1950 *Gedichte*, Chri-

stine Busta 1951 *Der Regenbaum*. Die intellektuelle und emanzipierte Frau, die Frau, die ihre Großmütter rigoros in Frage stellt, die mehr oder minder gleichberechtigt und mit stark intellektuellem Einschlag Anteil nimmt an der brüchigen Welt der Männer und ihrem sprachlich härteren und raffinierteren Ton, meldet sich erst einige Jahre später in der Lyrik zu Wort.

Die Orientierungsversuche der „Heimkehrer“

Es gibt eine Gruppe von Lyrikern, deren schriftstellerischer Ansatz der Heimkehr aus dem verlorenen Krieg und der Rückkehr in zerbombte Städte entspringt. Sie waren Soldaten. Und was sie schrieben, nannte man eine Zeitlang „Bewältigung der Vergangenheit“ oder auch „Trümmerlyrik“. Der Krieg und das Ende des Krieges schlug ihre Existenz. Und seit jeher war es vorab Existenz, die in Gedichte einging. Sie konnten nicht, zumindest niemals ganz, ausweichen in Natur und Naturlyrik, oder was man so nennt. Wolfgang Weyrauch gehörte zu dieser Generation, Karl Krolow, Hans Egon Holthusen, Günter Eich. Auch Paul Celan oder Peter Huchel haben auf ihre Weise daran Anteil. Marie Luise Kaschnitz und Bertolt Brecht haben, wenn auch in anderer Weise, Rückkehr-Gedichte geschrieben. Manches ist damals manchem Heimkehrer zu früh in die Feder geflossen – sieht und sagt man heute. Aber hinterher häufen sich allemal die Weisen. Einige der formal unglücklichsten Verse hat damals *Wolfgang Weyrauch* geschrieben. Sie erschienen im Ostberliner Aufbau-Verlag (1946). Er versuchte in seinem lyrischen Bewußtsein den „Bruder Rotarmist“ mit dem Gesangbuchvers „Wir alle sind in Gottes Hut“ zu verbinden, den Nürnberger Prozeß mit „liebste Frau, wir sind im Korn“, „Schlafe, mein Kindchen, schlaf ein“ mit einer Art Kinderkreuzzug gegen „Panzerwagen“. Aber „Ochs und Esel“ und der „amerikanische“ und „russische Flieger“ lagen trotz lyrischer Wohlmeinung zu weit auseinander, als daß sie sich nahtlos einnähen ließen in die Vershaut *Von des Glückes Barmherzigkeit*. So hieß der Lyrik-Band.

Auch der formal geübtere *Karl Krolow* hatte gerade mit seinen Zeitgedichten, mit seinem *Lied, um sein Vaterland zu vergessen*, seinem *Lied, um sich seiner Toten zu erinnern*, mit seiner Ode *An den Frieden* (1946) und *Ode 1950* wenig Glück. Krolows *Lied, um sich seiner Toten zu erinnern* wirkt heute peinlich. Die mittleren Strophen lauten:

Begraben vom Emaillehimmel
Des raschen Sterbens lebt ihr nun
Und schüttet aus der Wasserflasche
Euch Heiterkeit auf euer Ruhn.

Das Leid zerschmilzt euch sanft im Nacken.
Die Silbenrätsel sind gelöst
Der Worte, ihre tiefen Schatten:
Angst, die die Nacht euch eingeflößt.

Erinn'ung, wie ein Ei zerflossen,
Quält euch nicht mehr, die ihr mich grüßt.
Ihr habt die Läufe der Gewehre
Vergessen schon, die ihr durchsüßt.

Von Träumen, eurem Ebenbilde
Und einem andern Leben seid.
Ihr braucht die Hände aus den Taschen
Nicht mehr zu ziehen, schlagbereit.

„Emaillenhimmel“ und „Ebenbild“ – das eigene Ebenbild, was soll es denn überhaupt heißen für einen Toten? –, „Heiterkeit“ und „Träume“, die lyrischen „Sterne“, das deutsche „All“ und der abendländische Unsterblichkeitsglaube gaben sich ein tröstliches Stelldichein. Tröste, wer sich trösten kann mit solchen Versen. Ich weiß nicht, ob es jemand fertiggebracht hat. Aber sie wurden zunächst als exemplarisch verstanden, sogar von Christen.

Doch es gibt das gelungene Nachkriegsgedicht, das gütige Rückkehrgedicht und die im Vers bleibende Erinnerung der Toten. *Günter Eichs* Gefangenschaftsgedicht *Inventur* wird bleiben. Es zeigt einen neuen schlichten und unpathetischen, entlyrisierten Ton, der erst eigentlich in den fünfziger Jahren Schule machte.

INVENTUR

Dies ist meine Mütze,
dies ist mein Mantel,
hier ist mein Rasierzeug
im Beutel aus Leinen.

Konservenbüchse:
Mein Teller, mein Becher,
ich hab in das Weißblech
den Namen geritzt.

Geritzt hier mit diesem
kostbaren Nagel,
den vor begehrliehen
Augen ich berge.

Im Brotbeutel sind
ein Paar wollene Socken
und einiges, was ich
niemand verrate,

so dient es als Kissen
nachts meinem Kopf.
Die Pappe hier liegt
zwischen mir und der Erde.

Die Bleistiftmine
lieb ich am meisten:
Tags schreibt sie mir Verse,
die nachts ich erdacht.

Dies ist mein Notizbuch,
dies meine Zeltbahn,
dies ist mein Handtuch,
dies ist mein Zwirn.

Das ist wahrhaftig eine nüchterne Bestandsaufnahme. Keine Flucht in Klassiker-Erinnerungen, in die Anrufung oder ins Präziöse. Dieses lyrische Ich versucht nicht mittels des Worts sich aus dem Banalen, Erniedrigenden, Trostlosen herauszukatapulieren. Hier wird standgehalten. Hier wird Wirklichkeit erfahren und beschrieben.

Das wahrscheinlich stärkste Heimkehr-Gedicht hat *Brecht* 1943 im Exil geschrieben. Es blieb noch Jahre unbekannt, zumal Brecht gegen seinen ersten Willen in den Osten Deutschlands zurückkehren mußte.

RÜCKKEHR

Die Vaterstadt, wie find ich sie doch?
Folgend den Bomberschwärmen
Komm ich nach Haus.
Wo denn liegt sie? Wo die ungeheuren
Gebirge von Rauch stehen.
Das in den Feuern dort
Ist sie.

Die Vaterstadt, wie empfängt sie mich wohl?
Vor mir kommen die Bomber. Tödliche Schwärme
Melden euch meine Rückkehr. Feuersbrünste
Gehen dem Sohn voraus.

Einfacher geht es nicht mehr. Keine Worttapeten, keine Requisiten, unpathetisch das Wirkliche, die zerbombte Vaterstadt, die Frage nach ihr, die Frage nach der eigenen Rückkehr. „Vaterstadt“ und „Ich“ werden nicht beredet, sondern vergegenwärtigt; Klage, Ungewißheit, Betroffenheit, Gefühl schamhaft im Understatement.

Auch die große lyrische Totenklage war in jenem ersten Jahrsiebt schon geschrieben. Die beiden größten stammen von zwei jüdischen Lyrikern. Beide wurden außerhalb Deutschlands geschrieben. Und beide wurden den deutschen Lesern spät bekannt. Wir meinen die *Todesfuge* von Paul Celan und die KZ-Zyklen *In den Wohnungen des Todes* von Nelly Sachs. Die Verse *In den Wohnungen des Todes* erschienen 1946 im Aufbau-Verlag in Ost-Berlin. Es dauerte mehr als zehn Jahre, bis sie bekannt und angenommen wurden. Den eigenen Toten gegenüber blieb das literarische Gefühl bis heute zwiespältig. Eine über das Private oder über dürftige Allgemeinheiten hinausgehende Totenklage scheint es bei bundesdeutschen Autoren kaum zu geben. Die Ostberliner Ausnahme heißt Peter Huchel.

Das öffentliche lyrische Bewußtsein und die Anthologie „Ergriffenes Dasein“

Bei den Lyrikern, die in den Nachkriegsjahren publizierten und bekannt wurden, überwiegt inhaltlich und sprachlich die Suche nach dem Anschluß an die Tradition. Die deutsche Klassik lebt noch im Bewußtsein der älteren als normativ. Rilkes Einfluß ist allenthalben spürbar, der Expressionismus, die Tradition der Naturlyrik (Loerke, Lehmann, Langgässer, Britting u. a.), hier und dort Gottfried Benn und seine *Statischen Gedichte* (1948), aber noch nicht Bertolt Brecht. An Zeitgedichten fehlte es neben den – hier nicht berücksichtigten – Naturgedichten nicht. Aber die bleibende Aussage, die feste und eigene lyrische Form gelang nur wenigen, am wenigsten denen, die aus dem Krieg heimkehrten und sogleich schrieben. Es ist sicher kein Zufall, daß die stärksten unter ihnen, Günter Eich und Peter Huchel, ihre Feder schon in den dreißiger Jahren erprobt hatten. Die heimkehrenden Soldaten suchten teils eine (begrifflicher Weise schnelle) Bewältigung des Vergangenen; zum andern Teil flohen sie in ihrer lyrischen Aussage in neuromantische Lyrizismen, in einen zu schnellen und leichten Frieden. Karl Krolows *Ode 1950* darf in ihrem lyrischen Ton, ihrer Gefühlslage, ihrem treu gemeinten Widerspruch zur damals existentialistischen „Rede vom Nichts“ und ihrer „gespenstischen Mode“, darf mit ihrem Trend über eine „zart erdachte“ lyrische „Algebra“ zum „Grund des Seins“, der „leuchtend und bitter ist“, als symptomatisch gelten. Da wird wieder einmal der Zeit und dem Konkreten, dem, was die Geister wirklich bewegt oder bewegen mußte, lyrisch ausgewichen. Da wird wieder einmal altdeutsch und „mystisch“ der „Grund des Seins“ beschworen und in der Attitüde des Weisen geschwelgt. Hier wird ausgewichen ins Erhabene. In anderen Versen, wie etwa in denen Wolfgang Weyrauchs, wo der Sprung in ein konkretes, zeitgenössisches Bewußtsein gewagt wird, ist dieser Sprung sprachlich noch nicht gelungen. Als beachtlicher Abschluß des traditionellen erzählenden Zeitgedichts erscheint 1952 Rudolf Hagelstanges *Ballade vom verschütteten Leben*. Sie vergegenwärtigt die sechsjährige Verschüttung deutscher Soldaten am Ende des Krieges in einem Vorratsbunker zu Gdingen.

Das lyrische Bewußtsein jener Jahre spiegelt die Anthologie *Ergriffenes Dasein* (Ebenhausen bei München 1953) und das Nachwort von Hans Egon Holthusen und Friedhelm Kemp wider. Man wird sichtlich zufrieden, daß allenthalben der Anschluß an die Tradition gefunden war und gewahrt schien. Werner Bergengruen, Karl Krowlow, die Brüder Schnack, Georg von der Vring, Hans Egon Holthusen sind teils mit ebenso vielen, teils mit mehr Gedichten als Bertolt Brecht in dieser Anthologie vertreten. Paul Celans *Todesfuge* – sie wurde im Jahr zuvor publiziert – und Nelly Sachs – von ihr war schon 1949 der zweite Gedichtband erschienen – sind nicht enthalten. Auch Günter Eichs *Inventur* fand keine Aufnahme. Wirklich, die deutsche Lyriktradition blieb gewahrt. Ruhe schien eingekehrt in den perlmutterfarbenen, von Rosen, Klassikerbüsten und Ophelia-Figuren umstellten deutschen Lyrikteich. Ruhe und nichts Neues und keine literarischen Existenzbeschwerden. Formeln wie *Bewahrung und Gewinn in der Dichtung aus christlichem Geist* – auch sie 1953 und mit christlich gespitzter Feder geschrieben – können heute kaum mehr so eindeutig positiv betrachtet und als Selbstbestätigung gedeutet werden, wie sie damals gemeint waren⁷. Die Welt war nicht so „heil“, wie manche wähnten. Und die sogenannte wiedergefundene Tradition, ob klassizistischer, christlicher oder anderer Couleur, ließ bei genauerem Zusehen einige bedenkliche Denk-, Wahrnehmungs- und Textlücken offen. Ihre Wahrheit ist, mit Brecht zu sprechen, zu wenig konkret. Damals hat man das in den Reihen der „Abendländer“ (im weiteren Sinn) offenbar nicht bemerkt. Heute liegt es zutage. Die Gegenwart konnte nicht befriedigt aus der bloßen Berufung auf die Vergangenheit gestaltet und beschrieben werden. Ein zweiter und abschließender Teil folgt im nächsten Heft.

⁷ W. Grenzmann, *Deutsche Dichtung der Gegenwart* (Frankfurt 1955), Kapitelüberschrift 398 ff.

Herbert Schade SJ

Ästhetische Perspektiven der technologischen Gesellschaft

Das dritte Salzburger Humanismusgespräch, das vom 25.–29. August im Großen Saal des Kongreßhauses stattfand, hatte sich ein ebenso schwieriges wie neuralgisches Thema gestellt: „Zukunft oder Ende der Kunst?“ Ein solches Thema war noch für das 19. Jahrhundert undenkbar. Damals suchte man nach dem „verlorenen Stil“. Der Gegenwart ist die Kunst selbst problematisch geworden. Vierzehn Vorträge mit zahlreichen Podiumsdiskussionen wurden von Fachleuten aus den verschiedensten Ländern gehalten. Philosophen, Soziologen, Kunsthistoriker, Psychologen und Literaten suchten Licht in eine dunkel gewordene Welt hineinzutragen. Aber diese Welt des Künstlerischen entzog sich – wie alles Lebendige – dem unmittelbaren Zugriff. Einige besonders markante Positionen des Gesprächs sollen hier geortet werden, um dem Leser einen Einblick in die ästhetischen Perspektiven der technologischen Gesellschaft zu vermitteln. Die erregendste Ansicht vertrat dabei Herbert Marcuse (University of California San Diego).

Die Gesellschaft als Kunstwerk

Die idealen Entwürfe des geistreichen Mannes gehen von nüchternen Tatsachen aus: „Die sich entwickelnde technologische Realität untergräbt nicht nur die traditionellen Formen, sondern auch die gesamte Grundlage der künstlerischen Verfremdung – das heißt, sie tendiert dazu, nicht nur bestimmte ‚Stile‘ zu entwerten, sondern auch die Substanz der Kunst selbst.“ Wir leben in „einem harmonisierenden Pluralismus, worin die einander widersprechendsten Werke und Wahrheiten friedlich nebeneinander existieren“. Tatsächlich nehmen wir keinerlei Anstoß mehr, wenn wir Kunstwerke aus weltanschaulich entgegengesetzten Lagern nebeneinander sehen. Die Deformationen eines Eduard Munch vermögen nicht mehr die Schließung einer Ausstellung zu veranlassen. Und die Bilder der Kubisten, die so viele Diskussionen hervorriefen, nötigen uns Hochachtung ab. Auch Werner Hofmann (Direktor des Museums des 20. Jahrhunderts in Wien) hat diese Einsicht bestätigt: „Überall – im kapitalistischen Westen, im Machtbereich des Faschismus (Spanien) und in den östlichen Volksdemokratien – genießt Kunst so lange Duldung und sogar offizielle Förderung, als sie sich in den ästhetischen Reservaten des ‚interesselosen Wohlgefallens‘ der kulinarischen Distraction und der privaten Selbstbefriedigung aufhält. Das ist die gegenwärtige Situation.“ Nachdem so das Kunstwerk – nicht zuletzt durch die Arbeit der Kunst-

geschichte und die Reproduktionen – entwertet scheint, gibt es nur noch die Möglichkeit, die Gesellschaft selbst künstlerisch zu verstehen: „Technik und Kunst, gesellschaftlich notwendige und schöpferische Arbeit konvergieren – die Idee der Gesellschaft als Kunstwerk: Aufhebung der Kunst durch ihre Verwirklichung in einer ‚ästhetischen‘ Lebenswelt, in der die Befriedigung der Existenz nicht mehr ‚illusionär‘ ist.“ Diese „obszöne Verschmelzung von Ästhetik und Realität“ wird so zur „therapeutischen Kraft“ und schafft den „neuen Menschen“, „der das Leben wirklich genießen kann“.

Man hat Marcuse den Vorwurf gemacht, daß er uns einen „Garten Eden“ präsentiert; aber der Philosoph spekuliert „in keiner Weise auf irgendwelche übernatürlichen und übermenschlichen Kräfte. Die Idee der Befriedigung der Natur ist eine geschichtliche, keine metaphysische“. Seine Gesellschaft ist „eindimensional“.

Marcuse übersieht dabei, daß auch das „neue Jerusalem“ der christlichen Eschatologie „eindimensional“ ist. Es gibt in der eschatologischen Vollendung keinen Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits mehr, geschweige denn irgendwelche Metaphysik. Gott ist „alles in allem“ (1 Kor 15, 28).

Aber auch unabhängig von jeder christlichen Apokalyptik ist der Gedanke Marcuses nicht eben neu. Werner Hofmann sah in ihm das wesentliche Programm der Malerei des 19. Jahrhunderts und hat seinem großen Werk darüber den Titel „Das Irdische Paradies“ gegeben. Noch intensiver proklamierte ein bahnbrechender Künstler des 20. Jahrhunderts, Piet Mondrian, derartige Ideen. Dem Niederländer ging es um eine „neue Gesellschaft der Gleichgewichtsbeziehungen“¹. „Alles individuelle Fühlen und Denken aber, alles rein menschliche Wollen, jeder besondere Wunsch, kurz jedwede Art, an etwas zu haften, führt zur Darstellung des Tragischen und verunmöglicht die reine Plastik des Friedens“ (309). Das Tragische muß deshalb überwunden werden. Der Künstler, der „geschlechtslos“ ist (117), bemüht sich um eine „universale Schönheit“. „Die Zeit wird kommen, da wir auf sämtliche Künste, wie wir sie heute kennen, werden verzichten können; denn dann wird die herangereifte Schönheit das greifbar Wirkliche sein“ (340). „Die Ausführung, wie sie die Neue Plastik erheischt – das heißt: die Ausführung durch Spezialtechniker und Maschinen – wird anders sein als die unmittelbare Ausführung durch den Künstler selbst, aber auch besser und der Absicht des Malers gemäßer“ (341). „Die Wahrheit“, und hier trennen sich die Wege des Malers von denen des Philosophen, „ist das Prinzip der neuen Zeit, wie die Liebe das Prinzip der voraufgegangenen Zeit war“ (344). So erscheint es nur konsequent, daß dieser „Asket der modernen Malerei“ den Weg zur Frau nicht gefunden hat. Er – der große Darsteller tänzerischer Rhythmen – „tanzte steif wie eine Kerze, den Blick in die Luft gerichtet, ohne auch nur ein einziges Wort für seine Partnerin zu finden“, und verteidigte den Charleston mit dem Ausruf: „Wie kann man diesen sportlichen Tanz verbieten? Die Tänzer halten sich doch in gemessenem Abstand von-

¹ Die folgenden Zahlen beziehen sich auf die Seitenangaben in Michel Seuphor, Piet Mondrian. Leben und Werk (Köln 1957).

einander, und sie müssen so energisch arbeiten, daß keine Zeit bleibt, um an die Liebe zu denken“ (170). Als Ersatz weiblicher Anwesenheit stellte Piet Mondrian in seinem Atelier eine künstliche Blume auf (88). Seine Ideologie einer Welt ohne Tragik wird sich kaum halten lassen. Aber sein asketisches Leben war konsequenter als Marcuses Theorien; denn solange es Mann und Frau gibt, ist eine „eindimensionale“ Gesellschaft utopisch. Piet Mondrian hat jedoch durch seine asketische Arbeit eine abstrakte Kunst inaugurirt, die heute schon die moderne Welt, den Außenbau und die Innenarchitektur hin bis zur Mode mitprägt. Die „Gesellschaft als Kunstwerk“ und die „herangereifte Schönheit der greifbaren Wirklichkeit“ sind also tatsächlich ein Ideal und eine Aufgabe, die bleiben.

In einer solchen bildlosen Gesellschaft wäre wohl in erster Linie die neue Wissenschaft der Kybernetik geeignet, ästhetische Werte beizusteuern, die Professor Helmar Frank (Direktor des kybernetischen Instituts in Berlin) interpretierte. Als Schüler von Max Bense sprach Frank überaus klar über „Informationsästhetik und philosophische Ästhetik“. Die Informationsästhetik versteht die Kunst als „Zeichengeflecht“, das man kodieren muß, um mit Hilfe quantitativer, kalkülhafter Elemente den Rechner einzuschalten. Bense meinte deshalb, man könne die Kunst wie ein physikalisches Objekt analysieren. Nach ihm wäre es möglich, Kunstwerke selbst durch den Computer herzustellen, ein Gedanke, dem John R. Pierce noch sehr zurückhaltend gegenübersteht². Frank bemüht sich auch um eine Objektivierung der Kunstkritik. Diese Kunstkritik könnte durch den Automaten ersetzt werden. Für die Geisteswissenschaften schlug Frank vor, „Naturschutzreservate“ zu bauen, da sie gelegentlich doch noch als Komplementär und Ergänzung für die technischen Wissenschaften gebraucht werden könnten. Vielleicht übersah der ebenso sympathische wie selbstbewußte junge Ordinarius die dogmatischen Voraussetzungen seiner Ansichten nicht ganz. Der Automat als Kunstkritiker setzt einen „demokratischen Wahrheitsbegriff“ voraus: „Wahr ist, was ankommt“.

Übertragen wir diesen Vorschlag auf die Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts, so hätte sich der Automat damals sicher für die Werke des niederländischen Malers Ary Scheffer entschieden; denn jedermann, der ästhetisch etwas auf sich hielt, die englische Königin und die Theologieprofessoren, kaufte in dieser Zeit Scheffers Werke, nicht etwa die Bilder eines Courbet, Manet oder Cézanne. Die statistischen Angaben, mit denen der Computer gefüttert werden muß, plädieren für die Mehrheit. Sie hätten also den Werken des Niederländers den Vorrang gegeben. Dagegen war ein gewisser Charles Baudelaire der Meinung: „Ary Scheffer ist ein Affe des Gefühls.“ Seine Meinung hat sich inzwischen durchgesetzt; kaum jemand kennt noch Scheffers Werke.

So kann die Informationsästhetik und der Automat uns zweifelsohne große Hilfe bieten, aber er wird weder den „Isenheimer Altar“ von Grünewald noch das „Guer-

² John R. Pierce, Phänomene der Kommunikation. Informationstheorie – Nachrichtenübertragung – Kybernetik (Düsseldorf, Wien 1966) 283 f., Informationstheorie und Kunst.

nicabild“ von Picasso hervorbringen. Einen Charles Baudelaire und jene Art von Kunstkritikern, die Verstand und Empfinden in einzigartiger Begabung miteinander vereinen, wird der Rechner mit seinem statistischen Kalkül auch in Zukunft kaum ersetzen. Die „Gesellschaft als Kunstwerk“ und die „Informationsästhetik“ bieten also durchaus determinierte Aufgaben. Allerdings sind nicht alle der Meinung, daß dieses Programm die einzige ästhetische Möglichkeit der technologischen Gesellschaft darstellt. Leo Kofler (Köln) sieht die moderne Situation wesentlich anders.

Die realistische Kunst und das nihilistische Weltbild

Der Kölner Sozialphilosoph war der Prügelknabe des Salzburger Gesprächs. Er wagte es, in einem ästhetisch-unverbindlichen Zeitalter eine feste Überzeugung zu haben. Als orthodoxer Marxist verteidigte er, gestützt auf Georg Lukács, einen sozialen Realismus. Für Kofler wird die Absurdität des modernen Lebens in der Häßlichkeit der künstlerischen Formen sichtbar. Der Mensch lebt in einer Hast, in der nichts geschieht, und erzeugt die abstrakte Malerei, die im Wesentlichen undeutbar ist. Das nihilistische Weltbild bringt das abstrakte Bild hervor. So wird dieses abstrakte Bild zu einem Symbol des Nichts. Eine solche Kunst ist in einer spätbürgerlichen Ideologie befangen. Im Absurden zeigen sich die pathologisch-erotischen Entartungserscheinungen der Gesellschaft. Diese modernen Entartungen verdecken das Normale. Der lebendige Mensch verschwindet hinter der Maske der Ideologie. Die Kunst aber reflektiert die Ideologie, nicht die Realität. Derselbe Bürger, der früh seine Frankfurter Allgemeine liest, geht abends ruhig zu Becketts „Warten auf Godot“, einem Stück, das keine Hoffnung läßt. Wir brauchen Schauspiele, die Hoffnung geben. Solche hat Brecht geschrieben. Die Gesellschaft aber fordert Organisationen, die ihr helfen, nicht absurde Kunstwerke.

Jeder, der auch nur ein wenig Gespür besaß, bemerkte, daß Kofler das Künstlerische nicht sah, geschweige denn anerkannte. In den heftigen Diskussionen zwischen den Marxisten von links und rechts ersparte man einander deshalb selbst psychiatrische Qualifikationen nicht. Anormal und pathologisch hießen die Eigenschaften, mit denen man Gedanken und Personen zu charakterisieren suchte.

Sosehr also offenbar wurde, daß Kofler wenig Kenntnis von Kunst besaß und ihre wesentlichen Werte verfehlte, so steht er doch in seiner Beurteilung der abstrakten Malerei nicht allein. Henri Kahnweiler – sicher kein unmoderner Zeitgenosse – sieht in der abstrakten Malerei ebenfalls den Ausdruck einer allzu bürgerlichen Epoche. Künstler wie Kokoschka und Picasso lehnen die abstrakte Malerei grundsätzlich ab. Sicher läßt sich eine derartig pauschale Ablehnung der abstrakten Kunst nicht halten. Eines hat jedoch Kofler deutlich zu Bewußtsein gebracht: Zwischen Gesellschaft und Kunst gibt es heute unüberbrückbare Gegensätze. Selbst der so geistvolle und verbindliche Professor Hacker (Beverly Hills), der als Psychologe gegen Koflers Qualifikationen anormal und pathologisch empfindlich reagierte, bemerkte nicht, daß seine

eigenen Urteile weit über die Koflers hinausgingen. Hacker sah bei einer Reihe von modernen Kunstwerken den Sinn überhaupt in Frage gestellt. So hat der Psychologe schärfer geurteilt als der Soziologe; denn die Sinnfrage für die Epoche stellen, heißt der Gesellschaft das Normvermögen absprechen.

Im Grund sind Kofler und seine Gegner demselben Vorurteil unter verschiedenen Vorzeichen erlegen: Marcuse und seine Freunde wollen die Gesellschaft vom Ästhetischen her durch eine „Revolution der Liebe und Blumen“ heilen, während Kofler die Kunst den Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens unterzuordnen suchte.

Unabhängig vom ästhetischen Liberalismus und dem orthodoxen Marxismus baute ein Konservativer – Wladimir Weidlé – seine Position aus.

Das gute Kunstwerk und das minimale ästhetische Objekt

Der russische Professor aus Paris besaß – wenn man von Werner Hofmann absieht – eine größere Kenntnis der Werke der bildenden Kunst und ein überlegeneres Wissen der Kunsttheorie als der Großteil der Diskussionsteilnehmer. Dazu verband Weidlé sein Wissen mit Charme und Humor. Besonders ausgeprägt war sein Wertebewußtsein. Bei dem Exilrussen mußte man zur Kenntnis nehmen, daß er nicht nur daran glaubte, daß die Kathedrale von Chartres ein größeres Kunstwerk sei als der Flaschentrockner von Marcel Duchamp, sondern daß er den Sachverhalt auch zu begründen wußte. Und einen derartigen Sachverhalt muß man heute begründen können, weil er nicht mehr allgemein einsichtig ist.

Weidlé ging in seinem Referat von dem Unterschied zwischen Ästhetik und Kunstanschauung aus, die nur zum Teil zu identifizieren sind. Für die Ästhetik, die im 18. Jahrhundert entstand, ist Kunst „die auf Schaffung ästhetisch günstig wirkender Gegenstände gerichtete Tätigkeit“ (St. Witasek 1904). Das Kunstwerk ist „Sprache, nichts als Sprache, aber eine andere als die begriffliche“ (H. Hettner 1845). Jedes Kunstwerk ist also ein Sprachwerk, ein Werk jener besonderen Sprache, die wir Kunst nennen und in der manches, wenn auch nicht alles für die gewöhnliche Sprache Unausprechliche, ausgesprochen werden kann. Mit Goethe nennt deshalb Weidlé die Kunst eine Vermittlerin des Unausprechlichen. Damit befinden wir uns in einem Bereich hoher, ja höchster geistiger Qualität, der dem Religiösen verwandt ist. Das Kunstwerk eröffnet Zugänge zum Absoluten und wird zum Numinosen. Die Geschichte bestätigt diese Ansicht, denn bis ins 18. Jahrhundert war das Kunstwerk bedeutend und vorwiegend religiös.

Diesem guten Kunstwerk steht das „schlechte Kunstwerk“ gegenüber. Vielleicht gab es in der römischen Kunstindustrie schon schlechte Kunstwerke. Sonst kennt die Geschichte zwar schwache Werke, aber keine „schlechte Kunst“. Dagegen entstehen in der Moderne Werke, die nur mehr von ihrer ästhetischen Wirkung her beurteilt werden. Sie besitzen letztlich keine Sprache oder Aussage mehr und werden zu Surrogaten der

Kunst oder zu minimalen ästhetischen Objekten. Beispiel für ein solches minimales ästhetisches Objekt ist der Flaschentrockner (1914) von Marcel Duchamp. „Die kleinste Überraschung, das leiseste Gefühl, etwas Unerwartetes, Neues vor sich zu haben, genügt: das Kunstwerk ist da (wir haben das minimale ästhetische Objekt bejaht). Es sagt nichts, es spricht auch gar nichts, es ist vollkommen leer. Nichts ist an ihm zu verstehen; ohne Gehalt, ohne Kunst, ohne Künstler, mit Wörtern ohne Worte, kann das Spiel noch lange weitergehen. Die ästhetischen Perspektiven der technologischen Gesellschaft sind glänzend: unbegrenzt.“

Der Tatbestand scheint unangreifbar. Jede Zeit besitzt die Kunst, die sie verdient, oder besser: die Kunst repräsentiert die Geistigkeit einer Gesellschaft oder Persönlichkeit, die sie hervorgebracht hat. Wenn aber eine Gruppe oder ein Künstler – aus was immer für Gründen – keine metaphysische Weltanschauung oder Religion besitzt, wird man von ihnen auch kein religiöses Kunstwerk verlangen können. Im Gegenteil, wenn der Künstler tatsächlich die Unstimmigkeit seiner Umwelt empfindet, wird er nicht schön oder klassisch malen, sondern provozieren. Das aber tat Duchamp, und zwar nicht mit minimalen ästhetischen Objekten, sondern mit völlig unästhetischen Gegenständen. Diese unästhetischen Objekte der Dadaisten und Surrealisten sind sicher oft keine Kunstwerke mehr, aber sie haben uns etwas zu sagen. Sie sind Sprache. Sie – nicht die großen alten Tragödien und Kathedralen – sagen uns, was wir sind und wie weit wir schon sind. Die Kunst ist für diese Künstler eine Art Handwerk ohne Regeln, mit dem man sich der geistigen oder ungeistigen Situation der Zeit stellt.

Doch mit unserer Kritik an Weidlé kommen wir den Ansichten näher, die Werner Hofmann bei den Salzburger Gesprächen entwickelt hat.

Die offene Kunst mit versetzbaren Grenzen

Für Werner Hofmann gibt es keine dogmatische Auffassung der Kunst. Nach dem Kunsthistoriker hatte das der Antike entlehnte Idealschöne in den Revolutionen seine unanfochtene Autorität eingebüßt. Eine „Kunst an sich“ gibt es nicht. Es handelt sich bei der Kunst um einen „Vereinbarungsbegriff“. Während es vor den Revolutionen geschlossene Systeme gab, die eine ihnen entsprechende Kunst prägten, bricht nun die unterdrückte subjektive Kraft hervor und schafft eine Kunst mit offenen, versetzbaren Grenzen. Diese Definition der Kunst, die Hofmann mit Brecht gegen Lukács abstützte, hat schon deshalb viel für sich, weil sie dem antiken und frühmittelalterlichen Kunstbegriff sehr nahe kommt. Damals war Kunst – wie Hoffmann selbst in einem Diskussionsbeitrag herausstellte – „techne“, das heißt Handwerk. Das Wesen einer solchen Kunst wurde durch andere – nicht kunstimmanente – Charaktere bestimmt. Tatsächlich vermag dieser offene Kunstbegriff eher das konkrete Schaffen zu verstehen als der klassische oder philosophische Kunstbegriff, der seit Kant und Winkelmann

aus der Kunst jenen elfenbeinernen Turm des „interesselosen Wohlgefallens“ konstruiert hat, aus dem es nur schwer ein Entrinnen gibt.

In seinem Vortrag über „Die politische Verantwortung des Künstlers“ vertrat der Wiener Museumsdirektor die Meinung, daß der Künstler „aus den ästhetischen Reservaten der Museen und der Kunstakademien ausbrechen müsse“. Dort werde nämlich die Kunst von Politikern, die weltanschauliche Pseudowerte vertreten, „ingesargt“. Die „amputierende Enge der Gesellschaftsplaner“ verlangt vom modernen Künstler einen „ununterbrochenen Akt der Nichtanpassung“. „Strebt der Politiker danach, die Welt im weitesten Umfang praktikabel, nutzbar und vertraut zu machen, so geht es dem Künstler darum, hinter diese eingerastete, angeblich ausdeterminierte Welt seine Fragezeichen zu setzen.“ Deshalb ist für Hofmann das Museum kein „Kunsttempel“, sondern ein „Experimentierort und eine Werkstatt“.

In dieser Auseinandersetzung mit dem herrschenden politischen Apparat wurde der Kunsthistoriker vom Germanisten unterstützt. Helmut Lamprecht (Bremen) zeigte in seinem Referat über „Möglichkeiten der politischen Lyrik heute“ die Ohnmacht der Kunst in der politischen Situation der Gegenwart auf. Stärker als die politischen Machthaber sind jedoch nach Lamprecht die ökonomischen Eliten, die alles kontrollieren. Diese merkantilen Gruppen hätten auch die Katastrophen von 1918, 1933 und 1945 mit verschuldet.

Sicher ist dieser Problemkreis der politischen und merkantilen Eliten, die in bedrohlicher Weise jede geistige Auseinandersetzung unter die Gesetze ihrer Werte oder Unwerte zwingen, von besonderer Aktualität. Man hatte jedoch den Eindruck, als verlief die Diskussion unter der Devise: „Haltet den Dieb!“ Ein Großteil der Referenten und Diskussionsteilnehmer waren nämlich selbst Staatsbeamte und als solche Repräsentanten des Staats- und Wirtschaftsapparates der Gegenwart. Das Problem der Politik gibt es nicht nur zwischen Künstlern und politischen oder merkantilen Funktionären, sondern auch innerhalb der Kunst selbst. Der Flaschentrockner (oder die Flaschentrockner – es waren acht), den Duchamp 1914 ausgestellt hat, spielt kunstgeschichtlich eine gewisse Rolle. Aber wer bestimmt nun, wessen Flaschentrockner – um von anderen für die Menschheit notwendigeren Gegenständen zu schweigen – ausgestellt wird? Wer entscheidet, zu welchem Preis ein solches Objekt von einem Museum aufgekauft wird? Im vergangenen Jahr hat Julio Le Parc auf der Biennale von Venedig einen Preis (wenn ich mich nicht irre, sogar den ersten Preis für Malerei) mit einer Reihe von Spiegeln und Apparaten gewonnen, die man zum Teil im Bois de Boulogne oder auf anderen Jahrmärkten, von Nichtkünstlern hergestellt, bewundern und benutzen kann. Ellsworth Kelly bot in Venedig monochrome (d. h. einfarbig angestrichene) Tafeln an. Lucie Fontana schickte auf die Biennale seine „Concetti spaziali“, das sind glatt gestrichene Leinwände auf Keilrahmen, in die der Künstler mit dem Messer einen oder mehrere Einschnitte gemacht hatte. Yves Klein bestrich spärlich bekleidete Mädchen mit einer Farbe und ließ sie sich über Leinwände abrollen. Man nannte diese Werke „Anthropométries“. Sicher kann auch Maler Müller und

Maier in Berlin und Wien seine Modelle über die Leinwand rollen lassen, Tafeln einfarbig anstreichen oder Leinwände mit einem Einschnitt versehen. Tatsächlich handelt es sich auch bei diesen Werken nicht mehr um einmalige Vorgänge, sondern ganze Reihen von Künstlern stellen derartige Objekte her. Wer bestimmt nun, daß die Werke von dem einen Produzenten ausgestellt und von dem anderen zurückgewiesen werden? Wer vor allem setzt den Preis dieser Arbeiten fest? Wenn das Museum „Experimentort“ ist, kann man diese oder jene Experimente ankaufen und nachher wieder stillschweigend wegstellen. Nach welchen Kriterien wird hier Geld ausgegeben und Politik gemacht? Darüber haben die Theoretiker und Repräsentanten der Ästhetik in der technologischen Gesellschaft geschwiegen. Man wird den Verdacht nicht los, daß Aufnahme und Ankauf oder Ablehnung solcher Werke bei uns heute nach ähnlich problematischen Maßstäben erfolgt wie einst die Auswahl der sozialistischen Propagandamalerei im russischen Pavillon in Venedig oder der nazistischen Propagandamalerei im Haus der Kunst in München, nämlich nach vorwiegend politischen. Hier hätte man gewünscht, daß man in Salzburg bei der Diskussion konkreter vorgegangen wäre.

Noch ein anderes Problem wäre folgerichtiger durchzudenken gewesen. Man plädierte dafür, daß die Künstler aus den „ästhetischen Reservaten“ ausbrechen sollten, in die man sie überall (im Osten und Westen) eingesargt hätte. Der Künstler „darf die Welt nach Belieben interpretieren, aber man hindert ihn daran, sie zu verändern“. Es wurde nicht gesagt, welchen Künstlern dieses Plädoyer gilt. Sicher wünschte man nicht, die faschistische Kunst aller Spielarten solle die Welt verändern. Auch für die Kunst des sozialistischen Realismus wäre man nicht überall bereit, die Türen des sowjetischen Pavillons in Venedig zu öffnen und der Veränderung Italiens und Europas im Sinn dieser Kunst Vorschub zu leisten. Wenige wären damit einverstanden gewesen, daß Mondrians Ideen ihren Siegeszug durch die Welt anträten und jede Art von gegenständlicher oder tragischer Aussage verhindert würde. Andere wären nicht dafür, daß die Meinungen von Picasso, Kokoschka und Kahnweiler sich durchsetzten, die gegen eine abstrakte Malerei plädierten. Oder sollten die Futuristen die Welt verändern, die im 9. Punkt ihres Manifestes von 1909 fordern: „Wir wollen den Krieg preisen – diese einzige Hygiene der Welt –, den Militarismus, den Patriotismus, die zerstörende Geste des Anarchisten, die schönen Gedanken, die töten, und die Verachtung des Weibes.“ Mit anderen Worten: die Kunst selbst ist pluralistisch und gegensätzlich. Die Werke und Theorien der Künstler schließen einander in vielen Fällen aus. Wenn aber die Ausstellungsleiter alles, was in der Form der Kunst erscheint, die Möglichkeit zur Weltveränderung einräumen wollen, identifizieren sie sich dann nicht mit den Politikern? Denn sie nehmen die Welt- und Kunstanschauungen dieser Künstler genauso wenig ernst wie die Staatslenker und Funktionäre. Sie wollen die Kunst, nicht den Geist, der dahinter steht. Sie sind dann eben doch nur die beauftragten Wärter und Schlüsselbewahrer jener „goldenen Käfige“ und sargen als offizielle Totengräber – wenn auch mit aller erdenklichen Pietät – diejenigen ein, deren Auferstehung

sie predigen. So konnte es niemanden verwundern, daß am Ende der Tagung ein junger Mann namens Germer den Schleier von dem Denkmal herunterriß und ausrief: „Sie sind ein totes Kollegium, meine Herren! Sie haben jedem Recht angedeihen lassen.“ Das aber führt in die ästhetisch-unverbindliche Ausgangssituation zurück, die Herbert Marcuse dazu veranlaßt hat, das Ende der Kunst als Tatsache hinzustellen.

Diese fragwürdige – um nicht zu sagen unentwirrbare – Situation mag eine Reihe von Referenten zu Vorbehalten gegen den modernen Kunstbetrieb veranlaßt haben. Herbert Read (London) war ein profiliertes Vertreter dieser Warner.

Die Kunst als aristokratischer Wert

Mit so großem Ernst geht der englische Kunstphilosoph und Kritiker an sein Thema „Die Probleme des Künstlers in einer technologischen Gesellschaft“ heran, daß man sein Manuskript als Testament der modernen Kunst bezeichnen könnte. Anlaß zu diesen ernsten Erwägungen sind die Ansichten von Herbert Marcuse, die Read dazu drängten, gegen die Erklärungen der Soziologen überhaupt und namentlich gegen die alles nivellierende Ungeistigkeit der modernen Demokratie Stellung zu nehmen: „Der größte Feind der Kunst ist der kollektive Geist in jeder seiner vielen Manifestationen.“ Die moderne Demokratie ist total unfähig, zwischen Genie und Talent zu unterscheiden. Technischer Fortschritt der neuen Methoden der Kommunikation und der angeborene Neid auf Originalität haben einen besonderen Typ – den Kuppeler – produziert. Das ist der Tages-Journalist oder Fernsehkommentator, der ein millionenköpfiges Publikum, indem er dessen Meinungen und Vorurteile vorwegnimmt, zur Schmeichelei und Übereinstimmung bringt und ihm die Illusion gibt, daß Größe demokratisch ist und Wahrheit nicht unbequem zu sein braucht.

Für Marcuse war die Kunst ein Mantel für die Widersprüche einer geteilten Welt, ein Modus der Sublimierung unerfüllter Hoffnungen. Nun, da sie durch den Fortschritt der Wissenschaft und Technik ihrer antagonistischen Kraft beraubt ist, wird sie zum Reklameartikel, der zu trösten und zu erregen vermag. Sie dient zur Befriedung im wirtschaftlichen Existenzkampf. „Aber Kunst hat mit Existenzkampf im ökonomischen Sinn des Wortes nichts zu tun, sondern eher mit dem Geheimnis der Existenz im menschlichen und metaphysischen Sinn.“ Der Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis ist noch immer begrenzt. Ursprung und Sinn des menschlichen Lebens bleiben immer noch Geheimnisse. Der Technologie ist es bislang nicht gelungen, den tragischen Sinn des Lebens aufzulösen. „Kunst, nicht Wissenschaft, gibt dem Leben einen Sinn, nicht nur im Sinne von Überwindung der Entfremdung (von der Natur, von der Gesellschaft, von sich selbst), sondern im Sinne der Versöhnung des Menschen mit seinem Schicksal, mit dem Tod. Nicht bloß dem Tod im physischen Sinn, sondern in jener Form des Todes, die Indifferenz, geistige Trägheit ist.“

Je mehr die Einbildungskraft zugunsten des technologischen Realismus abdankt, desto sinnreicher, genialer werden nach Marcuse die erfinderischen Fähigkeiten. Die Imagination, umgeleitet durch die Wissenschaft, wird zu einer therapeutischen Kraft, aber die Einbildungskraft schwindet gänzlich dahin. Eine universale ästhetische Kultur wird den Menschen wieder zurückführen in die Freiheit, zu sein, was er sein sollte. Aber – so meint Herbert Read – was er sein sollte, ist die Freiheit selbst: die Freiheit, zu spielen. Die geistige Freiheit, diese Freiheit auszuüben, ist die der produktiven Einbildungskraft. Marcuse sagt eine Gesellschaft voraus, in der die produktive Einbildungskraft von jeder ästhetischen Kontrolle befreit wird, und dies ist „eine Vision von ungemildertem Schrecken“. So sieht man „darüber hinweg, daß dieselben Kräfte, die das Geheimnis der Heiligkeit zerstört haben, auch das Geheimnis der Schönheit vernichten – oder, um es genauer auszudrücken, daß sie die mythenschaffende Kunst entnervt haben, die dazu dient, das Mysterium denkwürdig und bedeutsam zu machen“.

Diese Gedanken Reads erhielten die Unterstützung eines engagierten Kommunisten. Ernst Fischer, der sich durch sein hartes persönliches Schicksal und durch seine künstlerische Begabung die Sicht auf das Menschliche – unabhängig von aller Dogmatik und Ideologie – freigehalten hat, sprach über „Das Chaos und die Gestalt“. In seinem Referat zeigte Fischer jene uralten Strukturen des Schöpferischen auf, die schon in der Genesis grundgelegt sind. Fern vom „Maskenball der Begriffe“ suchte er in den mythischen Gestalten von Dionysos und Apoll das Gesetz von Tod und Leben – wir würden sagen: Tod und Auferstehung – als Schaffensnorm der Industriegesellschaft herauszustellen. „Das Werbeplakat der Herrschenden verdeckt die Wirklichkeit“; Kunst, sofern sie nicht zur Apologetik degeneriert ist, bleibt immer mit dem Chaos konfrontiert. In fortschreitender Negation vollzieht sich die immer neue Menschwerdung. Fischers Glaube an den Menschen ist unerschütterlich. Trotz der „gesichtslosen Strukturen“ und trotz des „Leerlaufs der Betriebsamkeit“ wußte der Vorkämpfer des Sozialismus: „Irgendetwas geht seinen Gang. Endspiel? Anfang? Beides!“ „Ich fürchte, daß der Staub, aus dem der Mensch sich macht, in der Luft zurückbleibt.“

Read erkannte im Kunstwerk immer nur die Schöpfung des Individuums. Die Werke der Kunst sind für ihn Leistungen eines aristokratischen Bewußtseins. Fischer entwarf das Bild des künstlerischen Schaffensprozesses in der Gesellschaft. Aber gerade hier liegt die Differenz nicht: der Mensch als Person ist wesentlich ein soziales Wesen. Es gibt ebenso eine soziale Kunst wie es ein personales Schaffen gibt. Eines aber scheint wenig wahrscheinlich, daß die rationalistischen Kräfte der technologischen Gesellschaft die personale und soziale Macht des bilderschaffenden menschlichen Geistes je zu brechen imstande sind. Die permanente Revolution in der modernen Kunst selbst und die scharfen Auseinandersetzungen beim dritten Humanistengespräch in Salzburg bieten dafür überzeugende Argumente.

UMSCHAU

Friedenspreis für einen streitbaren Marxisten

Die Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Ernst Bloch stellt das Lebenswerk dieses streitbaren, in keiner Weise „pazifistischen“ Philosophen in den Zusammenhang einer Reihe, die durch Namen wie Martin Buber, Romano Guardini, Reinhold Schneider, Karl Jaspers, Kardinal Bea und Visser't Hooft gekennzeichnet ist. Bloch, der „vielleicht letzte naive Prophet des Fortschritts“ (H. D. Sander), wirkt in dieser Umgebung befremdend, fast wie 19. Jahrhundert, sperrig, erratisch, nicht vorschnell einzuordnen.

Wer der „großen Blochmusik“ (Th. W. Adorno) lauscht, wer die Geduld aufbringt, sich in die expressionistisch-weitausholende Sprache einzulesen, wer die Anstrengung des Begriffs auf sich nimmt, ist fasziniert von dem großen Versprechen, das hier gegeben wird: den Menschen durch Philosophie das Hoffen zu lehren. Die Kühnheit dieses Anspruchs und der nicht zu erschütternde Glaube, einen Beitrag leisten zu können zur Verwirklichung der Utopie einer lehrbaren Hoffnung, die Art und Weise der Durchführung zieht wohl jeden in Bann, der Bloch liest; wie es dann auch eine Enttäuschung und Ernüchterung sein kann, wenn man erfährt, daß es ohne Marx und ohne den Marxismus keine Hoffnung für die Welt und auch kein legitimes Hoffen für den einzelnen mehr geben kann. Übrigens auch keinen Frieden.

Bloch ist davon überzeugt, daß der alte Traum „vom ewigen Frieden, einem echten mütterlichen utopischen Ziel“ (Das Prinzip Hoffnung, 1959, 1048) in der Klassengesellschaft nicht verwirklicht werden kann. Er sagt: „Der moderne Krieg selber kommt aus

dem kapitalistischen Frieden und trägt dessen schreckliche Züge. Kampf um Absatzmärkte, Konkurrenzkampf mit allen Mitteln sind dem Kapital eingeschrieben, so kann es keinen ewigen Frieden halten, so bilden die Imperialismen notwendig die Explosionsatmosphäre eines dauernden Vorkriegs, und die Kriegserklärung selber (sie kann neuerdings auch fehlen) wird bloße Auslösung“ (PH 1049). Er nennt das, „was im Schoß der Großbourgeoisie an Pazifismus übrigbleibt und die Aggression verdammt, die im Weißen Haus, im Vatikan, von lauter Börsengängern, Tartuffes, Francopfaffen selber fabrizierte“, einfach „pure Gaunerei“ und behauptet kühn: „Ursächlich entfernt erst der Sozialismus den Krieg und den Keim, den jeder kapitalistische Friedensschluß zu neuen Kriegen trägt. Der Friede ist keine Parteisache, er ist im Zeitalter einer ständigen Bedrohung eine Menschheitssache par excellence, doch einer Menschheit ohne Nimrods“ (PH 1050). Für ihn ist die Sache des Friedens durchaus eine „Parteisache“; denn: „Der alte Friedenstraum setzt fast noch zwingender als jedes andere Element der Sozialutopie klare Träger und Berichtigung voraus.“ Kriege kommen „aus den modernsten Eigentumsverhältnissen, und die ursächliche Verhinderung künftiger Kriege gelingt auf die Dauer nicht ohne dauerhafte Behebung der monopolistischen Interessen. Die Lanzen werden erst sicher zu Pflugscharen, sobald der Boden, worüber der Pflug geht, allen gehört; keine Stunde früher, keine später. Kapitalistischer Friede ist ein Paradox...; sozialistischer Friede dagegen ist eine Tautologie“ (PH 1052 bis 1053).

Bloch ist ein streitbarer „Pazifist“, ein marxistischer „Pazifist“, durchaus im Sinn des Büchnerwortes: „Friede den Hütten, Krieg den Palästen“. Für ihn gibt es ein Gewaltrecht des Guten. Für ihn ist Marxens Tun „sozusagen durch den Jesus der Peitsche und den Jesus der Menschenliebe zugleich geführt“ (Geist der Utopie, 1964, 302) und nur im Marxismus sieht er einen möglichen Weg zum Frieden.

Aber eben in welchem Marxismus! Hier sollte die Stimme Blochs gehört werden. Sicher nur in einem, der – das Thema Frieden betreffend – die messianischen Verheißungen der Propheten und des Dekalogs, der Kants Postulat eines ewigen Friedens durch eine moralische Politik und eine politische Moral in sich aufgenommen und – im Hegelschen Sinn des Wortes – aufgehoben hat. Er vertritt einen Marxismus, der nicht nur – was seit Blochs Übersiedlung in den Westen klar wurde – in den marxistischen Ländern kein Heimatrecht hat, sondern überhaupt keines auf dieser Welt, wie sie ist (noch ist, würde Bloch sagen). Für ihn ist das kein Einwand gegen seinen Marxismus, sondern gegen die Welt. Vor seinem „Rationalismus des Herzens“, vor seinem Willen zum „Überhaupt“ sind Tatsachen keine Instanz. „Die Welt ist nicht wahr, aber sie will durch den Menschen und die Wahrheit zur Heimkehr gelangen“ (GU 347). Bloch versucht den Marxismus auch gegen seine oft schlechte Praxis zu retten, indem er ihn utopisiert, zu einem utopischen Humanismus umfunktioniert. Er sagt: „Wenn der utopische Humanismus mit der vorhandenen Welt überhaupt nicht übereinging, dann läßt sich sagen: desto schlimmer für dies noch Vorhandene, desto unabdinglicher und fruchtbarer das Denken ins Rechte“ (Tübinger Einleitung in die Philosophie I, 1965, 129).

Im unabdinglichen Denken ins Rechte liegt das Exemplarische an Bloch. Er ist ein Denker des Unbedingten. Er hält die Träume vom besseren Leben für wahrer als alle schlechte Wirklichkeit und er glaubt, daß sie verwirklicht werden können, wenn nur die rechten Kräfte zusammen ans Werk gehen.

Zwischen ihnen zu vermitteln, sie zusammenzubringen, war und ist noch eine Hauptaufgabe seines Lebens. Bloch gehört zu den großen „Vermittlern“ unserer Zeit und er wollte vor allem Marxismus und Religion zusammenbringen. Es ist schwer, ihn einzuordnen und mit einem Namensschild zu versehen: „Marxist“ oder „jüdischer Denker“ oder „marxistischer Schelling“ oder „Hegelianer“ oder „Atheist“ oder was sonst auch immer. Sicher aber gehörte es zu seinen wichtigsten Vorhaben, „Beziehungen zwischen Christentum und Sozialismus“, zwischen „Theologie und Revolution“ herzustellen¹. Das ist ganz deutlich im „Geist der Utopie“ und in seiner Schrift über Thomas Münzer. Er selbst bezeichnet rückblickend „das Spezifische“ seines Erstlingswerks, „das dem Bösen wie dem Heilenden eigen vertraute“ als „revolutionäre Gnosis“ (GU 347). Und wenn er auch sagt, dieses „Sturm- und Drang-Buch“, „contra Krieg in Nächten hineingewühlt und durchgesetzt, auch zu einem ums nos ipse erbauten Erstwerk des begonnenen utopischen Philosophierens“ habe „selber antizipierenden Platz“ und „seine revolutionäre Romantik“ finde „Maß und Bestimmung in ‚Das Prinzip Hoffnung‘ und den ihm folgenden Büchern“ (ebd.), so zeigt schon der Titel eben dieses seines Hauptwerks, daß Blochs Philosophie im Grunde Religionsphilosophie sein will, und zwar eine durchaus christliche. Er schreibt: „Wenn der Satz gilt: wo Hoffnung ist, ist Religion, dann wirkt das Christentum, mit seinem kräftigen Startpunkt und seiner reichen Ketzergeschichte, als wäre hier ein Wesen der Religion endlich hervorgekommen. Nämlich nicht statischer, darin apologetischer Mythos, sondern human-eschatologischer, darin sprengend gesetzter Messianismus. Erst darin lebt – von Illusion, Gotthypostase, gar Herrentabu abgelöst – das in Religion einzig bedeutbare Erbsubstrat: Hoffnung in Totalität zu sein, und zwar sprengende“ (PH 1404). Er will dieses Erbe antreten; er will „an die Hoffnung, als eine Weltstelle, die bewohnt

¹ Max Bense, Rationalismus und Sensibilität (Krefeld 1956) 140.

ist wie das beste Kulturland und unerforscht wie die Antarktis, Philosophie“ bringen (PH 5). Von ihm gilt, was er von Feuerbach sagt: Der habe nicht „ein Totengräber der überlieferten Religion“ sein wollen, sondern sei gepackt gewesen „vom Problem des religiösen Erbes“ (PH 1519).

Das ist sicher ein Leitthema für Bloch. Nicht nur das Problem des religiösen Erbes, sondern die rechte Verwaltung und Einbringung der „Erbschaft dieser Zeit“ in den Marxismus. Daß nichts verloren gehe in der Zeit des Umbruchs und des Aufbruchs in die neue Zukunft, das scheint seine größte Sorge zu sein. Was sollen wir mitnehmen? scheint er zu fragen und er möchte alles, fast alles mitnehmen. Überall: in den Märchen und in der großen Literatur, in der Philosophie, bei Platon und Aristoteles, bei Augustinus und Joachim von Fiore, bei Giordano Bruno und Leibniz, bei Kant, Hegel und Schelling, in der Bibel und in den anderen Religionen, in der Kunst, vor allem in der Musik, in der deutschen Mystik, überall sucht er die utopischen Horizonte, das jeweils Unabgeholte in allen Vergangenheiten, um es zu retten für die Zukunft, an die er glaubt und die er mitgestalten will.

Er ist ein großer Vermittler und er hat sicher, besonders während seiner Lehrtätigkeit in Leipzig, seinen Studenten ein Verständnis von Philosophie und Marxismus gegeben, das sie kritisch machte gegen vorschnelle Antworten und Lösungen eines Vulgärmarxismus. Und im Grunde ist das auch seine große Leistung und sein Dienst für den Westen. Der Denker des „Noch-Nicht“ bricht immer wieder den „Bann des Fertigseins“, wirkt in aller „falschen Erledigkeit“ wie Sprengpulver. Mag es auch manchmal ermüden, wenn man sieht, mit welch dialektischem Aufwand er nachweisen will, daß alles an den Utopien und Hoffnungsbildern „Nicht-Illusionäre, Real-Mögliche... zu Marx“ geht (PH 16), wenn man sieht, wie er an einem Atheismus festhält, der vom Inhalt und von der Aufgabe her, die er nach Bloch zu leisten hat, schwerlich einer sein kann, auf jeden Fall ist sein „Marxismus“ auch und gerade für Chri-

sten ebenso bedenkenswert wie viele Existentialismen, auf die sie hören. Blochs Gedanken über die Macht der stärksten Nicht-Utopie, über den Tod (PH 1297–1391), und das große Kapitel über die Religion: Atheismus und die Utopie des Reichs (PH 1392–1550) bieten einen Beitrag zu einer Theologie des Unglaubens, der sicher fruchtbar ist für dessen Verständnis und damit für das Verständnis unserer Zeit.

Im vorigen Jahr wurden zwei kirchlich engagierte Männer, deren Arbeit für den konfessionellen Frieden als Beitrag für den Frieden der Welt gewürdigt wurde, mit dem Friedenspreis ausgezeichnet. Bloch schließt sich hier durchaus passend an. Er hat an seinem jeweils wechselnden Platz seinen Teil dazugetan, daß die weltanschauliche Verhärtung und Ideologisierung der politischen Gegensätze unserer Zeit aufgebrochen wurde und weiter aufbricht. Die Christen sollten ihm danken. Indem sie ihn feiern für die große Auszeichnung des Friedenspreises, indem sie ihn aber vor allem hören und sich ins Gespräch mit ihm begeben. Was Jürgen Moltmann mit seiner „Theologie der Hoffnung“ für die protestantische Theologie getan hat, sollte auch in der katholischen Theologie mutatis mutandis getan werden und wird auch anfanghaft getan.

Der militante Optimist Bloch, der nach den Erfahrungen eines langen Lebens, nach vielen Wegen, Umwegen und wohl auch Irrwegen nun seinen „Optimismus mit Trauerflor“ trägt, fragte in seiner Tübinger Eröffnungsvorlesung 1961: „Kann Hoffnung enttäuscht werden?“ und er sagt: „Daß Blümenträume fast selten reifen, ist lang bekannt. Die geprüfte Hoffnung weiß das besser als irgendwer; auch darin ist sie ja keine Zuversicht. Sie weiß vor allem auch, sozusagen per definitionem ihrer, daß nicht nur, wo Gefahr, auch das Rettende, sondern wo das Rettende, auch Gefahr wächst. Sie weiß, daß das Vereitelnde als Funktion des Nichts in der Welt umgeht, daß auch ein Umsonst in der objektiv-realen Möglichkeit latent ist, die Heil wie Unheil unausgemacht in sich trägt. Der Weltprozeß ist noch nirgends gewonnen, doch frei-

lich auch: er ist noch nirgends vereitelt, und die Menschen können auf der Erde die Weichensteller seines noch nicht zum Heil, aber auch noch nicht zum Unheil entschiedenen Wegs sein. Die Welt bleibt in ihrem Insgesamt das selber höchst laborierende Labora-

torium *possibilis salutis*" (Verfremdungen I, 1962, 219).

Die Welt als Laboratorium des möglichen Heils! Für Marxisten und Christen, für alle, die sich um den Menschen und seine Welt und so auch um den Frieden Sorgen machen.

Alfons A. Selzle

Zum Godesberger Programm der SPD

Zum Godesberger Grundsatzprogramm (GbPr) der SPD sind von katholischer Seite eine ganze Reihe von Schriften erschienen, die seine grundsätzliche Vereinbarkeit mit katholischer Lehre mehr oder weniger entschieden bestreiten, am entschiedensten die vom Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken herausgegebene, in 2. Auflage erschienene Schrift von G. E. *Kafka*, *Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland* (Bonifatiusdruckerei Paderborn 1960). So ist es eine Überraschung – und für diejenigen, die zum GbPr von Anfang an eine positivere Haltung eingenommen haben, eine Freude –, daß jetzt mit der „*approbatio*“ zweier Fachprofessoren der Lateran-Universität und mit der Druckerlaubnis ihres Rektors eine Schrift erscheint, die das GbPr, sein Bekenntnis zu „Grundwerten“ und sein Stehenbleiben im „Vorletzten“ ausführlich und gut belegt *verteidigt*¹. Um der „*approbatio*“ kein höheres Gewicht beizulegen, als ihrer Absicht nach ihr zukommt, sei vermerkt: es handelt sich offenbar um eine Dissertation (im römischen Sprachgebrauch „*These*“ genannt), die von der Universität angenommen und zum Druck freigegeben wurde; die „*approbatio*“ dürfte daher strenggenommen zunächst nur besagen, daß die Arbeit den an eine Dissertation zu stellenden Anforderungen genügt; nichtsdestoweniger ist kaum anzunehmen, daß die Universität die „*These*“ angenommen und zum Druck freigegeben hätte, wenn sie der

darin vertretenen „*These*“ grundsätzlich ablehnend gegenüberstände. Bei dem Ansehen, das die beiden Gutachter (P. Pavan und A. Ferrari-Toniolo) in Rom genießen und dem Einfluß, den sie dort ausüben, bedeutet es schon etwas, wenn das Buch durch diese „*approbatio*“ gedeckt auf dem Büchermarkt und auf dem Markt der Meinungen erscheinen kann.

Dem Ergebnis, zu dem der Verf. kommt, stimme ich in der Hauptsache zu: das GbPr ist kein unehrlicher taktischer Winkelzug; es ist unbedingt ernst zu nehmen. Die Grundwerte, zu denen es sich bekennt, stimmen mit den gleichnamigen, zu denen wir Christen uns bekennen, nicht nur dem Namen nach überein, sondern decken sich mit ihnen mindestens insoweit auch *sachlich*, als sie unsere Interpretation ungezwungen zulassen, dabei allerdings nicht ausschließen, daß andere sie auch in ihrem mehr oder weniger abweichenden Sinn interpretieren, jedoch so, daß immer ein gewisser gemeinsamer Grundbestand bleibt.

Das Stehenbleiben des GbPr's im „Vorletzten“ ist eine Haltung, die der einzelne Mensch, also auch der einzelne Sozialdemokrat, nicht einnehmen darf und gerade auch nach dem Willen der Schöpfer dieses Programms nicht einnehmen soll, die aber für eine politische Partei in der pluralistischen Gesellschaft die einzig mögliche ist. Das ist etwas zu viel behauptet; statt „*einzig möglich*“ möchte ich lieber sagen „*durchaus möglich* und gegebenenfalls empfehlenswert“. Es trifft zu, daß eine politische Partei nicht über die Richtigkeit dieser oder jener Weltanschauung (Wahrheitsfrage) zu befinden und in die-

¹ Wigbert Hildebrand, *Der Mensch im Godesberger Programm der SPD*. Bonn: H. Bouvier 1967. VIII, 175 S.

sem Sinn sie ihren Mitgliedern vorzuschreiben hat. Mir scheint aber, eine politische Partei könne und dürfe sich auf Mitglieder beschränken, die sich zu einer bestimmten Weltanschauung bekennen, und daß auch in der pluralistischen Gesellschaft es Umstände geben kann, die ein solches Ausleseprinzip angezeigt erscheinen lassen. Wenn der Verf. allerdings unter politischer Partei stillschweigend eine solche versteht, die *Volks*partei sein oder werden will, dann trifft seine Aussage voll und ganz zu: sie kann Menschen verschiedener Weltanschauung als Mitglieder nur werben, wenn sie Sorge trägt, für Anhänger all dieser Weltanschauungen annehmbar zu sein; dazu muß sie sich letzter weltanschaulicher Stellungnahmen enthalten, m.a.W. im „Vorletzten“ stehenbleiben. (Eine politische Partei, die sich als „christlich“ bezeichnet, schließt damit Nicht-Christen nicht unbedingt aus, sondern bleibt insoweit für alle diejenigen annehmbar, die in der Lage sind, die von der Christenheit bejahten Werte, soweit sie im politischen Leben zum Tragen kommen, zu bejahen, und im übrigen mit dem *politischen* Programm dieser Partei einverstanden sind.)

Um seine „These“ zu beweisen, geht der Verf. durchaus sorgfältig vor, und es gibt nur wenige Stellen, an denen man ihm ernstlich am Zeug flicken kann (s. unten!). In die tiefer liegenden und schwierigeren Probleme dringt er allerdings nicht ein.

Sein Zentralbegriff ist – dem Buchtitel entsprechend und auch sachlich ganz zu Recht – die *Menschenwürde*. Da müßte nun aber notwendig auf die Frage eingegangen werden, ob das Bekenntnis zu ihr wirklich im „Vorletzten“ stehen bleiben kann oder nicht schlechterdings unvermeidlich, weil logisch zwingend, eine Philosophie und damit ein vollständiges Weltbild, eine „Weltanschauung“ *impliziert*. Kann man von *Menschenwürde* sprechen, ohne ein *Menschenbild* zugrunde zu legen? Enthält ein *Menschenbild* aber nicht wiederum unvermeidlich eine Aussage darüber, was der Mensch ist, m.a.W. was konstitutiv dafür ist, daß er eben Mensch und nicht irgend etwas anderes ist, also eine *Wesenserkenntnis*? Liegt darin nicht wiederum

logisch zwingend die *essentialistische* Philosophie beschlossen? Ist dem aber so, dann besteht zwischen dem Bekenntnis zur Menschenwürde und der *Ablehnung* des Essentialismus ein logischer Bruch. Nun weisen aber nahezu alle, wenn nicht restlos alle geistigen Urheber des GbPr's jede essentialistische Philosophie weit von sich. Ist darum ihr im Programm niedergelegtes Bekenntnis zur Menschenwürde als „brüchig“ abzutun? Oder können oder vielleicht müssen wir es trotzdem ebenso gelten lassen und ebenso ernst nehmen, wie sie offenbar unser Bekenntnis zur Menschenwürde unbestritten gelten lassen und ernst nehmen, obwohl wir die Menschenwürde aus dem metaphysischen Wesen des Menschen ableiten?

Sachlich die gleiche Frage kann man unter dem Stichwort „*Naturrecht*“ stellen. Wo der Verf. auf das Verhältnis von Grundwerten und *Naturrecht* zu sprechen kommt, versucht er denn auch eine philosophische Vertiefung, macht sich jedoch die Sache zu leicht. Unter Berufung auf *Meßner* unterscheidet er im „*Seinsgrund*“ des *Naturrechts* eine ontologische und eine metaphysische Seite (56). Mit Hilfe dieser Unterscheidung könne, so meint er, „die Position des demokratischen Sozialismus (zum *Naturrecht*) sehr genau bestimmt werden“ (57). Die katholische *Naturrechtslehre* verstehe unter *Naturrecht* „die Zusammenschau des *Seinsgrundes* im ontologischen und metaphysischen Sinn“, der demokratische Sozialismus dagegen bleibe, weil er sich für Aussagen über den metaphysischen *Seinsgrund* nicht kompetent erachte, „im ontologischen *Seinsgrund* des *Naturrechts* stehen, d. h. seine Werte sind in der Menschenwürde verankert“ (ebda.). Daraus folgert der Verf.: „Wenn der demokratische Sozialismus seine Werte auch nicht *Naturrecht* nennt, so ist das Ergebnis sowohl für die Grundwerte als auch für die Prinzipien des *Naturrechts* gleich. Sie sind beide also in der Menschenwürde verankert, und die Grundwerte des demokratischen Sozialismus entsprechen in der Substanz dem *Naturrecht*“ (ebda.). Mag sein, daß der Buchstabe des GbPr's eine solche Deutung zuläßt; seine Schöpfer aber werden nicht bloß

diese beim Verf. immer wiederkehrende Personifikation des demokratischen Sozialismus ablehnen, sondern können von ihrer ganz anderen Auffassung vom Verhältnis von Sein und Wert, Sein und Sollen einen „ontologischen Seinsgrund des Naturrechts“ im Sinne Meßners und des Verf. und dessen Gleichsetzung mit ihrem Begriff der Menschenwürde unmöglich akzeptieren.

Wenn der Verf. schreibt, „worin letztlich metaphysisch und objektiv die Menschenwürde besteht“, sei „nicht ausschlaggebend“ (94), so ist das ebenso unannehmbar wie die Begründung, die er dafür gibt, daß nämlich der demokratische Sozialismus „das zu erklären und aufzustellen“ sich nicht befugt erachte (ebda.); vielleicht aber kann man aus dieser Begründung rückschließen, daß er in Wirklichkeit nur sagen will, wie der demokratische Sozialismus die Menschenwürde interpretiere, sei belanglos, weil er sie eben nicht interpretiert, sondern die Interpretation offenläßt. Die Frage, um die es geht, ist aber doch eben diese, ob Menschenwürde ohne philosophische Interpretation nicht eine *Worthülse ohne Inhalt* sei. Was der Verf. zur Sache ausführt, bekräftigt den schlichten vorwissenschaftlichen Menschenverstand in der Überzeugung, daß wir über die Grenzen der verschiedenen Weltanschauungen hinweg uns verstehen und ganz gut wissen, was wir meinen, wenn wir von Menschenwürde sprechen. Für praktisch-politische Zwecke genügt das; der Philosoph wird das Bedürfnis haben, weiter und tiefer zu bohren. So bleibt jedenfalls für den philosophisch anspruchsvollen Leser die Frage: ist diese Menschenwürde, zu der die Urheber des GbPr's und in ihrem Sinn das Programm selbst sich bekennen, wirklich etwas Substantielles, das wir als solches ernst zu nehmen haben, oder schulden wir nur ihnen als Menschen, die unverkennbar aus tiefer innerer Überzeugung dieses Bekenntnis ablegen und ihm *ihren*, für uns nicht nachvollziehbaren Sinn beilegen, ehrerbietige Hochachtung?

Ähnliches wäre zu fragen in bezug auf die Grundwerte der Freiheit und der Gerechtigkeit. Besteht zwischen den verschiedenen

Weltanschauungen, deren Anhänger eingeladen sind, sich der SPD anzuschließen oder ihr doch ihre Wahlstimmen zu leihen, hinsichtlich dieser Begriffe wenigstens so viel Übereinstimmung, daß ein allen gemeinsamer Kern vorhanden ist, oder gehen die Meinungen derart weit auseinander, daß nicht einmal ein solcher Kernbestand aufgewiesen werden kann? Auch über diese Frage gleitet der Verf. etwas leicht hinweg; nur beim Begriff der Freiheit findet sich im Zusammenhang mit *Marx* (den der Verf. aber offenbar nur aus Sekundärliteratur kennt) ein Ansatz zu einer solchen Untersuchung.

Anerkennend hebt der Verf. hervor, die Sozialdemokraten (hier ist es erfreulicherweise nicht ein hypostasierter „Ismus“, sondern sind wirklich die Menschen – gewiß nicht *alle* Sozialdemokraten, aber doch die geistigen Urheber des Programms und ihre Gesinnungsgenossen – gemeint) unterschieden „genau zwischen dem politischen Bereich als für Staat und Partei zuständig, und Fragen, die sich auf das Gewissen der Menschen beziehen“, und belegt das mit einem *Arndt*-Zitat: „was über den Bereich des Politischen hinausragt oder in die Tiefe hinabragt, etwa was nicht mehr zum politischen Sachbereich, sondern in den Wissensbereich hineingehört, überschreitet die Zuständigkeit einer solchen Partei“ (42). Leider aber ist – ganz im Gegensatz zu der sonst bei Ad. Arndt gewohnten Klarheit und begrifflichen Schärfe – diese Unterscheidung völlig schief geraten. Auch politische Fragen schlagen in den Wissensbereich ein; niemand unter den Politikern ist sich dessen stärker bewußt als gerade Ad. Arndt. Die *Sachbereiche* von Politik und Gewissen lassen sich nicht gegeneinander abgrenzen, wohl aber die Gesichtspunkte hier der politischen Zweckmäßigkeit, Erfolgsaussicht usw., dort der sittlichen Erlaubtheit. Jede politische Entscheidung hat die „Tor-kontrolle“ des Gewissens zu passieren – nicht eines „politischen“ Gewissens, sondern des persönlichen Gewissens jedes einzelnen Politiklers.

Für das Stehenbleiben im „Vorletzten“ begnügt der Verf. sich mit der Begründung, daß

es in der pluralistischen Gesellschaft *nicht anders geht*. Das soll nicht bestritten werden, reicht aber nicht! Der Verf. müßte zeigen, daß es geht. Das führt unausweichlich auf die Frage, ob denn eine pluralistische Gesellschaft überhaupt möglich und lebensfähig ist. Alle totalitären Systeme sind sich darin einig, das zu bestreiten. Auch von maßgeblicher katholischer Seite (*Gustav Gundlach*) ist es – wenigstens für den Fall eines radikalen oder extremen Pluralismus – entschieden in Frage gestellt worden. Vielleicht ist die pluralistische Gesellschaft eine bloße Faktizität, mit der eine wirkliche Gesellschaft, die doch wohl irgend etwas „letztes“ oder doch „im letzten“ gemeinsam haben muß, nicht koexistieren kann. Die Gundlachschen Einwendungen gehen meines Erachtens zu weit und überzeugen mich darum nicht; *widerlegt* sind sie aber bis heute nicht! – Hier sind so schwierige Fragen im Spiel, daß ein Doktorand damit restlos überfordert ist; immerhin sollte er zeigen,

daß er die Problemlage und ihre Schwierigkeiten sieht; wenn er dann davor resigniert, ist das für ihn eher ehrend, als daß er dadurch einen Gesichtsverlust erlitt.

Der Quellen-Nachweis (163 ff.) entspricht, was Genauigkeit der bibliographischen Angaben angeht, deutschen Anforderungen nicht, noch weniger aber inhaltlich. In der Hauptsache werden die Schriften und Aufsätze aufgeführt, die in der Tagesdiskussion der letzten Jahre von sich reden gemacht haben. Einschlägige Werke zu den zahlreichen Grundsatfragen, die berührt werden, findet man nicht angeführt; dasselbe gilt von Werken über die Geschichte des Sozialismus und Marxismus, von Marx selbst ganz zu schweigen. Diese und andere kleine Mängel sollen aber unsere Befriedigung darüber, daß wir endlich auf katholischer Seite eine ernsthafte Studie haben, die dem GbPr eine aufgeschlossene Haltung entgegenbringt und ihm ernstlich gerecht werden will, nicht beeinträchtigen.

Oswald v. Nell-Brenning SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

MÜHLEN, Heribert: *Una Mystica Persona*. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. 2., wesentlich erweiterte Auflage. Paderborn: Schöningh 1967. XVI, 629 S., Lw. 54,-.

Dieses Werk sucht das Geheimnis der Kirche in eine ekklesiologische Formel zu fassen. Aber es bräuchte nicht ein Buch von diesem Umfang und solcher Materialfülle zu sein, wenn es nur um eine Formel als solche ginge. Es soll vielmehr ähnlich wie die im Altertum geprägte trinitarische (ein Gott in drei Personen) und christologische (eine Person in zwei Naturen) Formel das geheimnisvolle Wesen der Kirche formelhaft prägnant eingefangen werden. Diese Formel heißt dann: Eine Person (nämlich die des Heiligen Geistes) in vielen Personen (nämlich der Christi und der Christen). Dabei wird der Zusammenhang der Kirche mit dem Gottmenschen nicht so sehr im Sinne der Ausweitung der Menschwerdung, sondern als Analogie zum Gottmenschentum Christi dargestellt. Es ist die Salbung Christi durch den Heiligen Geist, die in der Kirche in geschichtlicher Dimension ausgeweitet ist und die Kirche als Verleiblichung des Heiligen Geistes in einer gewissen Analogie zur Menschwerdung des Sohnes in Jesus Christus erscheinen läßt.

Nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, durch das der Verf. sein Werk weithin bestätigt sehen durfte, wurde die Neuauflage um etwa 200 Seiten Kommentar der Ekklesiologie des Konzils erweitert. Dabei wird die Lehre des Konzils von der Kirche als Analogie zur Inkarnation und als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi besonders deutlich. Ausdrücklich wird auch der mehr pneumatologische Charakter der Mariologie des Zweiten Vatikanums dargestellt. Schließlich wird das

Verhältnis der katholischen Kirche zu den getrennten Kirchen von der Pneumatologie her in neuem Licht gesehen.

Es kann kein Zweifel sein, daß dieses Werk die katholische Ekklesiologie sehr bereichert und auch da, wo man die Akzente nicht ganz so setzen wird wie der Verf., doch zu fruchtbarer Diskussion führen wird.

O. Semmelroth SJ

SCHULZ, Anselm: *Unter dem Anspruch Gottes*. Das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung. München: Kösel 1967. 106 S. Kart. 7,80.

Es muß überraschen, daß erst vor wenigen Jahren in einer Monographie das Thema von der „Nachahmung und Nachfolge“ Jesu erstmals genauer auf biblischer Grundlage erarbeitet wurde. Der Verf. dieser größeren Studie will hier die Ergebnisse für die Verkündigung präzisieren. Es geht um das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung Gottes, der uns in Christus begegnet, um den Versuch einer theologischen Interpretation der Vorbildethik Jesu für seine Jünger. In zwei grundsätzlicheren Kapiteln weist Schulz hin auf Feindesliebe, selbstloses Vergeben, Bruderliebe, Dienst bis zur Preisgabe des Lebens, das „Erlernen“ des Glaubensgehorsams und das entschlossene Streben nach Heiligkeit. Er zeigt dies vorzüglich am Beispiel Christi, dessen Vorbildzeugnis an seiner alles umfassenden Liebestat, seinem Sterben „für die Vielen“, durchsichtig gemacht wird. In einem 3. Kapitel versucht der Verf., „die Übersetzung des Schatzes“ als Frage der „christlichen Lebensgestaltung nach dem Beispiel Gottes in Christus“ für die Meditation fruchtbar zu machen. Das ist ihm sicherlich gelungen. Zum Abschluß ein „Bibeltheologisches Ergebnis“, worin als Re-

süme nochmals gezeigt wird, wie sich der rechte Wandel des Christen vor Gott (d. h. die Nachfolge) aus Glaube und Taufe versteht.

Das Buch hat in fruchtbarer Weise die neutestamentlichen Quellen der „Nachfolge Christi“ auf das Nachahmen des Jüngers übertragen. Manchmal hätte man einen einfacheren Stil gewünscht; der häufige Gebrauch von Partizipien ermüdet. Nicht ganz klar scheinen zwei Bemerkungen (17, 39), es sei uns nicht mehr möglich, sicher zu entscheiden, ob Jesus selbst sein Verhalten ausdrücklich für vorbildlich erklärt habe. „Nachfolge“ im ursprünglichsten Sinn galt wohl nur vom Martyrium und wurde erst später ins Ethische umgeformt. So wurde etwa Mk 8, 34 („Wenn jemand mir nachfolgen will, muß er sich selbst aufgeben, sein Kreuz auf sich nehmen und mir nachfolgen“) wegen der Parousieverzögerung bei Lk 9, 23 zum „täglichen“ Kreuztragen. Desungeachtet können aber doch Worte wie Mk 8, 34 originäre Herrenworte sein.

J. Bill SJ

HÜBNER, Jürgen: *Theologie und biologische Entwicklungslehre*. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. München: Beck 1966. XV, 324 S. Lw. 34,-.

Die vorliegende Arbeit bietet einen Bericht über die seit einem Jahrhundert geleisteten Beiträge zum teils feindseligen, teils um Verständnis bemühten Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Mit immensem Fleiß und bewunderswerter Vollständigkeit hat der Verf. zusammengetragen, was seit der von Darwin begründeten biologischen Entwicklungslehre an theologischen Auseinandersetzungen mit ihr bis heute geschrieben worden ist. Die darin sichtbar werdende Entwicklung gibt ein außerordentlich interessantes, von heute her gesehen nicht immer sehr erfreuliches Bild.

Nach einem einleitenden Teil über die biologische Entwicklungslehre, wie sie Darwin begründet hat, als Beispiel naturwissenschaft-

licher Methodik – mit dem methodischen Atheismus als Prinzip kausalanalytischer evolutionstheoretischer Forschung – geht die Arbeit chronologisch voran, indem zunächst Äußerungen seit Darwin bis nach dem ersten Weltkrieg und dann solche nach dem ersten Weltkrieg bis heute vorgestellt werden. Ein eigener dritter Teil ist in einer Ausführlichkeit, die die sonstigen Proportionen des Werkes sprengt, der Theologie Emil Brunners seit 1938 „als Beispiel theologischer Begrifflichkeit“ gewidmet. Der vierte abschließende Teil führt zu Hinweisen für das gegenwärtige Gespräch.

Der Verf. hat sich mit seinem Werk eine Aufgabe gestellt, deren Unerfüllbarkeit in einem Buch dieses Ausmaßes deutlich wird. Der Versuch zur Vollständigkeit – wenn auch nur im deutschen Raum – mußte es mit sich bringen, daß den besprochenen Autoren kaum Gerechtigkeit widerfahren konnte. Auf solche Kürze zusammengezogen und notwendigerweise ohne wirkliche Berücksichtigung der Bindung an ihre Zeit skizziert, muß heute fast lächerlich wirken, was zu seiner Zeit und ihren Voraussetzungen durchaus ernst zu nehmen war. Es kann kaum deutlich werden, was wenigstens eine Reihe der Autoren im Weitergang der wissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklung bedeuteten. Angesichts solcher Schwierigkeiten war eine Gruppierung und Systematisierung geradezu notwendig. Der Verf. ordnet nach fünf Themen: Konservativ-orthodoxe Auffassungen; die katholische Position (wo mag der Verf. nur die angebliche Definition des ersten Vatikanischen Konzils gefunden haben [S. 45], die es in Wirklichkeit nie gegeben hat?); monistisch-idealistische Entwürfe; Scheidung der Gebiete und theologisch-philosophische Zusammenordnung; Scheidung der Gebiete unter Verzicht auf systematische Zusammenordnung. Diese Gruppierung bringt Vereinfachungen mit sich, die in Kauf genommen werden müssen, aber doch manche Differenzierung nicht genügend sehen lassen.

Wer die nötigen Vorkenntnisse hat, wird die Arbeit mit Nutzen, wenn auch nicht ohne Vorbehalte, lesen. O. Semmelroth SJ

Neues Testament

SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Markus*. 11. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 230 S. (Das Neue Testament Deutsch. 1.) Br. 9,80.

Das Markusevangelium hat lange Zeit als ein verhältnismäßig einfacher und leichtverständlicher Tatsachenbericht vom Leben und Sterben Jesu gegolten. Inzwischen ist es immer klarer geworden, daß wir es in Wirklichkeit mit einer sowohl literarisch als theologisch sehr überlegten und kunstreichen Darstellung zu tun haben. Der neue Kommentar von Eduard Schweizer, der an die Stelle der unvergessenen Auslegung von Julius Schniewind im „Neuen Testament Deutsch“ getreten ist, bemüht sich, den neueren Erkenntnissen der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode Rechnung zu tragen, bleibt aber hinter seinem Vorgänger ein gutes Stück zurück, was die Unmittelbarkeit und Tiefe der exegetischen Aussage betrifft. Es gibt eben und gerade auch in der Schriftauslegung „Sternstunden“, die sich nicht beliebig wiederholen lassen, mögen die Fortschritte der Wissenschaft noch so groß und unbezweifelbar richtig sein. Doch wäre es ungerecht, den neuen Kommentar nur an seinem unerreichten und in gewisser Weise unerreichbaren Vorgänger zu messen, und nicht anzuerkennen, was er zum besseren Verständnis des Evangeliums beiträgt. Sechzehn Exkurse greifen die zentralen Themen der markinischen „Freudenbotschaft von Jesus Christus“ (Mk 1,1) auf und vermitteln auch dem Leser, der nicht so sehr an der Einzellexegese interessiert ist, einen guten Eindruck von den Schwerpunkten und Absichten des Evangeliums. Hinzu kommen die recht hilfreiche Einleitung (3–12) und der zusammenfassende Rückblick über die „theologische Leistung des Markus“ (220–224). Selbstverständlich können nicht alle Auskünfte in gleicher Weise überzeugen, so wenn es heißt, die „Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 habe nirgends eine Spur hinterlassen“ (12, 150), Markus habe also vor 70 geschrieben. (Eine demnächst im Patmos-Verlag erscheinende große Arbeit über Mk 13 von Rudolf Pesch

wird den Zusammenhang der Parusiepredigt mit der Tempelzerstörung sehr deutlich aufzeigen.) Fragwürdig ist auch die Annahme, der ursprüngliche Schluß des Evangeliums sei „zufällig“ verlorengegangen (212–213). Voll und ganz unterschreiben dürfen wir aber den Satz, der ein Leitmotiv markinischer Theologie prägnant wiedergibt: „Glaube kann es nur als Nachfolge geben“ (224).

F. J. Schierse

ZIMMERMANN, Heinrich: *Neutestamentliche Methodenlehre*. Darstellung der historisch-kritischen Methode. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1967. 281 S. u. VI Bildtafeln. Lw. 24,80.

Nach einer neutestamentlichen Methodenlehre haben Theologiestudenten, Religionslehrer und biblisch engagierte Laien schon lange gefragt. Die üblichen Einleitungen ins Neue Testament sind mehr an den inhaltlichen Sachproblemen der einzelnen Schriften interessiert und bieten kaum eine Handreichung für die selbständige wissenschaftliche Arbeit an den Texten. So erklärt sich, daß dem bereits 1965 im Patmos-Verlag erschienenen und nun in zweiter Auflage vorliegenden „Wegweiser in das Neue Testament“ des Warschauer Exegeten K. Romaniuk ein ungewöhnlicher Erfolg beschieden war.

Im Unterschied zu diesem auch für weitere Kreise verständlichen, gut lesbaren und leicht erschwinglichen „Wegweiser“ ist die jetzt im Verlag des Stuttgarter Katholischen Bibelwerks erschienene „Neutestamentliche Methodenlehre“ ihrer ganzen Anlage nach fast ausschließlich für den relativ kleinen Kreis von Theologiestudenten geeignet, die sich dem Spezialstudium des Neuen Testaments widmen wollen. Aus Seminarübungen an der Philosophisch-Theologischen Akademie in Paderborn entstanden, liegt der Schwerpunkt des Werkes in den sehr ausführlichen Einzelbeispielen zu den verschiedenen Stufen wissenschaftlicher Textauslegung: der Textkritik, der Literarkritik, der Form- und Redaktions-

geschichte. Dieser Charakter eines „Übungsbuches“ verleiht der Methodenlehre ihren hohen wissenschaftlichen Wert, bedingt aber zugleich eine gewisse akademische Unterküh-

lung. Leider ist auch der Preis des Buches trotz eines namhaften ministeriellen Druckkostenzuschusses auf beachtlicher Höhe geblieben.
F. J. Schierse

Religiöse Erziehung des Kindes

MEILER, Willibald: *Grundformen und Fehlformen der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes*. Würzburg: Echter 1967. 343 S. Lw. 28,50.

Nachdem die empirische Psychologie sich erstmals in den zwanziger Jahren dem religiösen Verhalten des Kindes und der Jugendlichen zugewandt hatte (G. Wunderle, O. Kupky, G. Dehn, A. Fischer u. a.), setzte eine zweite Phase ähnlicher Forschung in den fünfziger Jahren ein und brachte auf katholischer Seite die Arbeiten von A. Burgardsmeier, Th. Thun, M. F. Bindl, auf protestantischer Seite die Bücher von H. O. Wölber und H. Hunger.

Die Methode der empirischen Sozialforschung spielt im Hinblick auf die Relevanz der Ergebnisse eine entscheidende Rolle, vor allem wenn es sich um die Erforschung kindlichen Verhaltens handelt. Thun bevorzugte das protokollierte Gespräch; Bindl wertete 8205 Kinderzeichnungen aus und kam zu beachtlichen, gut fundierten Ergebnissen. W. Meiler erforscht teils durch das protokollierte Gespräch, teils durch die Niederschrift der Probanden die „Grundformen und Fehlformen in der Religiosität und Gläubigkeit des Kindes“. Unübersehbar ist das theologische Interesse dieser Arbeit. Das Werkzeug empirischer Sozialforschung handhabt der Verf. nur unvollkommen. Sicher hätte die Untersuchung an Tiefe wie an Aussage gewonnen, wenn die tiefenpsychologischen Forschungen über das Kind (von A. Freud, M. Klein, R. Spitz) mehr Beachtung gefunden hätten. Obgleich der Verf. um ein phasentypisches Glaubensleben weiß, scheint er dies in der Konfrontation von idealtypischem Glaubenswissen und kindlicher Lebensform zu vergessen. Anders sind die unkindlichen Fragen nicht erklärbar: Warum hat Gott zugeschaut, wie Kain den Abel erschlug? Streiten die drei

göttlichen Personen wohl auch einmal? Worin siehst du das Wesentliche der hl. Messe?

Es ist dem Verf. in seiner Forderung voll zuzustimmen: Voraussetzung jeder religiösen Kindererziehung ist eine zielstrebige, christliche Erwachsenenbildung; denn in den Antworten der Kinder scheint ein furchterregender Vulgärkatholizismus auf, der nur durch ein biblisch fundiertes Glaubenswissen und durch ein engagiertes Glaubensleben überwunden werden kann. Leider werden die phasentypischen Möglichkeiten kindlicher Gläubigkeit und Unterweisung nicht in die Neuorientierung eingebracht. Durch sie würde sich vielleicht ergeben, daß manche „Fehlform“ nur einen Übergang ausdrückt. Allein eine fortschreitende, phasengerechte Initiation in die Wahrheit christlichen Glaubens vermag das Kind zum „Freudecharakter unserer Heilsbotschaft“ (315) zu führen.

R. Bleistein SJ

LEIST, Marielene: *Neue Wege der religiösen Erziehung*. München: Rex 1967. 186 S. Lw. 12,80.

Das wenig erfreuliche Ergebnis der religiösen Erziehung verpflichtet zur Kritik der überkommenen Erziehungsmethoden, wie ehrwürdig sie an Alter auch sein mögen. Frau Leist vollzieht die Kritik vor allem durch Ratschläge zu einer zeitgemäßen religiösen Lebensformung, die sich als Ziel das große Gebot setzt: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben.

Konfrontierte die bisherige Erziehung das Kind mit dem umfangreichen Katalog der Glaubenswahrheiten, so entscheidet sich M. Leist für eine phasengerecht fortschreitende Initiation; dabei wird die Heiligenverehrung ebenso kritisch bewertet wie die Frühkom-

munion. Als Maßstab der Kritik dient die kindliche Psyche. Der Wert des Emotionalen wird in seinem Gewicht ernstgenommen und es wird eingestanden, daß bei aller menschlichen Wißbegier das Mysterium Gottes bleibt. Selbst wenn die Gewissensbildung „vor allem“ bei der Sauberkeitserziehung ansetzt (115, 117), wirkt doch bei der Annahme sittlicher Normen entscheidend die ganze Familie als Raum der Sozialisation mit.

Die Thesen des Buches sind wohltuend ausgeglichen: die lebensnahen Erfahrungen einer Mutter werden durch tiefenpsychologische Erkenntnisse vertieft und durch ein theologisches Bewußtsein in eine christliche Gesamtschau der Welt und des Menschen eingeordnet. Sie können Eltern und Erziehern gültige Weisung geben.

R. Bleistein SJ

LEFEBVRE, Xavier – PERIN, Louis: *Das Kind vor Gott*. Die religiöse Erziehung von Kindern im 3. bis 5. Lebensjahr. München: Pfeifer 1967. 182 S. Kart. 8,70.

Die religiöse Erziehung im Kindergarten stellt ein nicht geringeres Problem dar als die religiöse Erziehung in der Familie. Die französischen Jesuiten Lefebvre und Perin geben ihre Ratschläge für dieses täglich an Bedeutung gewinnende Erziehungsfeld nicht ohne Kenntnis der kinderpsychologischen Forschungen; sie besitzen ein großes Einfühlungsvermögen in die kindliche Psyche. So werden die beiden Autoren dem Kind, seiner Sprache, seinem Bewegungsdrang im Spiel, seinem Wunsch nach Anschaulichkeit vollauf gerecht. Obgleich die Fülle der Hinweise (in konkreten Beispielen) einem verständigen Erzieher eine großartige Anleitung bietet, kann bei einem Unklugen und Übereifrigen das „Jahresprogramm“ und die teilweise zu differenzierte Darstellung des Erziehungsvorhabens zu religiöser Dressur entarten. Von der mäßigen Übersetzung einmal abgesehen, können wir diese an der Bibel orientierte, anthropologisch ganzheitlich aufgefaßte und mit der elterlichen Erziehung verbundene „Religionspädagogik für den Kindergarten“ nur begrüßen.

R. Bleistein SJ

Arbeiter und Kirche

KEHRER, Günter: *Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters*. Eine empirische Studie. München: Piper 1967. 208 S. (Studien zur Soziologie. 6.) Kart. 18,-.

Die Erwartung, mit der man nach diesem Buch greift, ist ebenso groß, wie die Enttäuschung, mit der man feststellt, daß diese „empirische Studie“ nur auf einem Sample von 50 Industriearbeitern aus der evangelischen Landeskirche Württemberg beruht. Obgleich K. die Literatur zu diesem Thema fleißig verarbeitet, wodurch seine Studie durch die Sekundäranalyse einen Wert gewinnt, überfallen einen dort Bedenken, wo er aus zwei oder drei Antworten der Tiefeninterviews beachtliche Schlüsse zieht. Der Autor teilt die Bedenken; nennt er doch die Studie „nicht repräsentativ“ (55), „hoch selektiv“ (138) und

findet, daß das Material „über Gebühr strapaziert“ (56) werde.

Die Sekundäranalyse ergibt diese bemerkenswerten Tatsachen: Die Trennungslinie zwischen den Christen verläuft nicht mehr zwischen den Konfessionen, sondern „trennt unter Vernachlässigung der Konfessionsgrenzen zwischen kirchlichem und unkirchlichem Verhalten“ (7). Ferner zählt für den Arbeiter die religiöse Erziehung einfach zur Rolle des Kindes, während Religion für die Rolle des Erwachsenen fast unwichtig ist, was sich in einem Minimum an religiöser Praxis und einem Maximum an Unwissen im Glauben offenbart.

Man legt das Buch aus der Hand mit dieser Frage: Ist der theoretisch-soziologische Überbau gültig, obgleich der Unterbau an empirischem Material so dürftig ist? Haben die Ver-

allgemeinerungen in den acht abschließenden Thesen (193) einen wissenschaftlich verifizierbaren Inhalt oder sind sie nur die Postulate einer Religionssoziologie, die schon längst den Rubikon zwischen Wissenschaft und Wunschenken überschritten hat? Diese Frage bleibt leider offen.

R. Bleistein SJ

JÜRES, Ernst August: *Erfahrungen mit Arbeitern*. Boll: Verlag Stimme der Arbeit 1967. X, 218 S.

„Die Welt der Arbeit; junge Pfarrer berichten aus der Fabrik“ lautete der Titel eines von Horst Symanowski und Fritz Vilmar gemeinsam redigierten und an dieser Stelle eingehend gewürdigten Büchleins (s. „System der Sünde?“, in dieser Zschr. 174 [1964] 229 bis 231). Gewissermaßen das Gegenstück dazu bildet die hier zu besprechende Schrift mit den beiden Untertiteln „Kirche zwischen Tradition und Industrialisierung“ und „Auswertung von Industriepraktiken junger Theologen“. War das erstgenannte Büchlein eine

leidenschaftliche Anklage, so haben wir es hier mit einer völlig leidenschaftslosen „Auswertung“ durch einen Industriesoziologen zu tun. Ausgewertet werden die Aufzeichnungen – mehr Reflexionen als unreflektierte Berichte – der Praktikanten der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers im Jahr 1962, allerdings nur neun an der Zahl (8 männlich, 1 weiblich). Man mag einwenden, da seien Zeit und Mühe verschwendet; denn, um zu repräsentativen Ergebnissen zu gelangen, sei diese Basis viel zu schmal. Nichtsdestoweniger wird man sagen dürfen, die Mühe habe sich gelohnt. Das Büchlein vermittelt dankenswerte Einblicke, wie die Menschen der industriellen Arbeitswelt Religion und Kirche erleben oder sehen, und wie junge evangelische Theologen, d. i. Studierende der Theologie – nicht wie bei Symanowski-Vilmar bereits in der Seelsorge stehende junge Pfarrer – ihrerseits die Welt der industriellen Arbeit erleben und inwieweit es ihnen gelingt, mit den Angehörigen dieser industriellen Arbeitswelt Verbindung anzuknüpfen.

O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

M. RAINER LEPSIUS ist o. Professor für Soziologie an der Wirtschaftshochschule Mannheim.

HEINER MARRE ist Rechtsrat am Generalvikariat des Bistums Essen. Er veröffentlichte mehrere Arbeiten zum Staatskirchenrecht und zum Kirchensteuerrecht.

Herbert Schade SJ

Die Menschwerdung des Wortes

Zur Symbolik des Lorschener Evangeliiars

Das Wort der Bibel hat kaum so überzeugend Gestalt angenommen wie in den Illustrationen der Handschriften des frühen Mittelalters. Dort wurde das Wort zum Bild und das Bild zum Kunstwerk. Diesen Vorgang kann man mit dem Geheimnis des Weihnachtsfestes, mit der Menschwerdung des ewigen Wortes vergleichen: „Es malt nämlich der Glaube das Wort, das in der Form Gottes existiert, wie dieses Wort . . . uns ähnlich Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist“ (Papst Hadrian I.; Mansi XII, 1068). Wir Zeitgenossen der abstrakten Kunst und Akteure einer technologischen Zivilisation haben nicht nur die Bildersprache der Bibel verlernt, wir haben auch kaum mehr die Zeit, uns in die Gestaltwerdung des Geistes zu versenken. Das Wachsen künstlerischer Gestalt und namentlich die Betrachtung mittelalterlicher Miniaturen fordern Zeit. Bilder alter Handschriften sind uns aber kaum zugänglich. Deshalb ist es von Bedeutung, wenn eine hervorragende Handschrift Karls des Großen in qualitätvoller Faksimile-Ausgabe herausgegeben wird. Seit Jahrhunderten ist das Lorschener Evangeliar in zwei Teile auseinandergerissen, die im Vatikan und Alba Julia (Rumänien) liegen. Die Buchdeckel befinden sich in London und in Rom¹.

Diese Handschrift entstand als letztes der sechs Evangeliiare in der Hofwerkstätte des Kaisers um 810 in Aachen. Ihre beiden fünfteiligen Buchdeckel mit der thronenden Madonna und dem Christus, „der über Aspis und Basilisk schreitet und Löwe und Drache zertritt“ (Ps 90, 13), sind die qualitätvollsten Elfenbeinschnitzereien aus der Zeit des Herrschers. Während die Ornamentik der Anfangsseite zum Matthäus (Liber Generationis) insularem Vorbild folgt, bemüht sich die Ausstattung des Werkes sonst bewußt, die Antike zu erneuern. Einzigartig ist das Bild der drei mal vierzehn Geschlechter von Abraham bis Christus (Matth 1, 17), wobei jeweils der erste Patriarch der Folge als Tafelbild vor Christus hergetragen wird, wie ein Traditionsträger im antiken Triumphzug vor dem neuen Kaiser. Diese Bilder repräsentieren und legitimieren Herkunft und Herrschaft des Messias-Königs.

¹ Die Drucklegung des Faksimile erfolgte unter der wissenschaftlichen Leitung des Ordinarius für Kunstgeschichte der Münchener Universität Prof. Dr. Wolfgang Braunfels, dem auch die Aachener Karls-Ausstellung im Jahr 1965 so viel zu verdanken hat. Die ausgezeichneten Reproduktionen entstanden mit Hilfe der Volkswagen-Stiftung in den graphischen Werkstätten des Prestel-Verlags, München. – Siehe dazu die Farbtabelle bei S. 377.

Noch eindrucksvoller sind die Evangelisten. Das Zusammenspiel von Himmel und Erde scheint in ihren Bildern auffälliger. Die vier Männer sitzen in mächtigen Arkaden, während das Evangelistensymbol jeweils im Bogenfeld über einer Architektur oder Wolkenzone steht. „Die vier heiligen Tiere bezeichnen die vier Männer, welche die heiligen Gaben des heilbringenden Christus berichten“, so erklärt der Text der Handschrift selbst die Symbole. Das Engelssymbol des Matthäus zeigt die Menschwerdung, der Stier des Lukas den Opfertod, der Löwe des Markus die Macht des Wortes Gottes und der Adler des Johannes die Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Diese Symbole sind den vier Flüssen des Paradieses und der Quadriga des Gottesthrones, von der der Prophet Zacharias spricht, verwandt. Durch diese Wesen wurde schon in den orientalischen Kulturen die Welt geprägt, in deren vier Teile das Wort Gottes hinausgeht. Inspiration heißt also für die Künstler des frühen Mittelalters vor allem, die Welt zur Kenntnis nehmen, die durch kosmische Tiere, d. h. die Schöpfung, den Willen Gottes kundtut. Das Symbol des Engels bringt die Botschaft von der Menschwerdung Gottes, aber auch die Aufforderung zur Menschwerdung des Menschen. Der Löwe, Inbegriff der Unterwelt und Auferstehung, stößt sein Gebrüll in den Wüsten des Daseins aus zum Zeichen der Überwindung des Todes. Der Stier – Zeichen des Himmels und des himmlischen Opfers – verkündet die Nachricht vom beständigen Opfer in der Welt. Der Adler, Vogel des Feuers, zieht ins Licht der Sonne und steigt über das irdische Dasein auf. Diese Grundwahrheiten des Christentums, die zugleich in den elementaren Wirklichkeiten des menschlichen Daseins ansichtig werden, erscheinen in diesen Bildern als inspiriert und diktiert. Tatsächlich wird in den karolingischen Evangelisten mehr als in den heiligen Autoren anderer Kunstepochen die Sinnestätigkeit dargestellt, wie wir es auch im Heliand lesen:

„Die vier sollten mit Fingern schreiben,
Setzen und singen und gründlich sagen,
Was sie von Christi Kraft, der großen,
Gesehen und gehört, das er selber gesprochen,
Gewirkt und gewiesen des Wunderbaren viel
Vor den Menschen und mancherlei, der mächtige Herr.“

Das Schauen scheint beim Lorsch Matthäus deutlich. Das Hören auf den Löwen beobachten wir bei Markus. Das verlegene Blättern im Buch bemerken wir bei Lukas unter dem Stier. Das hoffnungsvolle Sichversenken ist bei Johannes auffällig. Sicher weiß der Kunsthistoriker, daß die verschiedenen Typen von Evangelisten älterer Handschriften abzuleiten sind. Niemand wird jedoch jene intensive Sinnestätigkeit bei den karolingischen Evangelisten übersehen, die durch die himmlischen Symbole ausgelöst scheint: Sehen, Hören, Setzen, Sagen, Wirken, Weisen, mit Fingern schreiben. Für den karolingischen Künstler integrieren sich also die geistigen, himmlischen Vorgänge der Inspiration in alle Sinne hinein; ganz im Gegensatz etwa zu den ottonischen Evan-

gelisten, bei denen der Vorgang ekstatisch, visionär erscheint. So wird gerade hier das Wort in besonderer Weise sinnhaft. In einer eigenen Stilart nimmt es menschliche Gestalt an. Diese Menschwerdung wird auch im Bild des „waltenden Gottes“ der Maiestas erkennbar.

Eine Handschrift des 13. Jahrhunderts, die „Bible moralisée“, setzt an ihren Beginn einen Christus, der mit einem großen Zirkel den Kreis schlägt wie ein Weltenbaumeister. Dieses Motiv gibt einem uralten Gottesnamen Gestalt, dem „Herrn des Weltkreises“. „Des Herrn ist der Erdkreis“, sagt der Psalmist. „Er setzt über sie den Kreis“ (1 Kö 2, 8). „Er ist es, der den Kreis schlug“ (Is 14, 17). Dieser Kreis wird in den verschiedensten Bildern der frühmittelalterlichen Kunst gebraucht und interpretiert. In einigen Handschriften wird er als Annus (Jahresring) gedeutet und zeigt die zwölf Zeichen des Tierkreises. Beim Osterfest durchstößt der Herr den Tierkreis mit dem Kreuz (Utrechtsalter). Den Monatsbildern können die Apostel entsprechen. Die Doppelzahl – 24 – kann die vierundzwanzig Ältesten der Geheimen Offenbarung bezeichnen, die Viktorinus von Pettau (um 300) als die 24 Stunden des Tages erläuterte. So sind Raum und Zeit die grundlegenden Kategorien dieses Bildes, die Attribute der Gottheit. Christus ist der Herr der Welt und Herr der Geschichte.

Der Thronkreis des Lorscher Christus zeigt 24 Abschnitte. Vier davon geben die Medaillons der Symbole im Sinn von Matthäus (24, 14), wonach das Evangelium dem gesamten Erdkreis gepredigt wird. Den Evangelistenmedaillons entsprechen vier Mäanderornamente. Dann aber beobachten wir acht gleichfarbige Ornamentstücke aus Halbkreisen und acht Engelsbüsten. Die 24 Abschnitte könnten also auch im Sinn des Uhrkreises und damit der vierundzwanzig Ältesten gedeutet werden. Im Lorscher Evangeliar jedoch stehen die acht Engel im Vordergrund. „Die Engel und die Tage“ (M. Th. d'Alverny) zeigen jenes Geheimnis der göttlichen Schöpfungswoche, das von einzigartiger Bedeutung ist. Der achte Tag ist nämlich der erste Tag der Woche, d. h. der Beginn der Schöpfung. Der achte Tag – der Sonntag oder der Tag des Herrn – ist auch der Tag der Auferstehung. Schon dem babylonischen Himmelsgott Anu war der achtstrahlige Stern heilig, weil das neue Leben im Rhythmus dieser Zahl in der Schöpfung durchbricht. So kann es uns nicht wundern, daß die alten Theologen in den griechischen Buchstaben des Namens Jesu die Zahl 888 – die dreifache Acht – wiedererkannten (PL 92, 338). Diese dreifache Acht bedeutet das potenzierte Leben. Und es ist nicht wenig aufschlußreich, daß auch Jesus nach jüdischem Brauch am achten Tag beschnitten wurde. Wie das kosmische Leben bezeichnet die Acht auch die geschlechtliche Kraft. Das geheimnisvolle Leben der Gnade, das aus dem Taufwasser steigt, wird deshalb seit Beginn der christlichen Kunst aus achteckigen Wasserbecken oder oktogonalen Baptisterien gewonnen. Die Maiestas des Bernward-Evangeliiars zeigt drei achtstrahlige Sterne in Gold neben der Krippe. Wie also die Zahl 888 Jesus bedeutet als den Herrn der Schöpfung, der Auferstehung und des achten Zeitalters eines nie endenden Lebens, so charakterisiert die Zahl 666 „das Tier“ (Offb 13, 18). Es ist auch die „Zahl eines Menschen“, nämlich des Wesens, das dem Tod geweiht ist. Am sechsten

Tag sündigten Adam und Eva und wurden die Stammeltern zum Tod verurteilt. Am sechsten Tag wurde Christus gekreuzigt. Im sechsten Zeitalter vergeht diese Welt. 666 ist der potenzierte Tod, wie 888 das unüberwindliche Leben ist.

Vielleicht sind wir Menschen von heute geneigt, derartige Bilder als allegorisch im Sinn von Gedankenspielerei zu charakterisieren. Tatsächlich bauen die Bilder der Bibel auf der Wirklichkeit der Schöpfung auf, die auch für uns nicht zu übersehen ist. Den Durchbruch der Sonne im Frühling und in der Geschlechtskraft wird auch der moderne Mensch als Bild des Lebens anerkennen müssen. In das geflügelte Feuerrad der Zeit ist er hineinverflochten. Vor dem Paradies steht dieses Rad als Bild der Cherubim. Christus umgibt dieses geheimnisvolle Sonnenfeuer als Herrn der Geschichte. Das hohe Mittelalter hat die Herrscher von diesem Rad purzeln lassen. Und wir wissen aus der Erfahrung, daß die Bibel recht hat, wenn sie sagt: „Der Kreis – Raum und Zeit – wird mit Ihm gegen die Wahnsinnigen kämpfen“ (Weish 5, 21). Der Geschichte ist keine menschliche Kraft gewachsen. Nur der Herr, der die dreifache Acht zu eigen besitzt, steigt über alle Untergänge ins Leben auf. Das Rad der Zeit kämpft für den Herrscher des Kreises. Deshalb konnte Gregor auch den Stern der Magier, den das Lorscher Elfenbein ebenfalls achtstrahlig darstellt, das „Auge des gesamten Erdkreises“ nennen (PL 107, 757). Die Vorgänge im Kosmos, in der Geschichte und im Menschen selbst repräsentieren Gott und entwerfen das Bild seiner Geheimnisse. So sehen wir in den Lorscher Evangelisten und der Maiestas „das Rad inmitten der Räder“ (Ezech 1, 16), den gewaltigen Thronwagen des Alten und Neuen Bundes. Bei diesem Thronenden und den Evangelistensymbolen bemerken wir im Rahmen und in den Arkaden die Lichtstreifen der Regenbogenfarben, die ein alter Text mit Metall, Edelsteinen, Feuer und Wasser vergleicht: Diejenigen Lichtstreifen des Thronenden, die von den Hüften, wo das Geschlecht und das Brandmaterial der Laster sich befinden, aufsteigen, brauchen die Reinigung der Flammen, damit sie – wenn sie rein sind – einem Bogen ähnlich sind, den man Iris nennt und der an Regentagen in den Wolken auftaucht. Dieser Bogen einzigartig schöner Farben ist ein Zeichen der Güte Gottes und seines Bundes mit uns. Gott hat ihn geschaffen als ein Beispiel dafür, daß wir nie im Meer der Welt untergehen. Und in der Taufe vereinigen sich wie in diesem Lichtbogen der göttlichen Barmherzigkeit Feuer und Wasser zu unserem Heil (PL 110, 545). Die Regenbogenornamente – die alles umgreifenden Farbfächer der Iris – interpretieren demnach die karolingischen Theologen als Nachricht der Versöhnung von Himmel und Erde, Trieb und Geist, Gott und Mensch.

So ist „das Rad in der Mitte des Räderwerkes“ Bild Gottes, Gericht und Geschichte, Schicksal und Hoffnung, das große Symbol der Menschwerdung und Erlösung – Inbegriff der nie durchschaubaren Geheimnisse unseres Daseins.

Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik

Darf man überhaupt von Marxscher Kapitalismuskritik sprechen? Im „Kapital“ findet sich der Ausdruck „Kapitalismus“, wenn ich nicht irre, überhaupt nicht; Marx spricht nicht von Kapitalismus, sondern viel präziser von kapitalistischer Produktionsweise. Was dies angeht, sind die Päpste ihm gefolgt; von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen, wo das im Alltag so geläufige Wort „Kapitalismus“ auch einmal durchgerutscht ist, sprechen die Päpste von „kapitalistischer Wirtschaftsweise“ und meinen damit in der Tat genau dasselbe, was Marx meint, wenn er von kapitalistischer Produktionsweise spricht. Bereits 1891, also noch bevor der 3. Band vom „Kapital“ erschienen war, prägt Leo XIII. in „Rerum novarum“ die lateinisch sehr elegante Formel „non res sine opera nec sine re potest opera consistere“, „das Kapital kann nicht ohne die Arbeit und die Arbeit nicht ohne das Kapital bestehen“ (n. 15); dabei versteht er unter „Kapital“ die „locupletes“, die Reichen, d. i. die Eigentümer von Produktionsmitteln, und unter „Arbeit“ die „proletarii“, d. i. diejenigen, die mangels eigener Produktionsmittel genötigt sind, ihre Arbeitskraft den anderen, den Besitzenden, zur Verfügung zu stellen.

Die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln

Im Jahre 1931 übernimmt Pius XI. diese Formel in seine Enzyklika „Quadragesimo anno“ (n. 100) und kennzeichnet sie ausdrücklich als Kurzformel für das „capitalisticum oeconomiae regimen“ oder die „capitalistica oeconomiae ratio“, die kapitalistische Wirtschaftsweise, deren Eigenart darin besteht, daß die einen das Kapital, die anderen die Arbeit zum gemeinsamen Vollzug der Wirtschaft beistellen, wobei „gemeinsamer Vollzug“ der Wirtschaft zunächst nicht mehr besagt als dies, daß keine von beiden Seiten, weder diejenige, die das Kapital beistellt, noch diejenige, die den Arbeitseinsatz leistet, für sich allein den Wirtschaftsprozess in Vollzug setzen kann, sondern, wie die Kurzformel treffend herausstellt, kein Teil ohne den anderen auskommt. Von der Arbeitsseite her gesehen ist das die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“; diese Produktionsmittel nennt Leo XIII. „res“, sachliche Produktionsmittel im Gegensatz zum menschlichen Produktionsfaktor Arbeit; daß mit

„res“ das Kapital gemeint ist, verdeutlicht Pius XI. noch eigens, indem er schreibt „res seu capitale“, „Sachmittel oder Kapital“, wobei es freisteht, „Kapital“ in dem umfassenden Sinn, wie die Wirtschaftswissenschaft den Terminus gebraucht, oder – wie es hier der Fall ist – im engeren Marxschen Sinn zu verstehen, daß es sich um Sachmittel im Eigentum privater Eigentümer handelt, an denen Nicht-Eigentümer ihre Arbeitskraft ausüben.

Insoweit handelt es sich um eine rein definitorische, sachlich belanglose Frage. Still-schweigend setzen sowohl Marx als auch die Päpste voraus, daß die an den sachlichen Produktionsmitteln der „Kapitalisten“ sich betätigende Arbeitskraft darauf *angewiesen* ist, diese Verwertungsmöglichkeit zu suchen und zu finden und sich infolgedessen genötigt sieht, sich den Eigentümern dieser Produktionsmittel zu den von diesen diktierten Bedingungen – Leo XIII. nennt sie „prope servile iugum“, „sklavenähnliches Joch“ (Rerum novarum 2) – im Lohnarbeitsverhältnis zur Verfügung zu stellen und sich deren ausschließlicher Weisungsbefugnis zu unterstellen – was zu Lebzeiten von Marx wie auch noch zur Zeit Pius' XI. zweifellos zutraf und, was die Weisungsbefugnis betrifft, selbst in den fortgeschrittensten Ländern im großen und ganzen auch heute noch zutrifft. Heute allerdings wissen wir, daß dies alles keineswegs selbstverständlich ist, doch findet sich bereits bei Pius XI. selbst (Quadragesimo anno 65) die Andeutung dessen, was wir heute *Mitbestimmung* nennen, die – folgerichtig durchgeführt – die kapitalistische Produktionsweise in dem Sinn, wie Marx sie versteht, aufheben würde.

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß *Paul Jostock* bereits vor Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo anno“ darauf aufmerksam gemacht hat, das Zusammenspiel von res et opera, Kapital und Arbeit lasse sich auf zwei grundlegend verschiedene Weisen vorstellen: so wie wir es aus der Erfahrung kennen, daß die Initiative beim Kapital liegt und dieses die Arbeit in seinen Dienst nimmt, aber auch so, daß die Führung und Initiative bei der Arbeit liegt, die ihrerseits das Kapital anmietet, also hier die „kapitalistische“, dort die „laboristische“ Alternative. Heute versuchen wir, einer dritten Lösung zuzusteuern, der Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit, die gemeinsam die Führung einem Dritten übertragen, der Schlüsselfigur moderner, dynamisch-expansiver Wirtschaft, dem *Unternehmer*, den wir bei Marx ebenso vergeblich suchen wie jedenfalls in den älteren kirchlichen Dokumenten und selbst noch beim 2. Vatikanischen Konzil.

Sowohl für Marx wie für die Päpste ist das *Lohnarbeitsverhältnis* charakteristisches Merkmal der kapitalistischen Produktionsweise oder Wirtschaftsweise; ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, daß Marx in dem Produktionsmittelbesitz eine unbedingte Machtüberlegenheit der Kapitalisten über die von Produktionsmittelbesitz entblößten Proletarier begründet sieht mit der Folge, daß Lohnarbeitsverhältnis gleichbedeutend ist mit Ausbeutungsverhältnis, wogegen die Päpste eine solche Machtüberlegenheit zwar als tatsächlich bestehend, keineswegs aber als systemnotwendig und unabänderlich ansehen.

Insoweit auch heute noch eine deutliche Übermacht der Kapitaleseite besteht und die Führung der Wirtschaft wesentlich in deren Händen liegt, die Wirtschaft also in diesem Sinne „kapitalistisch“ und nicht „laboristisch“ ist, hat sich Marxens pessimistische Ansicht vorerst als realistisch erwiesen; insoweit diese Übermacht bereits weithin zurückgedrängt und die Arbeitnehmerschaft heute dank ihrer gewerkschaftlichen Organisation alles andere als ohnmächtig ist, erweist sich die optimistischere Sicht der Päpste mehr und mehr als zukunftssträftig.

Marx verwendet seinen ganzen Scharfsinn darauf, die kapitalistische Produktionsweise zu untersuchen. Was dabei herauskommt, ist aber im Grunde genommen etwas ganz anderes, nämlich eine Analyse der *Gesellschaft*, in der diese Produktionsweise sich ausbreitet und zuletzt zur fast allein herrschenden wird. Die „Produktionsverhältnisse“, von denen Marx spricht, sind zum allergeringsten Teil technologischer, in der Hauptsache vielmehr soziologischer Art; die Produktionstechnik spielt nur insoweit eine untergeordnete Rolle, als sie bestimmten gesellschaftlichen Erscheinungen oder Entwicklungen Vorschub leistet, so z. B. wenn die zu Marxens Zeiten sich ausbreitende primitive Maschinenteknik den – wie sich später herausstellte – irreführenden Eindruck erweckte, die Arbeit werde künftig in immer höherem Grade fungibel, d. h. nahezu unbegrenzt austauschbar und ersetzbar sein mit der Folge, die Position des Arbeiters immer weiter zu schwächen und damit diejenige des Kapitalisten zu stärken.

Dem agrarischen Sektor der Gesellschaft schenkt die Marx'sche Analyse nur beiläufige Beachtung, richtet vielmehr ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Industriegesellschaft. Auch darin sind die Päpste ihm weitgehend gefolgt. Als Begründung dafür macht Pius XI. geltend, die im industriellen Sektor herrschende kapitalistische Wirtschaftsweise sei für die Gesamt-Wirtschaft und -Gesellschaft bestimmend geworden; bringe man diesen Sektor in Ordnung, so sei damit auch schon dem agrarischen Sektor entscheidend geholfen (Quadragesimo anno 103 f.). Im Unterschied zu Leo XIII., dem noch weitgehend die Vorstellung des Arbeiters vorschwebte, der einen Teil seines Lebensunterhalts aus eigener kleiner Landwirtschaft gewinnt, hat Pius XI. bereits das Bild der voll proletarisierten Arbeiterschaft vor Augen und stellt die Frage nach deren möglicher Entproletarisierung, d. i. Herausführung aus der Proletarität. Hat Pius XI. damit – das ist unsere Frage – die Marx'sche Analyse der Gesellschaft übernommen, die Marx'sche Kritik sich zu eigen gemacht? Um die Antwort kurz vorwegzunehmen: er hat Wesentliches von Marx übernommen und in die katholische Soziallehre eingebaut; nichtsdestoweniger bleiben wesentliche Unterschiede bestehen.

Die Klassengesellschaft

Marx diagnostiziert die industrielle Gesellschaft als *Klassengesellschaft*, bestehend aus einer herrschenden Klasse, den Kapitalisten, und einer unterdrückten und ausgebeuteten Klasse, dem Proletariat. Daß Marx seine Vorstellungen von Klassengesell-

schaft und Klassenkampf auch auf frühere Gesellschaften zurückprojiziert, interessiert uns hier nicht oder höchstens als Gegenbild zu dem Befund auf kirchlicher Seite; dort perseveriert die Vorstellung einer feudalen, hierarchisch gegliederten Gesellschaft, die als „ständisch“ bezeichnet wird; was immer man sich darunter vorstellen mag, jedenfalls war es nicht die Vorstellung einer aus antagonistischen Klassen bestehenden Gesellschaft. Für die kirchlichen Kreise und nicht für diese allein war der Marxsche Klassenbegriff etwas Neues und Unerhörtes; wie alles Neue lehnte man ihn zunächst einmal ohne genauere Kenntnisnahme ab. Das ging so weit, daß unsere katholischen Arbeitervereine – mit „unsere“ meine ich die Arbeitervereine in Deutschland – glaubten, dem durch Marx geweckten Klassenbewußtsein der Arbeiterschaft mit aller Entschiedenheit entgegenwirken zu müssen, wozu von ihnen eine eigene Doktrin von der „Standwerdung“ der Arbeiterschaft entwickelt wurde.

Um diese Ablehnung verständlich zu machen, muß ich etwas weiter ausholen. In den romanischen und angelsächsischen Sprachen ist „classe“ bzw. „class“ ein ziemlich farbloser Begriff; ja, Leo XIII. selbst gebraucht ihn in „Rerum novarum“ in dieser Farblosigkeit, wenn er von Kapital und Arbeit als „geminae classes“ spricht (l. c.). Anders im Deutschen. Für unser Sprachempfinden sind Klasse und Klassenkampf engstens zusammengehörige Begriffe, die auch heute noch weithin im militanten Marxschen Sinn verstanden werden. So war es gerade für das deutsche Sprachgebiet eine Sensation, als Pius XI. 1931 diese beiden Begriffe in seinen Sprachschatz aufnahm; war der Papst Marxist geworden? Die Frage ist auch bei späteren Gelegenheiten in bezug auf seine Nachfolger gestellt worden, so z. B., als Pius XII. von „Anarchie der Produktion“ sprach; hier aber hatte der Papst in der Tat bedeutsame Marxsche Erkenntnisse, gegen die man sich bis dahin gesträubt hatte und denen manche Kreise sich auch heute noch verschließen, sich zu eigen gemacht. Allerdings übernahm Pius XI. von der Marxschen Analyse nur die Tatbestandsaufnahme, folgte ihr aber nicht oder doch nur beschränkt in deren Deutung und Wertung.

Der Tatbestand ist dieser: diejenigen, die über die Sachmittel verfügen und sie im Produktionsprozeß einsetzen, bilden eine gesellschaftliche Gruppe (Minderheitsgruppe), der eine andere, zahlenmäßig sehr viel größere gesellschaftliche Gruppe gegenübersteht, die über keine eigenen Produktionsmittel verfügend sich darauf angewiesen sieht, ihre Arbeitskraft an den Produktionsmitteln der anderen zu betätigen und auf diese Weise ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Diesen gesellschaftlichen Zustand nennen wir die „kapitalistische Klassengesellschaft“. Besonders bezeichnend für sie ist ihre Zentrierung um den *Arbeitsmarkt*: die an ihm als Nachfragerin auftretende gesellschaftliche Klasse ist die stärkere, die als Anbieterin auftretende die schwächere Marktpartei; der Arbeitsmarkt – so sieht es Marx und so ist es zwar nicht allgemein, aber doch überwiegend auch heute noch – ist ein *Käufermarkt*. Auf jeden Fall aber – und das liegt in der Natur der Sache und bleibt bestehen, solange es einen Arbeitsmarkt gibt – stoßen am Arbeitsmarkt ihre Interessen – nämlich in bezug auf die Verteilung des Sozialprodukts – in hartem Gegensatz aufeinander. So läßt sich die indu-

strielle Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts und noch bis tief ins 20. Jahrhundert hinein in radikaler Vereinfachung und Vergrößerung, aber doch das Wesentliche herausstellend, als die um den Arbeitsmarkt zentrierte Zwei-Klassen-Gesellschaft beschreiben. Was aber ist nun genau mit der Charakterisierung dieser gesellschaftlichen Großgruppen als „Klassen“ gemeint? Bei deren Deutung und Wertung gabeln sich die Wege hier Marxens, dort des Papstes.

Offenbar sind die Klassen gekennzeichnet durch ihre Interessenlage; sie sind eindeutig Interessen(ten)gruppen. Offenbar auch laufen ihre Interessen nicht gleich, sondern verhalten sich gegensätzlich; offenbar findet sich die eine Klasse benachteiligt und will diesen Zustand ändern, während die andere Klasse ihn beizubehalten wünscht und zu verteidigen gewillt ist. Der bestehende Zustand ist also durchaus nicht unangefochten; um seine Änderung wird gerungen. Wird er mit Recht angefochten, darf seine Änderung angestrebt werden, mit welchen Mitteln darf das Ringen um seine Änderung ausgetragen werden?

Im Sinn des von Marx vertretenen ökonomischen Determinismus ist die derzeitige Klassenlage das notwendige Ergebnis der derzeitigen Produktionsverhältnisse; doch wachsen die Produktionskräfte bereits über das Maß dessen, was in deren Rahmen Platz findet, hinaus; wenn diese Entwicklung weit genug fortgeschritten ist, wird sie diesen Rahmen sprengen; an die Stelle der Zwei-Klassen-Gesellschaft tritt alsdann nach einer Übergangsphase die klassenlose Gesellschaft. Das Proletariat, die unterdrückte Klasse – hier ringt Marxens revolutionärer Elan dem ökonomischen Determinismus ein kleines Zugeständnis ab – kann zwar die Richtung dieser Entwicklung nicht bestimmen, aber sie doch beschleunigen, ihr die berühmten „Geburtshelferdienste“ leisten. Die Klassengesellschaft ist als solche unmenschlich und gemeinwohlwidrig; sie muß verschwinden; damit tritt die Menschheit in die Phase ihrer Vollendung, aus der Vorgeschichte in ihre wirkliche Geschichte. Solange noch Klassen bestehen, ist ihr Gegensatz absolut; ein übergeordnetes gemeinsames Interesse gibt es nicht; folgerecht ist auch der Klassenkampf selbst absolut und ein ebenso absolutes Gebot des revolutionären Ethos.

Das alles sieht der Papst in anderem Licht. Er sieht und anerkennt den Interessengegensatz in seiner ganzen Härte; wenn manche katholische Autoren sich da einer „Verniedlichung“ schuldig gemacht haben, so er gewiß nicht. Aber er sieht auch die übergeordnete Interessenverbundenheit: vor der Verteilung des Sozialprodukts steht seine Erzeugung; dazu sind beide Produktionsfaktoren, der menschliche und der sachliche, erforderlich und daher, wenn beide von verschiedenen Gruppen gestellt werden, müssen diese beiden kooperieren, müssen einen Weg und eine Ordnung finden, bei der sowohl diese Kooperation selbst als auch das, was dabei herauskommt, mit anderen Worten sowohl der Produktionsprozeß als auch das Produkt, für beide zufriedenstellend oder doch annehmbar sind; erst dann kann die Rede davon sein, wie das gemeinsam erstellte Produkt zu verteilen ist, damit beide erhalten, was sie brauchen oder was ihnen nach irgend einem vernünftigen Maßstab zukommt.

Wenn dem so ist, dann sind die beiden gesellschaftlichen Klassen keine unverbundenen Blöcke, sondern Teile eines sie umgreifenden Ganzen. Das aber bedeutet: sie haben ein wesentliches gemeinsames Interesse und damit eine wesentliche gemeinsame Aufgabe, nämlich: dieses Ganze so zu gestalten und zu ordnen, daß alle Beteiligten sich darin wohl befinden und in der Lage sind, ihre berechtigten Interessen wahrzunehmen und zu befriedigen.

Klassenkampf – Klassenauseinandersetzung

Würden alle Menschen die goldene Regel befolgen – alles, was du wünschst, daß man dir tue, das tue auch du deinen Mitmenschen –, dann wäre die Aufgabe sehr einfach zu lösen. Man würde sich zusammensetzen und überlegen: wie müßte eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung aussehen, damit allen aufs Beste gedient ist, alle zu ihrem Recht kommen? Ob Marx geglaubt hat, in der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft würden alle Menschen so einsichtig und so selbstlos sein und handeln, können wir dahingestellt sein lassen; der Papst ist sich bewußt, daß die Menschen in der heutigen Gesellschaft sehr dazu neigen, wenn sie stark genug dazu sind, ihre eigenen Interessen auch auf Kosten der Interessen anderer und des Gemeinwohls durchzusetzen, und gibt sich keiner Täuschung darüber hin, daß sie auch in der von ihm erstrebten klassenfreien Gesellschaft nicht anders sein und handeln werden.

Wo Interessen im Spiel sind, genügen noch so gute Argumente allein *nicht*. Mit bloßen Begründungen – und seien sie noch so überzeugend – erreicht eine benachteiligte gesellschaftliche Gruppe nichts; dazu muß sie Macht entfalten, Druck ausüben. Erst wenn der Machtdruck stark genug wird, hört die Öffentlichkeit oder Allgemeinheit, hört insbesondere die Gegenseite auf die Argumente. Darf die benachteiligte gesellschaftliche Gruppe sich dieser ihrer Klassenlage bewußt werden, ein Klassenbewußtsein pflegen und – vor allem – darf sie sich als Machtkörper konstituieren, um die von ihr aufgebaute Macht beim Ringen um die Verbesserung ihrer Lage ins Spiel zu bringen? Darf sie für ihre legitimen Interessen kämpfen? Läßt ein solcher Kampf sich grundsätzlich rechtfertigen? Wenn ja, an welche Kampfregeln hat er sich zu halten? Genau das ist der Fragestand, zu dem von kirchlicher Seite Pius XI. als erster Stellung bezogen hat, nachdem erstmals 1929 ein katholischer Sozialwissenschaftler – *Gustav Gundlach* – die Marxsche Diagnose aufgegriffen und wesentliche Bestandstücke derselben als zutreffend erkannt und anerkannt, zugleich die Marxschen Erkenntnisse fortentwickelt und um neue Einsichten bereichert hatte.

Aus der Einsicht heraus, daß eine der Gerechtigkeit entsprechende gesellschaftliche Ordnung nur gegen den Widerstand der gesellschaftlichen Gruppen, die auf der Sonnenseite sitzend den bestehenden Zustand zu *konservieren*, wenn nicht gar frühere Zustände, bei denen sie noch mehr begünstigt waren, zu *restaurieren* bestrebt sind,

sich nur kämpferisch unter Machtdruck durchsetzen läßt, *anerkennt Pius XI. den Klassenkampf* als um des Gemeinwohls willen erforderlich und aus diesem Grunde gerechtfertigt. In eben dieser Begründung seiner Berechtigung liegt auch seine Begrenzung; es geht nicht darum, die gegnerische Klasse zu „liquidieren“, sondern mit ihr um eine sinnvolle Gestaltung des Ganzen zu ringen, mit der alle zufrieden sein können. Gelingt es, alle – seien es einzelne, seien es gesellschaftliche Gruppen – sinnvoll in das Ganze einzugliedern, dann haben die Klassen sich selber aufgehoben, haben einer neuen Gesellschaft Platz gemacht, einer Gesellschaft *ohne Klassen*.

Klassenlose – klassenfreie Gesellschaft

Nachdem Marx für sein Modell einer Gesellschaft ohne Klassen die Bezeichnung „*klassenlose* Gesellschaft“ eingeführt hat, wählen wir zur Bezeichnung dieses anderen Modells den Namen „*klassenfreie* Gesellschaft“.

Worin unterscheiden sich die beiden Modelle? Gemeinsam ist ihnen das negative Merkmal: es gibt keine Klassen, gleichbedeutend damit, daß in dieser gesellschaftlichen Ordnung kein Ausbeutungsverhältnis institutionalisiert ist. Marx, nach dessen Meinung Produktionsmittelbesitz in der Hand einer gesellschaftlichen Gruppe die Ausbeutung der anderen impliziert, erwartet, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel werde die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beseitigen; die inzwischen im Ostblock gemachten Erfahrungen haben bei vielen diese Zuversicht erschüttert. Wie dem auch sei, Marx trifft in seinem Modell der *klassenlosen* Gesellschaft eine eindeutige Entscheidung über die Produktionsmittel; er legt sie in die Hand der Gesellschaft. Auch dem Papst erscheint die Zusammenballung der Produktionsmittel als privates Eigentum einer gesellschaftlichen Minderheit bedenklich und deren breite Streuung bei weitem vorzuziehen, auch die Vergesellschaftung, wo sie sich als geboten erweist, nicht ausgeschlossen. Auf's Ganze gesehen aber läßt das Modell der *klassenfreien* Gesellschaft die Frage, wessen Eigentum die Produktionsmittel sein sollen, *offen*. Wessen Eigentum immer die Produktionsmittel sein mögen, solange wir die Wirtschaft nicht in Einmann- oder Familienbetriebe auflösen können, bleibt die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“ bestehen und kann es nur darauf ankommen, ihr die für den Arbeiter annehmbarste Form zu geben.

Hier darf ich zurückverweisen auf das bereits eingangs Gesagte über die drei Varianten, in denen eine Wirtschaft, zu der „die einen das Kapital und die anderen die Arbeit beistellen“, m. a. W. eine Wirtschaft, in der die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“ besteht und – fügen wir hinzu – unaufhebbar ist, betrieben werden kann: die kapitalistische, die laboristische und die – so mußte ich mangels einer besseren Bezeichnung sie nennen – partnerschaftliche. So ist für die katholische Soziallehre die Frage nach dem Eigentum an den Produktionsmitteln zwar

gewiß nicht belanglos, aber eben doch zweitrangig; erstrangig ist für sie die Frage, wer die Initiative und die Führung in der Wirtschaft innehat, und diese scheint ihr *nicht notwendig* an das Eigentum an den Produktionsmitteln gebunden zu sein. Wirklich wesentlich erscheint ihr die Überwindung der Klassengesellschaft durch eine andere Art der gesellschaftlichen Gruppenbildung, indem gesellschaftliche Gruppen sich zusammenfinden je nach gemeinsamen Aufgaben, die sie im Ganzen und für das Ganze übernehmen, anders ausgedrückt je nach den Beiträgen, die sie zum Gemeinwohl leisten. Das, was die deutschen Gewerkschaften unter dem Stichwort „überbetriebliche Mitbestimmung“ anstreben, deckt sich in entscheidenden Stücken mit dem gesellschaftlichen Ordnungsbild, wie es bereits Pius XI. vorschwebte. Geschenkt bekommen wir weder die sog. „betriebliche“ wirtschaftliche Mitbestimmung, will sagen die Mitbestimmung dort, wo *gewirtschaftet* wird, d. i. in den *Unternehmen*, noch auch die soeben erwähnte sog. „überbetriebliche“ Mitbestimmung, will sagen die Mitbestimmung dort, wo die *Wirtschaftspolitik* (Regionalpolitik und Branchenpolitik) gemacht wird, d. i. auf der die Unternehmen überlagernden Ebene; um sie wird gekämpft werden müssen, und daß dieser Kampf sehr hart werden kann, darüber sind wir uns wohl im klaren.

Demnach hat der Klassenkampf im Sinn der katholischen Soziallehre ganz wie bei Marx zum Ziel, die Klassenlage und damit die Klassengesellschaft selbst *aufzuheben*. Das Modell der *klassenlosen* Gesellschaft, das eine bestimmte Vorstellung über den Verbleib der Produktionsmittel einschließt, läßt die Frage, ob und wie die Gesellschaft, in der es Klassen nicht mehr gibt, anderweitig zu gliedern wäre, offen; das Modell der *klassenfreien* Gesellschaft, das bewußt *keine* Globalentscheidung über den Verbleib der Produktionsmittel trifft, versucht auf die Frage nach der Gliederung der Gesellschaft eine grundsätzliche, der praktischen Ausgestaltung selbstverständlich weitesten Spielraum lassende Antwort zu geben.

Wer auf den Kampf um eine solche Neugestaltung der Gesellschaft, in der es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen mehr geben soll (ich sage „soll“, nicht „wird“!), das emotional belastete Wort *Klassenkampf* nicht anwenden will, der mag, ähnlich wie wir der Verdeutlichung halber statt *klassenlose* lieber *klassenfreie* Gesellschaft sagen, so hier von *Klassenauseinandersetzung* sprechen, Auseinandersetzung gewiß an erster Stelle im Ringen mit geistigen Waffen, aber – solange Menschen keine reinen Geistwesen sind – im Ausmaß des sachlichen Erfordernisses auch mit Einsatz aller übrigen zu Gebote stehenden ehrenhaften Kampfmittel.

Was haben wir bei Marx gelernt?

Diese Übernahme und teilweise Fortbildung der Marxschen Diagnose der kapitalistischen Klassengesellschaft und die daraus sich ergebende Anerkennung der Notwendigkeit und damit Berechtigung des Klassenkampfes durch die katholische Sozial-

lehre trägt aber noch weiter. Darin beschlossen liegt die Einsicht, daß soziale Strukturen nicht schlechthin gegeben und als solche hinzunehmen sind; sie sind – das Gleiche gilt von der Art und Weise, wie die Menschen ihre Wirtschaft betreiben – keine natürlichen oder gar „ewigen“ Kategorien, nicht schlechthin *Datum*, sondern ebensowohl oder noch mehr *Problem*. Das haben wir natürlich schon immer gewußt, waren uns dessen jedoch durchaus nicht immer *bewußt*. Wir können es auch so ausdrücken: wir waren sehr geneigt, alles von der guten oder bösen Gesinnung zu erwarten oder ihr zuzuschreiben: „seid nett zueinander“, so meinten wir und so meinen einige Leute heute noch, und alles ist in schönster Ordnung. Gewiß sollten wir nett zueinander sein, gewiß bedarf es der Gesinnungspflege und Gesinnungsänderung, der „metanoia“ im neutestamentlichen Sinn. Aber sie allein schafft es nicht; zur Gesinnungsänderung muß die Änderung der Institutionen kommen, nicht nur „Zuständereform“, sondern Reform der Institutionen oder sozialen Strukturen, deren Ausfluß die jeweils herrschenden „Zustände“ sind.

Haben die Nationalökonomien bei *Eucken* gelernt, in Ordnungen zu denken, so wir bei Marx, in *institutionellen Kategorien* zu denken. Unter den sozial interessierten Katholiken hat es einen langen Streit über Gesinnungsänderung oder Zuständereform gegeben; Pius XI. hat mit ihm ein für allemal aufgeräumt: *nicht* entweder/oder, *sondern* sowohl/als auch: Gesinnungsänderung ja, aber sie muß im Kampf um die Zuständereform oder richtiger um die Reform der Institution sich bewähren; die Reform der Institutionen muß die schweren Belastungen, denen ehrliches und rechtliches Verhalten ausgesetzt ist, wegräumen und damit die bessere Gesinnung und das Handeln nach ihr erleichtern.

Ganz gleich, welchen Grad der Richtigkeit wir den Ergebnissen der Marxschen Analyse im einzelnen zuerkennen, auf jeden Fall hat sie uns gelehrt, den Strukturen und Institutionen die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, nicht nur ihr ungeheures Gewicht bei all unseren Überlegungen in Rechnung zu stellen, sondern vor allem ihre weitgehende Gestaltbarkeit und damit ihre Bedeutung als *Operationsvariable* uns zunutze zu machen. Damit aber haben wir von Marx nicht nur in Institutionen zu denken, sondern, was noch mehr ist, *geschichtlich* zu denken gelernt.

In diesem Sinne sage ich: „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx.“ Dieses Wort ist mir übelgenommen worden. Der Grund dafür ist wohl dieser, daß es Leute gibt – sogar in Redaktionsstuben –, die nicht wissen, wie viele Erkenntnisse, die uns heute selbstverständlich und geläufig sind, auf Marx zurückgehen. Marxismus ist genau wie Kapitalismus ein die sachliche Verständigung nur erschwerendes Schlagwort geworden, in das jeder hineinlegt, was er will oder was ihm an der Lehre von Karl Marx, soweit er sie überhaupt kennt, bzw. an der heute in den westlichen Ländern geübten Wirtschaftsweise oder an dem, wie er oder das kleine Fritzchen oder Karlchen sie sich vorstellt, mißfällt. Darüber zu streiten ist nutzlos. Wer sich allerdings als Marxist bekennt, der muß wissen und imstande sein zu verdeutlichen, was er unter Marxismus versteht bzw. welchen Typ von Marxismus er vertritt; alsdann wird man

mit ihm sehr wohl eine sachliche Aussprache führen, über Verbindendes und Trennendes sich verständigen können. Von Marx selbst ist verbürgt die Aussage überliefert: „tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste“. In den 100 Jahren, seit er den ersten Band des „Kapital“ abschloß, hat die Wirtschaftswissenschaft, haben alle einschlägigen Sozialwissenschaften ungeheure Fortschritte gemacht. Vieles wissen wir heute besser, als Marx es wußte und wissen konnte. Das ist für uns kein Grund zur Überheblichkeit, eher zur Bescheidenheit; auf keinen Fall darf es uns hindern, in bezug auf das, was wir von ihm übernommen haben, uns ehrlich zu seiner Urheberschaft zu bekennen.

Die katholische Soziallehre sieht in Marx ihren großen Gegner; sie bezeugt ihm ihren *Respekt*.

Paul Konrad Kurz SJ

Vom Erhabenen zum Anti-Ikarus

Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen in der deutschen Lyrik nach 1945 (II)

Die neue Generation oder die dreizehn Jahre der Gruppe 47 (1952/53–1965/66)

Die Beruhigung angesichts des wiedergefundenen Anschlusses an die Traditionen war in den Nachkriegsjahren nicht bei allen eingekehrt. Auch die Unruhigen waren zunächst Heimkehrer. Sie unterschieden sich von denen, die zur Ruhe gekommen waren, nicht so sehr durch Alter als durch ein stärker verändertes Bewußtsein. Sie konnten nicht mehr glauben, daß Denk- und Verhaltensmuster so einfach aus der Vergangenheit übernommen werden könnten. Sie waren nicht mehr bereit, folgsam das Erbe der Väter zu erwerben. Sie waren überzeugt, daß ihr gärender Sinn neue Wege und Formen zu finden hatte. Da ihnen weniger vorgegebene und zum Gebrauch bereitliegende Schemata zur Verfügung standen, brauchten sie länger, um sich auszudrücken. Sie bestanden auf dem eigenen und schöpferischen Weg.

„Der Ruf“ und die Gründung der Gruppe 47

Sammel- und Markenname dieser Unruhigen wurde die „Gruppe 47“. Sie entstand aus dem Verbot der Zeitschrift *Der Ruf*, wurde aber erst im Verlauf der fünfziger Jahre zu einer öffentlich tragenden und das gesamte literarische Leben in der Bundesrepublik beeinflussenden Institution. *Der Ruf* wurde als *Unabhängige Blätter der jungen Generation*, wie sein Untertitel hieß, von Hans Werner Richter und Alfred Andersch in München herausgegeben. Er erschien erstmals am 15. August 1946. Das 17. Heft zum 15. April 1947 durfte nicht mehr ausgeliefert werden. Die amerikanische Militärregierung hatte den *Ruf* wegen seiner unabhängigen und zum Teil oppositionellen Meinungsäußerung, wahrscheinlich auf sowjetrussische Intervention hin, verboten. Der damals 32jährige Alfred Andersch hatte in der ersten *Ruf*-Nummer geschrieben: „Das Gesetz, unter dem die europäische Jugend antritt, ist die Forderung europäischer Einheit. Das Werkzeug, welches sie zu diesem Zweck anzusetzen gewillt ist, ist ein neuer, von aller Tradition abweichender Humanismus, ein vom Menschen fordernder und an den Menschen glaubender Glaube, ein sozialistischer Humanismus. Sozialistisch – das meint in diesem Fall, daß Europas Jugend ‚links‘ steht, wenn es sich um die soziale Forderung handelt . . . Humanistisch aber ist Europas Jugend in ihrem

unerschöpflichen Hunger nach Freiheit.“ Sie fordert „richtiges Denken“ und „das dazugehörige Leben“, „die bruchlose Existenz“ nach dem Vorbild Sartres. Weder die Gedankenarmut der Traditionspfleger noch amerikanische „reeducation“, sondern „der andere Weg“, der „eigene“. „Die Negation, in der die jungen Deutschen leben, ist nicht das Zeichen eines endgültigen Triumphs des Nihilismus, sondern sein Gegenteil . . . Ihre Losung lautet schon jetzt: Die Erzieher müssen überholt werden.“¹

Hans Werner Richter formuliert im zweiten Heft: „Eine Generation schweigt! Sie schweigt, weil man sie nicht verstehen will; sie schweigt, weil sie nicht verstehen kann. Zwischen dem Nichtverstehenwollen und dem Nichtverstehenkönnen liegt eine Welt, liegt das Erlebnis, liegt der Krieg, liegt jene vom Grauen umwitterte Frage nach der brüchig gewordenen Existenz des Menschen, die aus der Erfahrung lebendig geworden ist und die in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts alle geistigen Bindungen des Abendlandes erneut in Fluß zu bringen scheint . . . Der Mensch, gestern noch der Herr der Schöpfung, ist dem Menschen fragwürdig geworden . . . Sein Bild zerfällt vor dem grauenvollen Erlebnis dieser Zeit . . . Über diesen immer noch andauernden Zerfall eines wohlgeordneten menschlichen Bildes können auch die schönsten Professorenreden nicht hinwegtäuschen . . . Diese Generation weiß, daß jenes Bild des Menschen, das die ältere Generation von ihren Vorvätern ererbt hat und das sie nun wieder errichten möchte, nicht mehr aufgebaut werden kann. Sie weiß, daß dieses Bild endgültig zerstört ist . . . So tritt der Mensch, brüchig geworden in seinen Bezügen zur Umwelt, fragwürdig und irrend geworden in seiner Existenz vor Gott, vor dem Universum, vor sich selbst, wiederum in den Mittelpunkt des Lebens, muß er wieder zum ruhenden Pol eines neuen gesellschaftlichen Seins gemacht werden . . . Es ist das Bild jenes Menschen, das aus dem Lebensgefühl der jungen Generation geboren werden muß.“² Diese Sätze zeigen den eigentlich gemeinten neuen geistigen Ansatz. Sie zeigen, wie die Generation des *Ruf* sich bewußt absetzte von jenen, die meinten, bloß „unter ewigen Gesetzen“ antreten zu müssen, damit für Gegenwart und Zukunft gesorgt sei. Daß die Gruppe 47, so wie sie dann in den fünfziger Jahren hervortrat, ein recht lockeres Gefüge wurde und daß sie in ihrer literarischen Produktion im ganzen – im Gegensatz zum französischen Existentialismus – kein neues Menschenbild im Raum der Nation (ein Wort, dessen Berechtigung Günter Grass bestreitet) bewußt machte, sich vielmehr in ihren Hauptvertretern auf die Kritik bestehender Bilder und Zerrbilder beschränkte und sich auf dem Nenner der Negation auf ihren Gegenstand einschöß, sei hier bereits festgestellt.

Im September 1947 lud Hans Werner Richter die ehemaligen Mitarbeiter des *Ruf* zu einer Tagung nach Bannwaldsee bei Füssen. Da man kein Publikumsorgan mehr besaß und ein neues von der Militärzensur nicht genehmigt wurde, lasen sich die Teilnehmer aus mitgebrachten Manuskripten vor. Das war die Geburtsstunde der Gruppe 47. Es

¹ Der *Ruf*. Eine deutsche Nachkriegszeitung (München 1962, dtv dokumente) 22–26.

² Ebd. 30–33.



dauerte mehrere Jahre, bis eine Gruppentagung und Angehörige der Gruppe lyrisch hervortraten. Beides geschah in den Jahren 1952/53. Auf der Frühjahrstagung im Mai 1952 in Niendorf an der Ostsee lasen zunächst die älteren Autoren der Gruppe aus Romanmanuskripten. Walter Jens berichtet: „Dann plötzlich geschah es. Ein Mann namens Paul Celan (niemand hatte den Namen zuvor gehört) begann, . . . seine Gedichte zu sprechen; Ingeborg Bachmann, eine Debütantin, flüsterte stockend und heiser einige Verse; Ilse Aichinger brachte . . . die *Spiegelgeschichte* zum Vortrag. Damals, sieben Jahre nach dem Ende des Krieges, entfaltete sich . . . die junge deutsche Literatur der Moderne.“³

Die Jahre des lyrischen Umbruchs

Noch 1952 erschien Paul Celans erster Gedichtband *Mohn und Gedächtnis* (1965), der die berühmte *Todesfuge* enthielt. Walter Höllerer, einer der späteren Star-Kritiker der Gruppe 47, veröffentlichte 1952 seinen Gedichtband *Der andere Gast*. Ingeborg Bachmann – sie hatte über Heidegger promoviert – brachte 1953 ihren Band *Die gestundete Zeit* heraus. Helmut Heissenbüttel – auch er stieß später zur Gruppe 47 – schrieb seine *einfachen Sätze*. Der in Bolivien geborene Deutschschweizer Eugen Gomringer – er arbeitete einige Jahre mit Max Bill an der Hochschule für Gestaltung in Ulm und widerstand dem Sog zur Gruppe – trat 1953 mit den konkretistischen Textversuchen *konstellationen* hervor. Ab 1954 erschienen die *Akzente*, die literarkritische Zeitschrift der jungen Generation. Walter Höllerer und Hans Bender gaben sie in München heraus. Keine Zeitschrift der Gruppe, aber mit zahlreichen Gruppenautoren arbeitend und eine starke Kommunikation zur Gruppe hin entwickelnd. Breite Literaturkontakte zur angloamerikanischen und französischen Literatur wurden sichtbar (ein Jahrzehnt später setzten dann breite Bemühungen um die Kenntnis und Übersetzung der Literatur aus kommunistischen Ländern ein). Ebenfalls 1954 veröffentlichte Heissenbüttel seinen Gedichtband *Kombinationen*. Celan veröffentlichte 1955 seinen zweiten Band *Von Schwelle zu Schwelle*. Hans Bender edierte 1955 den für den lyrischen Wetterumschlag wichtigen und später als Taschenbuch aufgelegten Band *Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten*. Mit dem Band *Die Vorzüge der Windhühner* trat 1956 Günter Grass auf den Plan. Ingeborg Bachmann stellte ihren zweiten Lyrikband *Die gestundete Zeit* vor. Im gleichen Jahr edierte Walter Höllerer die für diese Jahre des Übergangs charakteristische Anthologie *Transit. Lyrikbuch der Jahrhundertmitte*. Sie wollte das Gegenwärtige nicht als Bewahrung des Alten, sondern als Aufbruch zu Neuem zeigen, so etwas wie eine lyrische Avantgarde sichtbar machen. Hans Magnus Enzensberger, der in den *Akzenten* debütierte, hatte, war bereits vertreten. Im folgenden Jahr, 1957, rief Enzensberger provozierend seine

³ W. Jens, *Deutsche Literatur der Gegenwart* (München 1961, dtv-Ausgabe 1964) 130.

Verteidigung der Wölfe ins Land. Noch 1956 machte Peter Rühmkorf von sich reden. Zusammen mit Werner Riegel gab er *Heiße Lyrik*, eine westdeutsche Variante zur Beat-Lyrik in den USA, heraus. Auch Rühmkorf – er war nicht mehr Kriegsteilnehmer – stieß zur Gruppe 47. Franz Mon veröffentlichte – ohne Anschluß an die Gruppe – 1959 seine sparsamen *artikulationen*. Rühmkorf paradierte und parodierte im gleichen Jahr mit *Irdisches Vergnügen in g*. Erstmals von deutscher Seite wurde 1959 und 1960 Nelly Sachs geehrt. Ihre nicht nur unmodische, sondern unmoderne Lyrik paßt zu keiner der literarischen Gruppen und ihrer formalen Ausprägungen. Sie wurde aber – das muß gesagt werden – von Leuten der Gruppe 47 mit entdeckt. Enzensberger schleuderte 1960 seine *Landessprache* auf den Lyrikmarkt. Im gleichen Jahr richtete er sein *Museum der modernen Poesie* ein. Es enthält Gedichte aus den Jahren 1910–1945 in sechzehn Sprachen im Original und in deutscher Übersetzung. Der Band ist mit dem wichtigen Vorwort über die „Weltsprache der modernen Poesie“ eingeleitet⁴. Die junge deutsche Lyrik hatte sich in der Welt umgesehen und orientiert. Sie war dabei, um den Preis zunehmender Uniformität, das Provinzielle hinter sich zu lassen. In den virtuos gehandhabten sprachlichen Mitteln, im politisch aggressiven Ton, im Pochen auf Freiheit und auf Entmythisierung, in der sentimentalischen Suche nach einem Jazz-Arkadien war sie gleichgezogen.

Seit etwa 1965/66 gibt es deutliche Anzeichen, daß die Gruppe 47 als nach dem Krieg angetretene und von den Kriegs- und Nachkriegsjahren geprägte Generation sich mehr und mehr auseinanderlebt. Eine Reihe der längst zur Generation der Väter Gehörigen scherte aus. Jüngere Schriftsteller lockerten das bereits lockere Gruppengefüge weiter auf. Andere aus den Reihen der Jungen wagten sogar, gegenüber Gruppenmitgliedern öffentlich Kritik anzumelden. Wie lang der Firmenname der Gruppe weiterbestehen wird, dürfte vom Zuzug und Elan jüngerer Mitglieder abhängen. Geistige und formale Neuansätze von innerhalb der Gruppe sind seit Jahren nicht mehr zu erkennen. Der etwas spektakuläre und halboffizielle Auftritt der Gruppe in Princeton 1966 war in jedem Fall eine Zäsur, vielleicht der Abgesang der Arrivierten als Gruppe. Wie alte Kämpfer ließen sie sich mit Ehefrau und Smoking und öffentlichen Geldern feiern. Das Gesetz, nach dem die Gruppe 1947 antrat, hat sich verändert.

Enzensberger und der Angriff auf die Gesellschaft

Celans auf surrealistischem Untergrund aufgebaute und immer mehr auf Aussparungen hin arbeitende Wortkunst bleibt, gesellschaftlich betrachtet (trotz hoher Auflage), wohl deshalb am Rand, weil hier nicht nur eine herbe und schwer verstehbare, sondern auch eine unpolitische, publikumsunwirksame Lyrik ins Werk gesetzt ist. Ingeborg

⁴ Revidiert in: Einzelheiten (Frankfurt 1962) 255–272.

Bachmann bleibt als geborene Österreicherin und als Frau bei ihrem elementaren Gespür für das Leben. Bei aller modernen Wachheit und Sorge um die zu erfüllende Zeit hält sie es unbeirrbar mit dem großmütterlichen Wort „Liebe“, ließ sich weder von „sex“ noch von Artisten- und Vagantenspielen links überholen. Die Textversuche von Franz Mon und Eugen Gomringer fanden keine breite Leserschaft. Heissenbüttels Texte stießen nach einigen Jahren ungleich weiter in den öffentlichen Raum vor. Heissenbüttel buchstabiert, assoziiert, abstrahiert, treibt aufmerksam Grammatik durch ein Text-Hirn. Hier muß einseitige Abstraktion Intuition ersetzen, ein fast nur diskursiver Intellekt schöpferischen Instinkt. Diese Text-Übungen gehen zu mühsam. Bei Günter Grass trifft eher das Gegenteil zu. In seiner Atelier-Burg geben sich Spieltrieb und Engagement ein bald vergnügliches, bald listiges, bald verärgertes, bald aggressives Stelldichein. Da gibt es noch Spielwinkel und Lusthöfe, Schmolllänke und Federspiel, neben Proteststürmen Hühnerställe. Da kullern Metaphern, wirbelt Wortwitz, spielen sich die Kontrahenten Kontrastwirkung zu nach dem Prinzip: „Alle Köpfe im Ausschnitt gewinnen. / Wenn ein Hai durch das Bild schwimmt.“⁵ Gesellschaftskritik und ein nonkonformistischer Zungenschlag geht heute durch fast alle Gedichte. Sie stehen auf der literarischen Börse gegenwärtig ähnlich im Kurs wie einst die „ewigen Gesetze“.

Die Stoßmitte des gesellschaftskritischen Gedichts und der jungen Generation heißt Enzensberger. Enzensbergers Verse machen der bundesrepublikanischen Wohlstandsgesellschaft den Prozeß. Etwas vom Zorn der amerikanischen „Beat-Generation“⁶ und von Brechtscher Zucht pulsiert in seinen Adern. Freilich ohne das geniale Vagantentum des Künstlers Brecht, ohne Brechts marxistische Überzeugung und ohne die ungeheure menschliche und schriftstellerische Spannung, die aus beiden, vagantischem Künstlertum und marxistisch-dogmatischem Anspruch, entsteht. Enzensbergers Gedicht *ins Lesebuch für die oberstufe* klingt sowohl an Brechts lyrisches *Lesebuch für Städtebewohner* an wie an das Gedicht *Die Antwort*: „Mein junger Sohn fragt mich: Soll ich Mathematik lernen?“⁷ Bei Enzensberger wird sehr deutlich, daß der Mensch sich nicht mehr idealistisch als einzelner oder als individualistisch aufgeplustertes Gottebenbild mit Schöpfungsgenügsamkeit und Herdenstumpfsinn betrachten kann. Das mannigfache Bedingtsein des einzelnen und die Wechselbeziehung von Mensch und Gesell-

⁵ G. Grass, *Ausgefragt* (Neuwied u. Berlin 1967) 51.

⁶ Beat-Generation (wörtlich: die sich geschlagen fühlende, erschöpfte Generation; vgl. Immermanns Epigonenbegriff von 1830/36) ist ein Sammelname für einen Teil der zweiten nordamerikanischen Nachkriegsgeneration, die zornigen jungen Männer, die sich gegenüber der zeitgenössischen Verwaltungs- und Zivilisationswelt extrem nonkonformistisch, aggressiv und sich selbst bespiegelnd verhalten. Walter Höllerer hat zusammen mit Gregory Corso diese Beat-Generation in einer zweisprachigen Anthologie „Junge Amerikanische Lyrik“ (München 1961) vorgestellt.

⁷ „Aus einem Lesebuch für Städtebewohner“, in: *Gedichte*, Bd. I (Frankfurt 1960) 159 ff.; „Die Antwort“, in: *Ausgewählte Gedichte* (Frankfurt 1964) 59. Enzensbergers zwei erste Gedichtbände sind abgekürzt: *Verteidigung der Wölfe* (1957) = V, *Landessprache* (1960) = L.

schaft, die nicht mehr gottebenbildliche und das Konkrete verstellende Vordefinition des Menschen, ein waches Aufmerken auf die Zeit als gegenwärtige, zu verantwortende und demokratisch zu gestaltende werden in diesen Gedichten sichtbar.

ins lesebuch für die oberstufe

lies keine oden, mein sohn, lies die fahrpläne:
sie sind genauer. roll die seekarten auf,
eh es zu spät ist. sei wachsam, sing nicht.
der tag kommt, wo sie wieder listen ans tor
schlagen und malen den neinsagern auf die brust
zinken. lern unerkannt gehn, lern mehr als ich:
das viertel wechseln, den paß, das gesicht.
versteh dich auf den kleinen verrat,
die tägliche schmutzige rettung. nützlich
sind die enzykliken zum feueranzünden,
die manifeste: butter einzuwickeln und salz
für die wehrlosen, wut und geduld sind nötig,
in die lungen der macht zu blasen
den feinen tödlichen staub⁸, gemahlen
von denen, die viel gelernt haben,
die genau sind, von dir. (V 85)

Enzensbergers Verse wollen sich als Verse gesellschaftlich orientieren. Sie wollen erkennen, warnen, zum Handeln, zum Widerstand auffordern. Sie provozieren und greifen an.

verteidigung der wölfe gegen die lämmer

soll der geier vergißmeinnicht fressen?
was verlangt ihr vom schakal,
daß er sich häute, vom wolf? soll
er sich selber ziehen die zähne?
was gefällt euch nicht
an politruks und an päpsten,
was guckt ihr blöd aus der wäsche
auf den verlogenen bildschirm?

wer näht denn dem general
den blutstreif an seine hose? wer
zerlegt vor dem wucherer den kapaun?
wer hängt sich stolz das blechkreuz
vor den knurrenden nabel? wer
nimmt das trinkgeld, den silberling,

⁸ V 85; „viertel“ = Stadtviertel; „den feinen tödlichen Staub“, vgl. dazu das von G. Eich 1951 veröffentlichte Gedicht: „Wacht auf, denn eure Träume sind schlecht“, dessen Schlußzeile lautet: „Seid unbequem, seid Sand, nicht das Öl im Getriebe der Welt!“ Es wäre eine eigene Arbeit zu zeigen, wie auffallend in den fünfziger Jahren die Warngedichte zunahmen.

den schweigepfennig? es gibt
viel bestohlene, wenig diebe; wer
applaudiert ihnen denn, wer
steckt die abzeichen an, wer
lechzt nach der lüge?

seht in den spiegel: feig,
scheuend die mühsal der wahrheit,
dem lernen abgeneigt, das denken
überantwortend den wölfen,
der nasenring euer teuerster schmuck,
keine täuschung zu dumm, kein trost
zu billig, jede erpressung
ist für euch noch zu milde.

ihr lämmer, schwestern sind,
mit euch verglichen, die krähen:
ihr blendet einer den andern.
brüderlichkeit herrscht
unter den wölfen:
sie gehn in rudeln.

gelobt sein die räuber: ihr,
einladend zur vergewaltigung,
werft euch aufs faule bett
des gehorsams, winselnd noch
lügt ihr. zerrissen
wollt ihr werden, ihr
ändert die welt nicht. (V 90 f.)

Diese seltsame Verteidigung ist eine moderne Version der alten Fabeln. Ein Lehrgedicht also. Es geht darin um zwei Sorten von Menschen, um Wölfe und um Lämmer. Beide sind freilich mit Ironie versetzt. Von den Wölfen wird zunächst gesagt, daß sie Wölfe sind und ihre Natur nicht zu ändern gedenken. Die Wölfischen werden exemplifiziert: „politruks und päpste“, der „general“ und der „wucherer“. In der Reihung steckt ein rhetorischer Trick. Ungleiches und weit Auseinanderliegendes läßt, gereiht, die Spannung auf. Reihung hängt die Genannten wie Puppen an den rhetorischen Draht: ecco die Bösewichte. Und wer fügt sich? Wer macht mit? Wer bestätigt die Wölfe? Antwort: „wer dem general den blutstreif an seine hose näht“, „wer das trinkgeld nimmt, den silberling, den schweigepfennig“, „wer nach lüge lechzt“. Der sich unschuldig wöhnende Trinkgeldempfänger, der zu Nutz und Frommen sich Fügende merkt das gar nicht. Sein Gewissen muß erst erweckt werden. Der lyrische Sprecher zeigte in der ersten Strophe den Lämmern die Wölfe. Von Strophe zu Strophe zeigt er den Lämmern die Verwerflichkeit der Lämmer, hält ihnen den Spiegel vors Gesicht: erkennt euch: „feig, / scheuend die mühsal der wahrheit, / dem lernen abgeneigt, das denken / überantwortend den wölfen“ usw. Ihr seid die Lämmer, aber

„schwestern sind, mit euch verglichen, die krähen: ihr blendet einer den andern.“ Von Gemeinsamkeit, „brüderlichkeit“ keine Spur. Ihr könntet von den Wölfen lernen, „sie gehn in rudeln“.

Die Schlußstrophe lobt provozierend die räuberischen Wölfe. Denn „ihr, / einladend zur vergewaltigung, / werft euch aufs faule bett / des gehorsams. winselnd noch / lügt ihr. zerrissen / wollt ihr werden. ihr / ändert die welt nicht.“ Die Verteidigungsrede für die Wölfe ist ebenso ironisch gemeint wie die Benennung „Lämmer“ für die Feigen, Denkfaulen, Trägen, die sich in der Rolle „des gehorsams“ gefallen und sich und die Welt als arglos und wehrlos betrügen. Von wachem und selbstkritischem Menschsein keine Rede. Gegenüber den Wölfen passiv, sind sie untereinander fähig und bereit, sich die Augen auszukratzen. Mit Lämmern haben diese Sorte von Menschen nur die negativen Eigenschaften gemeinsam. Diese Pseudo-Lammnatur muß bewußt gemacht und angegriffen werden. Es geht in dieser *verteidigung der wölfe gegen die lämmer* Zeile für Zeile um das Bild des Menschen, um sein Selbstverständnis. Der Leser soll die Wölfe, seine eigene trägfeige Lamm-Natur und seinen Anteil an der Herrschaft der Wölfe erkennen. Gefordert wird im Gedicht ein gegenüber der Welt und sich selbst kritisch wacher Mensch, einer, der die „Räuber“ erkennt und seine falsche Lamm-Natur, einer, der sich gegen die Wölfe zur Wehr setzt und zu seinesgleichen sozial verhält. Gefordert wird der erkennende und handelnde Mensch. Ein eminent politisches Gedicht, eine Herausforderung des Menschen als Mitläufer.

Das sind Brechtsche Verse, keine Bennischen. Benn glaubte nicht, daß der Lyriker mit seinen Versen ins Getriebe dieser Welt eingreifen könne oder soll⁹. Brecht hingegen war überzeugt, daß der Verseschreiber mithelfen müsse, die Welt zu verändern. Enzensberger erweist sich als Schüler Brechts. Bennis Lyrik war vorab kontemplativ. Die Lyrik Brechts und Enzensbergers hat eine operative Intention. Das lyrische Ich Bennis trat, wo es sich verletzt fühlte, bitter den Rückzug an vor der Gesellschaft, gebärdete sich individualistisch. Enzensberger tritt wie Brecht der Gesellschaft bewußt gegenüber, greift sie an, hält ihr den Spiegel vors Gesicht, will sie lehren. Benn wollte vorab schöne Verse, wollte inmitten des Unzuverlässigen und Nichtigen sich der Form als eines Absoluten versichern. Enzensberger will wie Brecht Gebrauchslyrik schreiben, keine dem Leben entrückten Gebilde, sondern verständliche und nützliche Verse, die dem Leben dienen¹⁰.

Schärfer noch greift Enzensberger in seinem zweiten Gedichtband *landessprache* das Wölfische und Lämmische, das Reißende, Unkritische und Amorphe der bundesdeut-

⁹ Vgl. dazu G. Benn, Können Dichter die Welt ändern? (1930); Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit (1929); Soll die Dichtung das Leben bessern? (1955) (Ges. Werke IV 213 ff., 205 ff.; I 583 ff.).

¹⁰ Benn wollte „die Dinge mystisch bannen durch das Wort“ (Ges. Werke III 196). Brecht schrieb 1927: „Lyrik muß zweifellos etwas sein, was man ohne weiteres auf den Gebrauchswert untersuchen können muß“ (Schriften zur Literatur und Kunst I [Frankfurt 1967] 69). Enzensberger: Das Gedicht ist „ein technisches Erzeugnis im griechischen Sinn, mithin ein Gebrauchsgegenstand“ (in: Mein Gedicht ist mein Messer. Lyriker zu ihren Gedichten. Hrsg. v. H. Bender. Erw. Taschenbuchausgabe München, List 1961, 144).

schen Wohlstandsgesellschaft an. Er entlarvt ihre Sprache, gängige Schlagworte, Leitworte, die schon wieder kursierenden Lyrik- und Bildungszitate, die Sprache aller, die in Wolf- und Schafpelzen nichts anderes wollen, als daß es „aufwärts geht“, so schnell, tüchtig und bedingungslos als möglich, und das heißt ohne Rücksicht auf eigentliches Menschsein.

landessprache

...

hier geht es aufwärts,

hier ist gut sein,

wo es rückwärts aufwärts geht,

hier schießt der leitende herr den leitenden herrn mit dem gesangbuch ab,

hier führen die leichtbeschädigten mit den schwerbeschädigten krieg,

hier heißt es unerbittlich nett zueinander sein,

...

hier laßt uns hütten bauen,

auf diesem arischen schrotthaufen,

auf diesem krächzenden parkplatz,

wo aus den ruinen ruinen sprossen,

nagelneu, ruinen auf vorrat, auf raten,

auf abruf, auf widerruf:

hiersein ist herrlich,

...

in dieser mördergrube,

wo der kalender sich selber abreißt vor ohnmacht und hast,

wo die vergangenheit in den müllschluckern schwelt

und die zukunft mit falschen zähnen knirscht,

das kommt davon, daß es aufwärts geht,

da tun wir fleckenwasser drauf,

das ist hier so üblich, das wundert mich nicht,

goldrichtig liegen wir hier,

wo das positive zum höchstkurs notiert,

die handelskammern decken sich damit ein

und bahren es auf unter panzerglas,

wo wir uns finden wohl unter blinden,

in den schau-, kauf- und zeughäusern,

...

was habe ich hier verloren, was suche ich

und stochre in diesem unzuständigen knäuel

von nahkampfspangen, genußscheinen,

gamsbärten, schlußverkäufen, und finde nichts

als chronische, chronologische turnhallen

und sachbearbeiter für die menschlichkeit

in den kasernen für die kasernen für die kasernen:

was soll ich hier? und was soll ich sagen
in welcher sprache? und wem?

...

deutschland, mein land, unheilig herz der völker,
ziemlich verrufen, von fall zu fall

... (L 7-13)

Das klingt zornig, böse, aggressiv. Aber niemand wird sagen können, hier werde ausgewichen, geraunt, chiffriert, ein lyrisches Wolkenkuckucksheim errichtet. In diesen Versen wird angeschaut, festgestellt, standgehalten, mehrmals übertrieben, vereinfacht, verzerrt, aber dennoch die von Wölfen und Lämmern kaschierte und klischierte Wirklichkeit angezeigt. Hier wird Landessprache gesprochen, die Sprache der Kirchgänger und Kinobesucher, die Sprache der „Tarifpartner“ und Aufstiegssüchtigen, die Sprache der Vergeßlichen und „Flüchtigen“. Hier werden einige Straßenklischees und Zitate posierender Bildungskrämer entlarvt. Keine Berufung auf das idealistische Soll mit „edel sei der Mensch, hilfreich und gut“, keine Klitterung des Geschäftssinns mit Gott-ebenbildlichkeits-Klebstoff. Was wäre wahrer, als daß wir seit einigen Jahren waren und sind ein „unheilig herz der völker“? Hölderlin und wir, „wir sind geschiedene leute“. Oder wagte im Ernst jemand zu behaupten, daß Hölderlins Irrewerden am Heiligen etwas mit unserem Asphaltdenken gemeinsam habe? Generationen von Lesern haben sich an Klassikerversen beruhigt, am Schönen genippt, sich am Erhabenen emporgeschwindelt. Enzensberger beunruhigt, ernüchtert, zerrt das Erhabene vor die mächtig unerhabenen Instinkte. In seinen Versen findet (wie in seinen kritischen Essays) eine neue Bestandsaufnahme des Menschlichen und minder Menschlichen in diesem unserem umzirkten Lebensraum statt. Es geschieht eine neue poetische *landnahme*, wie ein Gedicht überschrieben ist:

mein land, ich verschone dich nicht,
ich halte dich, selber sterblich,
in dieses sterbliche licht. (L 75)

Der Mensch als „Anti-Ikarus“ bei Rühmkorf

Schärfste Absagen an die Gottebenbildlichkeit, an ein christliches oder klassizistisches Bild vom Menschen erteilt seit einem Jahrzehnt Peter Rühmkorf. Sein Nein kommt im Vagantenton, leichtfüßig und sentimentalisch, als totale Parodie. Sentimentalisch im doppelten Sinn: als die Form des modern krisenbewußten, intellektuellen Schreibens (Schiller), aber auch im Sinn eines Überhangs zum Sentiment, zu einem mit dem Geist nicht geeinten Herbst- und Winterfasching des Gefühls. Daß die Parodie in der zeitgenössischen Literatur anschwillt, ist bekannt. Wie einst die Naturmotive bieten sich heute die Zitatenseen dem Schriftsteller als verfügbares Material an. Zitate bieten einen doppelten Vorteil. Sie besitzen erstens bereits die Spannung der Form,

sind als geformte Aussage Material zweiter Potenz. Sie geben darüber hinaus die Möglichkeit der Verfremdung und Deformation. Der parodistische Schriftsteller stellt sich nicht nur einen Bildungsnachweis aus. Er setzt sich (unter Umständen neuromantisch) durch Parodie über die Jahrhunderte, Erdteile, Glaubensbekenntnisse hinweg. Der in dieser technischen Welt seine Ohnmacht erfahrende (und oft auch zelebrierende) Schriftsteller kann hier seinem Herrschaftsdrang die Zügel schießen lassen und in herrischer Freiheit rauschhaft von der Welt Besitz ergreifen. Auch der Parodist als Vagant spielt die Rolle des Königs. Heutige Vaganten betteln nicht – sie fordern. Rühmkorf parodiert von Homer bis Matthias Claudius, von Oswald von Wolkenstein bis Benn; er parodiert Klopstock und Hölderlin, griechische Mythen und die Merseburger Zaubersprüche. Was für den Teufel das Kreuz, scheint ihm das Erhabene. Er kann es nicht riechen, kann es auch an seinem geschichtlichen Ort nicht gelten lassen. Die Vers-Tempel der Jahrhunderte sind ihm Spottmauer und Steinbruch, nützlich nur zum Abbrennen eines parodistischen Feuerwerks. Formal betrachtet heißt Rühmkorfs Lehrer Gottfried Benn.

Benn sang in seinem leitmotivisch das gesamte Werk durchziehenden Gedicht *Verlorenes Ich*:

Mensch, Völkerschichten, Katalaunen
hinab den Bestienschlund.

Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten
und was die Menschheit wob und wob.
Funktion nur von Unendlichkeiten –
die Mythe log.

Bei Rühmkorf heißt es im *Anti-Ikarus* überschriebenen Gedicht: „Mythos kapuuut. Die Motten im Wielandshemd. / Laika, die Liebliche fault einen beachtlichen Tod.“¹¹
Und in *Sentimentalisch I*:

Die Schotten auf, Bewußtseinsboom,
– janz schpätés Haus –
und hebst den Kopf voll Alterthum
und schlappst die Himmelsschüssel aus.

...

Du nicht, du bist nicht auserwählt,
da trittst du leer und glaubtest schon
die Schuppen auf dem Kopf gezählt,
mein Sohn, verlorener Sohn.

...

¹¹ Irdisches Vergnügen in g (Hamburg 1959) 37. Fortan abgekürzt: I. Schon der Titel dieses Bandes ist Parodie. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts schrieb der Hamburger Senator Barthold Hinrich Brodces sein „Irdisches Vergnügen in Gott“, acht Teile, in Versen. Brodces war Sohn der Aufklärung. Er wollte mit seinen Versen religiös erbauen. Klug und mäßig, gut und glücklich zu leben, war sein Ziel. Das ironische und satirische Herabtransponieren des Wortes „Gott“ in klein „g“ zeigt schon die ganze Distanz und bewußte Entgegensetzung des Wahl-Hamburgers Rühmkorf zum Althamburger Brodces.

Figuren in den Sand geschift,
Lenin und Winnetou ... (im Text)

Historischen Moments,
ach, welchen Tages Ausgeburst - ? -
Du bleibst, der seine Brocken schnorrt
im Mulm der Existenz.¹²

Bei Rühmkorfs Lehrer Benn gab es noch die Klage um das verlorene Heil, die verlorene „Mitte“, Sehnsucht nach schweigender Einswerdung mit einem nicht Vereinzelten und die Zeit Übersteigenden. „Durch jede Stunde, / durch jedes Wort / blutet die Wunde / der Schöpfung fort“. Benn singt noch die Schöpfungsklage und bezeugt, selbst im klagenden Nein, den Schöpfungsaufblick¹³. Benn tendierte auf seine Weise, nämlich durch Form, zum Erhabenen. Rühmkorfs frivoles *Selbstporträt 1958* wäre Benn nie in den Sinn gekommen. Dieses *Selbstporträt* beginnt:

Prächtig, nichts verstanden zu haben und doch
sein Nasenloch voll Sterblichkeit zu genießen -:
der wackere Sohn des Moments,
jetzo schlendernd unter viel Feinden und wenig Brüdern,
durch Schaden schlau geworden und
dem Boden gründlich mißtrauend, von dem er sich geschaffen wähnt ...
(im Text)

trottet er, bar jeden höheren Zieles,
kantapper - kantapper,
ein asthenischer Wolf ins Orangenlicht,

...

sein Fell sich glättend, seine verstauchten Strukturen,
wenn aus sirupner Umarmung er sich nachdenklich löst -

...

Das Hohelied des Ungehorsams -
gebellt oder verkündet -
aber von keinem bisher so prägnant
als von ihm. (I 23)

Rühmkorfs „Wolf“ und Aufruf zum „Ungehorsam“ sind von anderer Art als bei Enzensberger. Enzensberger bejaht auch und gerade dort, wo er angreift, die Gesellschaft. Rühmkorf porträtiert sich selbst als „asthenischen Wolf“, als ein Mensch und

¹² I 29. Schon Heinrich Heine hatte gesungen: „Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen.“ Das ist bereits formale Destruktion des Erhabenen durch Reihung mit dem Unerhabenen: Engel und Spatzen (Deutschland. Ein Wintermärchen, Kaput I, 1844). Der kranke Heine der Geständnisse bekannte dann: „Die Zeit der Eitelkeit ist vorüber“. „Ich kehrte zurück in die niedre Hürde der Gottesgeschöpfe, und ich huldige wieder der Allmacht eines höchsten Wesens... Die Existenz eines Gottes war seitdem für mich nicht bloß eine Quelle des Heils“ (Ges. Werke, hrsg. v. E. Elster, Leipzig u. Wien o. J. VI 66, 49 f.).

¹³ Benn, Ges. Werke III 216 („Ach, als sich alle einer Mitte neigten“), III 157.

Dinge an sich reißendes Wesen, das seine Grenze nur an der fehlenden größeren Kraft erfährt. Er nennt sich andernorts „Wolf im Schäferkostüm“ (I 17). Sein Aufruf zum „Ungehorsam“ ist vagantischer, neubohemehafter, umfassenderer Art. Dieses Ich brüestet sich, lyrisch groß geschrieben: „ABER ICH ZEUGE FÜR NICHTS! / ICH REFLEKTIERE ALLAAAS!“¹⁴ Das in Verse gemünzte Reflektieren dient der Rechtfertigung, für nichts zeugen zu müssen. Rühmkorfs „Nichts“ hat mit dem Benns wenig gemein. Es ist ein Vagantennichts, das, gänzlich individualistisch, bei einem genüßlichen carpe-diem und Wein-Weib-Gesang beginnt und endet.

Rühmkorf zeugt dennoch und sogar recht programmatisch für etwas: „Keine Transzendenz, keine Götter, kein doppelter Boden. Bei aufgebockter Seele und rechtschaffenem Verstande: vertrauend auf das Principium individuationis oder die Weise, wie das Individuum die Dinge erkennt: als Erscheinung“ (I 34). Rühmkorf zeugt gegen das, was die Christen Himmel nennen und gegen das erhabene Verlangen, das die Griechen und Klassizisten in der Gestalt des Ikarus symbolisierten. Rühmkorf verkündet: „der Himmel abgespeckt“ (I 6), „die Welt im eigenen Fall erfahren“ (I 7), „als gefallener Engel – gut! – / sich’s wohlsein lassen: / Die Ruhe nach dem Sturz – / . . . genießen die Biegsamkeit des Knies; / unabhängig / Haut und Schaum eines wider-natürlichen Frühlings, / wie es zu süßem Ruin sich zusammenfand: / Nichts zum Behalten!“ (I 17) Rühmkorf besaß die Geschmacklosigkeit, in seine Parodie auf Klopstocks Ode *Der Zürchersee* die Strophe zu fügen:

Es gibt uns noch, Kameraden, unwiderlegbar,
– und bewiese uns nur das Fleisch, das sich warm in der Hose bewegt –
lauter stammelt der Sterbliche:
Coco ergo sum! (I 32)

Der „gefallene Engel“ heißt andernorts „Anti-Ikarus“:

Ich vom Boden, jawohl, von der Erde ich, von den Steinen,
keine Kondore mehr im hirnenen Horst –!
Wer ist gekommen, Aufschwung und Fall zu beweinen
des geflügelten Aff, wenn er Furcht in den Äther morst? (I 37)

Ist Rühmkorfs „gefallener Engel“ blasphemisch – oder besteht er nur auf der Bestimmung des Menschen „im Kreise der Thierheit“ (I 24)? Die Aussage vom Menschen als eines „geflügelten Aff“, der „Furcht in den Äther morst“, und des Menschen als eines „gefesselten Ikariden“ (I 37) scheint dennoch ein Stück ins Positive zu weisen. Hier kann einer, der partout auf dem Abfall klaviert – ein asthenischer Shelley, wenn das Wort erlaubt ist – auch als „Aff“ seine Flügel und den „Himmel“ (vgl. I 33)

¹⁴ Rühmkorf, Kunststücke. Fünfzig Gedichte nebst einer Anleitung zum Widerspruch (Hamburg 1962) 48.

nicht vergessen. Vielleicht verdeckt der schnoddrige Vagantenton, der sich angeblich ans „Greifbare“ (I 28) klammert, nur zum Teil eine verdrängte Sehnsucht und Todesfurcht.

Rühmkorfs irdische Gesänge feiern westliche Dekadenz, Großstadt-Dekadenz. Diese Vagantenschelte des Erhabenen und „Wodka“-Wein-Gesang-Rühmung enthalten mehr Pubeszenz als geistige Reife. Bei aller Selbstironie weniger clowneske Größe als Lust und absichtsvolle Destruktion. Es scheint, daß eine nicht so geringe Zahl jüngerer Menschen in Rühmkorfs Versen ihr Bewußtsein exemplarisch ausgedrückt sieht.

Kritik und Metakritik einer Lyriker-Generation

Rühmkorf und Enzensberger sind die beiden äußersten Pole unter den lyrischen Sprechern einer Generation. Beide sind in ihren Versen Kritiker. Beide haben, auf verschiedene Weise, bewußtseinsschwache Stellen.

Enzensberger hat die Welt in drei Arten von Feldern eingeteilt: in eine verwaltete Welt (Beispiel: die Bundesrepublik), in ein noch naturales Arkadien (Beispiel: der griechische Mittelmeerraum im Süden, die skandinavischen Länder im Norden) und in ein „utopia“, ein Wunschland, das nirgends existiert. Die verwaltete Welt wird als lebensfeindlich und lügnerisch abgelehnt. Die naturale wird wegen ihrer Einfachheit und ihres Nichtverstelltseins gepriesen. „Utopia“ wäre offenbar das Wunschglück, paradiesisch. Der Kritiker Enzensberger übersieht, daß, zumindest in unseren Gegenden und vorerst, die industrielle und die arkadische Welt, der hoch industrialisierte und der frühagrarisches Mensch sich ausschließen. Er übersieht, daß man im Land seines „makedonischen Hirten“ (V 12 f.) immerhin einige soziale und bildungspolitische Probleme, die man hierzulande bereits löste oder doch anging, noch nicht einmal ins Auge gefaßt hat. Er übersieht, daß man als Mitteleuropäer eben nicht sein Leben in „Grönland“, „Island“ oder „Lappland“ verbringen kann. Ein solches Arkadien und solche unverbrauchte Stille sind für den Industriemenschen keine Alternative. Als Klage über eine verlorene Harmonie und Stille (die Schillersche Elegie) mag das angehen. Aber zu einer so scharfen und einseitigen Anklage unseres gegenwärtigen Zustandes kontrastiert sie schlecht, weil unser Lebensraum nicht nur negativ und weil jenes Arkadien nicht nur positiv und schon gar nicht als reale Alternative oder realisierbare Gegenwart betrachtet werden kann. Enzensbergers in den frühen Gedichten ausdrücklich (V 26 f.) und implizit mehrfach einfließender „utopia“-Traum schließlich kann vor den kritischen Vorstellungen eines erwachsenen Menschen kaum bestehen. In den Versen des dritten Bandes, *blindenschrift* (1964), hat Enzensberger den Zorn und die wuchernde Entrüstung über die bösen andern zurückgenommen. An Stelle der Schwarz-Weiß-Manier treten Grautöne, „Schattenwerk“, Zeichen der Geduld und auch der Resignation des Lyrikers gegenüber dem Politischen. Der Scharfsinn ballt sich nicht

mehr einseitig in Rhetorik. Es geht um mehr als einen soziologisch und rhetorisch erstreitbaren Lebensraum.

Die Kritik Rühmkorfs hat ein Ostberliner Lyriker in die Annalen der Literatur eingetragen. Es ist *Günter Kunert*, wie Rühmkorf 1929 geboren. Dem ziellosen Vaganten, dem westlichen *carpe-diem*-Rühmkorf hält der Ostberliner Kunert entgegen:

Der zu leben sich entschließt
Muß wissen
Warum er gestern zur Nachtzeit erwachte
Wohin er heute durch die Straßen geht
Wozu er morgen in seinem Zimmer
Die Wände mit weißem Kalk anstreicht.

War da ein Schrei?
Ist da ein Ziel?
Wird da Sicherheit sein?

Kunert überschreibt dieses Gedicht *Sorgen*¹⁵. Im gleichen Band, *Verkündigung des Wetters*, und auf der nächsten Seite steht das Gegengedicht zu Rühmkorfs *Anti-Ikarus*. Es ist überschrieben:

IKARUS 64

1

Fliegen ist schwer:
Jede Hand klebt am Gehebel von Maschinen:
Geldesbedürftig.
Geheftet die Füße
An Gaspedal und Tanzparkett. Fest eingienietet
Der Kopf im stolzen im fortschrittlichen
im vorurteilsharten
Sturzhelm.

2

Ballast: Das mundwarme Eisbein
In der Familiengruft des Magens.
Ballast: Das finstere Blut
Gestaut an hervorragender Stelle
Gürtelwärts.
Töne
Erster zweiter neunter dreißigster Symphonien
Ohrhoch gestapelt zu kulturellem Übergewicht.
Verpulverte Vergangenheit
In handlichen Urnen verpackt.
Tankweise Tränen im Vorrat unabwerfbare:
Fliegen ist schwer.

¹⁵ G. Kunert, *Verkündigung des Wetters* (München 1966) 48.

3

Dennoch breite die Arme aus und nimm
Einen Anlauf für das Unmögliche.
Nimm einen langen Anlauf damit du
Hinfliegst
Zu deinem Himmel
Daran alle Sterne verlöschen.

4

Denn Tag wird.
Ein Horizont zeigt sich immer.
Nimm einen Anlauf.¹⁶

Das sind Verse ohne rhetorischen Schauer, ohne die parodistisch überzüchtete Reizbarkeit. Drüben also, in Ostberlin, ist Ikarus im Jahr 1964 als exemplarische Gestalt noch möglich, erscheint sie anvisierbar und sinnvoll. Drüben im Osten sagt einer: „Dennoch.“ Hier im Westen, wo die Freiheit auf den Straßen und die Tabus auf dem Schrotthaufen liegen, wo einer seinen Daseinsbeweis in öffentlicher Rede von Koitus ableiten darf (Rühmkorf I 32), hier programmiert einer im asthenischen Selbstbewußtsein kostenloser Freiheit „häng dich ein in die Gravitation“ (I 6) und kommt sich als Aufklärer und Held vor. Ein geschichtlich kaum belecktes Vulgärbewußtsein will entmythologisieren, kaum wahrnehmend, daß es ein ortloses Vagantentum als Spießermythos reimt. Eines Tages wird man ein paar deutschen Schriftstellern wieder sagen müssen, daß Moral mehr ist als ein Armbrustschießen auf die Fersen und Schienbeine der anderen.

Emil Staiger meinte in seiner berühmt gewordenen Zürcher Rede gravitatisch: „Wenn uns die Dichter unserer Zeit verlassen, rufen wir den Beistand der Dichter vergangener Zeiten herbei und lassen uns von ihnen sagen, was der *Mensch* ist und vermag, was er auch heute noch vermag, sofern er stark und innig will.“¹⁷ Lassen wir das „innige Wollen“ dahingestellt. Ich glaube nicht, daß eine solche Alternative besteht, daß uns allein die Anrufung der Vergangenheit vor der Gegenwart schützen kann. Es gibt euch heute – wenn wir auf dem Feld der Lyrik bleiben – Autoren genug, die uns sagen, „was der Mensch ist und vermag“: Ingeborg Bachmann und Günter Kunert, Marie Luise Kaschnitz und Günter Eich, Peter Huchel, Hilde Domin und andere. Es gibt in den gleichen Dezennien die Prophetin Nelly Sachs. Sie hat als Lyrikerin die Metakritik¹⁸ der Kritiker geschrieben.

Zugegeben, je mehr man sich in Enzensberger, Heissenbüttel, Grass, Rühmkorf und andere typische Verseschreiber der Gruppe 47 einliest (P. Celan ist ebenso wenig typisch

¹⁶ Ebd. 49 f.

¹⁷ Emil Staigers Rede über Literatur und Öffentlichkeit, die er am 17. Dez. 1966 in Zürich hielt, ist abgedruckt in der NZZ vom 21. Dez. 1966.

¹⁸ Das Wort „Metakritik“ wurde von Hamann gebraucht, der seine „Metakritik über den Purismus der (Kantischen) Vernunft“ schrieb.

für die Gruppe wie I. Bachmann oder G. Eich), desto mehr gewinnt man den Eindruck, daß sie gegenüber den Gefährdungen des Menschen und den Schäden unserer Gesellschaft nur partiell wach sind. Ihr geschichtliches Bewußtsein ist eklektizistisch, einseitig und verkürzt. Ihr Ruf nach Information, Aufklärung, Gesellschaftskritik, Entmythologisierung und Entideologisierung ist von zuviel Vulgärbewußtsein gespeist, enthält zuviel eigenes Establishment (ein nonkonformistisches, wie sich versteht), zeugt und bezeugt zuwenig Existenz. Trotz Berufung auf die eigene Intellektualität haben sich die meisten dieser lyrischen Kritiker (die zugleich essayistische sind) mit den heute kursierenden „positiven“ Ausprägungen eines Menschenbildes, mit dem marxistischen, existentialistischen und christlichen Anspruch niemals denkerisch eingelassen. Sie wechseln weithin ihr Image von den Christen und christlichen Kirchen mit Christsein als solchem. Sie sind konkret nur dort, wo es ihnen beliebt, konkret zu sein. Indem sie ihre Gesellschaftskritik auf ein paar horizontale Felder einschossen, die zwischen Bundestagsdebatten, Kaufhausetagen und Bettdecke liegen, haben sie die Vertikale der menschlichen Existenz, den homo religiosus, entweder übersehen, unterschlagen oder gelehnt. Was der Mensch ist und nicht ist, vermag und nicht vermag – das sagen sie uns nur zum Teil. Doch ist zu bedenken, daß auch die meisten Wissenschaftler heute nur Teilaussagen machen, und daß alle Ganzheitsdichtung – nicht nur die Lyrik – seit Heinrich Heine und Georg Büchner zum Problem wurde.

Eine Lyrikerin, die um die volle Dimension der Vertikale weiß, die den Menschen als Geschöpf sieht und sein zerschlagenes Bild aufhebt zu Gott, ist *Nelly Sachs*. Die Leidgeprüfte, vom Sterben Entschlackte, durch den Glauben ihrer Väter Geläuterte sieht die tiefere Entwicklungs-„Wunde“ des Menschen in dieser Zeit. Unter einem anderen als bloß soziologischen Anspruch auf Wahrheit fragt sie:

Wenn die Propheten einbrächen
durch Türen der Nacht
mit ihren Worten Wunden reißend
in die Felder der Gewohnheit,
ein weit Entlegenes hereinholend
für den Tagelöhner
der längst nicht mehr wartet am Abend –

Wenn die Propheten einbrächen
durch Türen der Nacht
und ein Ohr wie eine Heimat suchten –

Ohr der Menschheit
du nesselverwachsenes,
würdest du hören?

...

Wenn die Propheten aufstünden
in der Nacht der Menschheit
wie Liebende, die das Herz des Geliebten suchen,
Nacht der Menschheit
hättest du ein Herz zu vergeben?¹⁹

Es gibt nicht nur die gesellschaftskritische, entmythologisierende und parodistische Betrachtung des Menschen in der zeitgenössischen Lyrik, sondern auch das prophetische Ohr. Es gibt nicht nur virtuose Formen horizontaler Festlegung und Verzerrung, nicht nur die lüsternen Parodien eines vagierenden Nirgendwo, sondern immer noch den mühseligen und unsterblichen Menschen. Von Rilkes Botschaft „Hiersein ist herrlich“ und von seinem Rückzug „Nirgends, Geliebte, wird Welt sein als innen“ (7. *Duineser Elegie*), von diesem Glauben ist der heutige Mensch weit entfernt. Nicht nur die den Menschen beinahe total verwaltende Welt, auch sein überaus differenziertes Bewußtsein (einige Lyriker wissen es) gefährdet seine Balance bedenklich. Aber der Mensch – der lyrisch sprechende und der lyrisch sich darstellende Mensch – ist dennoch und auch bei protestierenden Autoren zu keinem geringen Teil bereit, sich den Anforderungen des Menschseins in dieser Welt zu stellen, sich mit seiner demokratischen Ohnmacht mächtig und mutig in diese Welt einzulassen. „Mein großes Ja bildet Sätze mit kleinem Nein“ überschrieb Günter Grass eine Reihe von Gedichten in seinem jüngsten Gedichtband *Ausgefragt* (1967). Diese Überschrift darf man als Formel und als symptomatisch betrachten. Manchmal hart bedrängt, manchmal lautstark auf der Rednerbühne, manchmal mit geschwellter Zornader, manchmal in Hemd und Hose, manchmal sinnend über sein Flügelhemd (Rühmkorf, Kunert, Nelly Sachs), manchmal sein „Totenhemd“ betrachtend (Heissenbüttel, Kaschnitz, Nelly Sachs) ist der lyrische Mensch an unlyrischen Orten unterwegs, Mensch zu bleiben*.

¹⁹ Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961) 92–94.

* Der erste Teil dieses Aufsatzes erschien im November (S. 326–337).

Joseph Listl SJ

Die Auseinandersetzung um das neue Strafgesetzbuch

Zum Alternativ-Entwurf der 14 Strafrechtslehrer

Das neue Strafgesetzbuch (StGB) stellt die bedeutendste gesetzgeberische Aufgabe dar, der sich der Deutsche Bundestag seit dem Bestehen der Bundesrepublik gegenübersteht. Der Entwurf für das neue StGB liegt seit langem dem Bundestag vor und wird vom Sonderauschuß des Bundestags für die Strafrechtsreform zügig beraten¹. Im Dezember 1966 hat die Diskussion um das Gesetzeswerk durch die Veröffentlichung eines „Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuches“, den vierzehn Strafrechtslehrer erarbeitet haben, die der jüngeren Generation angehören und bei den Beratungen des gegenwärtig dem Bundestag vorliegenden E 1962 noch nicht mitgewirkt haben, einen neuen, kräftigen Impuls erfahren². Bisher haben die Verfasser des Alternativ-Entwurfs (AE) nur den Allgemeinen Teil ihrer Arbeit vorgelegt. Einen Alternativ-Vorschlag zum sogenannten „politischen Strafrecht“, d. h. zu den Strafbestimmungen über Hoch- und Landesverrat und den übrigen staatsgefährdenden Delikten, sowie zu den restlichen Abschnitten des Besonderen Teils des StGB, haben sie für die Zukunft in Aussicht gestellt.

Bisher hatte es den Anschein, daß die Grundfragen unserer Strafrechtsordnung im Zug der Strafrechtsreform nicht Gegenstand besonderer Auseinandersetzungen sein würden, da über die Fähigkeit des Menschen zu freier sittlicher Willensentscheidung und über das Vorliegen sittlicher und rechtlicher Schuld als Voraussetzung jeder staatlichen Strafe in der Strafrechtswissenschaft weitgehend Einigkeit zu bestehen schien. Durch den AE werden jedoch auch die rechtsphilosophischen Grundfragen, wie Sinn,

¹ Der gegenwärtig dem Bundestag vorliegende Entwurf eines Strafgesetzbuches – Bundestagsdrucksache V/32 – ist in seinem Wortlaut identisch mit dem bereits in der vierten Legislaturperiode am 4. Oktober 1962 im Bundestag eingebrachten Entwurf eines Strafgesetzbuches – Bundestagsdrucksache IV/650 – und wird deshalb zur Unterscheidung von früheren StGB-Entwürfen allgemein als E 1962 bezeichnet. – Über die Vorgeschichte und den wesentlichen Inhalt dieser Gesetzesvorlage vgl. L. Martin, Die deutsche Strafrechtsreform, in dieser Zschr. 168 (1960/1961) 263–269, 437–455. – Der Sonderauschuß für die Strafrechtsreform im Bundestag hat die 1. Lesung des Allgemeinen Teils des StGB-Entwurfs nahezu abgeschlossen, wie die „Vergleichende Übersicht über den Entwurf eines Strafgesetzbuches (StGB) – Bundestagsdrucksache V/32 – i. d. F. der 1. Lesung des Sonderausschusses für die Strafrechtsreform“, Stand vom 1. Juli 1967, zeigt.

² Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches. Allgemeiner Teil. Vorgelegt von Jürgen Baumann (Tübingen), Anne-Eva Brauneck (Gießen), Ernst-Walter Hanack (Heidelberg), Arthur Kaufmann (Saarbrücken), Ulrich Klug (Köln), Ernst-Joachim Lampe (Mainz), Theodor Lenckner (Münster), Werner Maihofer (Saarbrücken), Peter Noll (Mainz), Claus Roxin (Göttingen), Rudolf Schmitt (Freiburg), Hans Schultz (Bern), Günter Stratenwerth (Basel), Walter Stree (Münster). (Tübingen 1966) 184 S.

Zweck und Berechtigung staatlichen Strafens, das Verhältnis von Schuld, Sühne und Vergeltung, der Zusammenhang der Rechtsordnung mit der Sittenordnung und somit die Frage nach dem Menschenbild, das der bevorstehenden Strafrechtsreform zugrunde liegen soll, in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. Nach Ansicht der Verfasser des AE ist der Regierungsentwurf in seiner kriminalpolitischen Konzeption bereits jetzt veraltet und reformbedürftig³. Sie wollen daher mit ihrem Gegenentwurf „die bisherige kritische Auseinandersetzung mit dem E 1962 zunächst für den Allgemeinen Teil in formulierte Vorschläge“ fassen⁴.

Das Menschenbild des Entwurfs 1962

Der E 1962 beruht im wesentlichen auf den Arbeiten der Großen Strafrechtskommission, die sich aus führenden Strafrechtslehrern der verschiedenen Richtungen, hohen Richtern und Staatsanwälten, Bundestagsabgeordneten sämtlicher Fraktionen, Vertretern der Rechtsanwaltschaft sowie Mitgliedern des Bundesjustizministeriums und der Länderjustizministerien zusammensetzte und im Frühjahr 1954 von Bundesjustizminister Neumayer einberufen worden war. Medizinische und sonstige Sachverständige wurden zur Beratung bestimmter Einzelfragen zugezogen. Der von der Großen Strafrechtskommission erarbeitete Entwurf wurde anschließend von einer „Länderkommission“, die aus Vertretern der Justizministerien der Bundesländer gebildet wurde, eingehend beraten, bevor ihn die Bundesregierung verabschieden und dem Bundesrat und schließlich am 4. Oktober 1962 dem Bundestag zuleiten konnte.

Der E 1962 bekennt sich zum Schuldstrafrecht als dem tragenden Grundsatz des gesamten Werkes. Schuldstrafrecht bedeutet, daß Strafe, die ein sittliches Unwerturteil über menschliches Verhalten enthält und als solches immer empfunden werden wird, nur dann und grundsätzlich nur insoweit verhängt werden darf, als dem Täter sein Handeln sittlich zum Vorwurf gemacht werden kann⁵. Der E 1962 geht damit von der Voraussetzung aus, daß der Mensch Entscheidungsfreiheit, Verantwortlichkeit und Gerechtigkeitserwartung besitzt⁶. Auf dieser anthropologischen Grundlage ruht das gesamte Gesetzeswerk. Entscheidungsfreiheit bedeutet, daß der Mensch in gewissen, durch die Natur gezogenen Grenzen zur sittlichen Selbstbestimmung berufen und befähigt ist. Von Schuld kann deshalb im Strafrecht, ebenso wie auch in der Ethik,

³ In exzessiver Polemik wurde dem E 1962 vorgeworfen, er sei „verstaubt, kleinbürgerlich, moralisierend, an vielen Stellen verlogen und das Rechtsgefühl zahlreicher Mitbürger mit Füßen tretend, voll kleinlicher Pedanterie und voller Perfektionismus“. So Jürgen Baumann, Was würde uns die Strafrechtsreform bringen?, in: ders., Kleine Streitschriften zur Strafrechtsreform (Bielefeld 1965) 29.

⁴ Im Vorwort zum Alternativ-Entwurf. AE, S. 3.

⁵ E 1962, Aml. Begründung, S. 96.

⁶ H.-H. Jeschek, Grundlagen der Strafrechtsreform. Zum Entwurf des neuen Strafgesetzbuches, in: Evangelische Welt 16 (1962) 722; vgl. auch ders., Das Menschenbild unserer Zeit und die Strafrechtsreform. Recht und Staat, Heft 198/199 (Tübingen 1957) bes. 19 ff.

nur dann gesprochen werden, wenn dem Täter zu Recht der Vorwurf gemacht werden kann, daß er in der konkreten Situation, in der er gehandelt hat, nach dem Maß seiner „sozialen Einsichtsfähigkeit“⁷ auch anders, nämlich rechtmäßig, hätte handeln können. Verantwortlichkeit bedeutet, daß menschliche Handlungen ihren Wertmaßstab nicht in sich selber tragen, sondern an einer vorgegebenen, objektiv gültigen, den Menschen absolut verpflichtenden Norm, im Bereich des Strafrechts also an den fundamentalen Normen des Strafgesetzbuchs, gemessen werden müssen und danach Achtung oder Tadel verdienen⁸. Zweck der Strafe ist deshalb immer notwendigerweise auch die „Bewährung der Rechtsordnung“, d. h., durch die Bestrafung des Täters manifestiert sich die Überlegenheit der Rechtsordnung über das Unrecht. Gerechtigkeits-erwartung besagt, daß das Rechtsgewissen des Einzelmenschen und der Allgemeinheit von der Staatstätigkeit vor allen Zweckmäßigkeitserwägungen die Beobachtung von Maßstäben verlangt, die nach dem Rechtsgefühl vertreten werden können⁹.

Der Strafzweck im Entwurf 1962

Der E 1962 vermeidet es, sich in der seit Jahrhunderten umstrittenen Frage nach den einzelnen Strafzwecken in irgendeiner Weise einseitig festzulegen. Ihm liegt die sogenannte „Vereinigungstheorie“ zugrunde. Der Sinn staatlichen Strafens besteht danach nicht nur darin, die Schuld des Täters auszugleichen; die Strafe hat vielmehr zugleich die Aufgabe, die Rechtsordnung zu bewähren. Außerdem dient sie bestimmten kriminalpolitischen Zwecken, in erster Linie dem Zweck, künftige Straftaten zu verhindern. Das kann einmal dadurch geschehen, daß der Täter und andere abgeschreckt werden, derartige Taten zu begehen. Es kann nachhaltiger dadurch geschehen, daß auf den Täter eingewirkt wird, um ihn der Gemeinschaft wiederzugewinnen und ihn gegen neue Versuchungen innerlich widerstandsfähiger zu machen. Es kann schließlich auch dadurch geschehen, daß die Allgemeinheit vor dem gefährlichen Täter gesichert wird¹⁰. Alle diese Zwecke werden zum Teil von selbst durch die Strafe erreicht. Sie können auch im einzelnen durch Art und Maß der Strafe besonders angestrebt werden¹¹. Wie § 60 Absatz 1 E 1962 bestimmt, muß Grundlage für die Zumessung der Strafe immer die Schuld des Täters sein. Die Zumessung der Strafe, die zu den vornehmsten und verantwortungsvollsten Aufgaben des Strafrichters gehört, bleibt dabei notwendig im Grund immer ein Akt richterlichen Ermessens, abgesehen von dem Strafrahmen, den der Gesetzgeber als Höchst- oder Mindeststrafe für eine bestimmte Handlung festgelegt hat, und mit Ausnahme derjenigen seltenen Fälle, in

⁷ H. Welzel, *Das deutsche Strafrecht* (Berlin 91965) § 22, II, 2 (= S. 146).

⁸ H.-H. Jeschek a.a.O. 722.

⁹ Ebd.

¹⁰ E 1962, *Amtl. Begründung*, S. 97.

¹¹ Ebd.

denen das Gesetz für eine bestimmte Handlung lebenslange Freiheitsstrafe vorsieht¹². Nach § 60 Abs. 2 E 1962 muß der Richter alle Umstände, die gegen und für den Täter sprechen, gegeneinander abwägen.

Die kriminalpolitische Konzeption des Alternativ-Entwurfs

Wer erwartet hatte, der AE – der im folgenden nur in seinen Grundzügen dargestellt werden kann – werde den Boden des Schuldstrafrechts verlassen und sich uneingeschränkt der radikalen Gegenposition, der vor allem in den USA und England und seit dem Ende des zweiten Weltkriegs auch in Frankreich und Italien vielfach vertretenen Lehre von der „sozialen Verteidigung“ (*défense sociale*) anschließen¹³, sieht sich in seinen Erwartungen nicht bestätigt. Der bekannteste deutsche Anhänger der Lehre von der sozialen Verteidigung, der hessische Generalstaatsanwalt Fritz Bauer, hat den Unterschied zwischen dem Schuldstrafrecht und der Lehre von der *défense sociale* folgendermaßen beschrieben: „Wünscht man eine geistige Einheit und Ordnung im Kriminalrecht, so bestehen nur zwei Möglichkeiten. Entweder beschränkt man – unter Verzicht auf rezozialisierende und sichernde Maßnahmen – das Strafrecht auf die schuldvergeltende Strafe, oder man schafft ein Kriminalrecht, das – unter Verzicht auf Strafen – ausschließlich Maßnahmen rezozialisierenden oder sichernden Charakters kennt. Ein reines Maßnahmerecht folgt aus der Überforderung jedes irdischen Richters, dem aufgegeben ist, ‚das Maß der Schuld des Täters‘ festzustellen.“¹⁴

Unverkennbar hat die Schule der *défense sociale* auf den AE großen Einfluß ausgeübt. Der radikalen Alternative Fritz Bauers – entweder reines Schuldstrafrecht oder nur rezozialisierende und sichernde Maßnahmen ohne Rücksicht auf eine Schuld des Täters – haben sich die Verfasser des AE jedoch nicht angeschlossen. Die Anhänger der Lehre von der sozialen Verteidigung vermochten sich unter den Verfassern des AE nicht voll durchzusetzen. Der AE ist vielmehr das Ergebnis zahlreicher Kompromisse¹⁵. Wie tief die Gegensätze sind, die sich unter der Decke dieser Kompromisse verbergen, zeigt ein Vergleich der Auffassungen einiger maßgebender Mitverfasser des AE.

In Übereinstimmung mit dem Bundesgerichtshof¹⁶ und dem E 1962 bekennt sich der Saarbrücker Strafrechtslehrer Arthur Kaufmann zum Schuldstrafrecht: Strafe setze Schuld voraus; d. h., der Mensch müsse sich in freier, verantwortlicher, sittlicher Selbstbestimmung für das Recht und gegen das Unrecht entscheiden können; er müsse eine

¹² Ebd. 180.

¹³ Vgl. bei R. Maurach, *Deutsches Strafrecht. Allgemeiner Teil* (Karlsruhe 31965) § 5, B (= S. 46 ff.)

¹⁴ F. Bauer, *Das Verbrechen und die Gesellschaft* (Basel 1957) 252. Vgl. dazu auch die rechtsphilosophische und sozialetische Darstellung von H. Wulf, *Sinn und Zweck der Strafe in der Gesellschaft*, in dieser Zschr. 170 (1961/1962) 1–14.

¹⁵ Das betonen die Verfasser des AE ausdrücklich im Vorwort (AE, S. 3).

¹⁶ Entscheidungen des Bundesgerichtshofes in Strafsachen, Bd. 2, 194 (200 f.).

Kenntnis von Recht und Unrecht haben. Wer wisse, daß das, wozu er sich in Freiheit entschlief, Unrecht sei, handle schuldhaft, wenn er es gleichwohl tue. Schuld sei ihrem Wesen nach immer sittliche Schuld, freie, selbstverantwortliche Willensentscheidung gegen eine erkannte sittliche Pflicht¹⁷. Im gleichen Sinn schreibt Jürgen Baumann (Tübingen), über den Grundsatz *nulla poena sine culpa* (keine Strafe ohne Schuld), d. h. über das Schuldprinzip als Voraussetzung jeder Strafe, könne vom Boden eines modernen Strafrechts aus jedenfalls grundsätzlich nicht diskutiert werden. Baumann erblickt den Zweck der Strafe in diametralem Gegensatz zu anderen Mitverfassern des AE auch in der Vergeltung und in der Sühne für die Tat. Der durch den Urteilspruch Verurteilte müsse zu einer sittlichen Leistung aufgerufen werden. Die Leistung des Verurteilten sei die Sühne, das Sichlösen von der Tat und das Sichwiederfinden (nicht das Resozialisiertwerden) in der Rechtsgemeinschaft¹⁸.

Auch der Berner Strafrechtler Hans Schultz, dessen Einfluß auf den AE und seine Begründung an vielen Stellen deutlich zu erkennen ist, vertritt die Auffassung, daß nur vorwerfbares, tatbestandsmäßiges rechtswidriges Verhalten Strafe nach sich ziehen und Strafe begründen könne. Die Schuld des Täters begründet und begrenzt nach ihm die vom Richter zu verhängende Strafe¹⁹. Im Gegensatz zu Baumann lehnt Schultz jedoch den Ausgleich der Schuld des Täters durch Vergeltung und Sühne als Strafzweck ausdrücklich ab. Sühne und Sühnebedürfnis sind für ihn Begriffe, die bei der Durchführung einer Strafrechtsreform vollkommen aus dem Spiel bleiben müssen. Strafen bedeutet für ihn weder ein „metaphysisches Geschehen, noch eine Verwirklichung der Sittlichkeit, sondern eine bittere Notwendigkeit in einer Gemeinschaft unvollkommener Wesen, wie sie die Menschen nun einmal sind“²⁰. Als Strafzweck anerkennt Schultz daher nur die Bewährung der Rechtsordnung und die Wiedereingliederung des Täters in die Gemeinschaft²¹.

In der Feststellung von Hans Schultz, daß Strafen kein „metaphysischer Vorgang“ sei, klingt die bei Fritz Bauer noch erheblich deutlicher formulierte Besorgnis an, daß der Schuld-begriff, der einen „religiösen Ursprung“²² habe, auch im modernen Strafrecht religiös interpretiert werden könnte. Fritz Bauer sieht in Schuld- und Sühnevorstellungen den „Nährboden eines Pharisäertums“, das menschlich wenig erfreulich sei und dem Täter die Wiedereingliederung in den sozialen Organismus schwer mache. Die sittliche Entrüstung ist für ihn der „unlogischste aller Affekte“²³.

In weitgehendem Maß macht sich der Göttinger Strafrechtler Claus Roxin, der an der Gestaltung des AE maßgebend mitgewirkt hat, die Auffassungen der Lehre von

¹⁷ A. Kaufmann, *Das Schuldprinzip. Eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung* (Heidelberg 1961) 129.

¹⁸ J. Baumann, *Schuldgedanke und vom Sinn staatlichen Strafens*, in: ders., *Kleine Streitschriften zur Strafrechtsreform* (Bielefeld 1965) 149, 156.

¹⁹ H. Schultz, *Kriminalpolitische Bemerkungen zum Entwurf eines Strafgesetzbuches*, E 1962, in: *Juristenzeitung* 1966, 115.

²⁰ Ebd. 116.

²¹ Ebd. 117.

²² F. Bauer a.a.O. 169.

²³ Ebd. 173.

der sozialen Verteidigung zu eigen. Er geht davon aus, daß die Willensfreiheit des Menschen ein unbeweisbares Postulat sei. Ob wegen der mannigfaltigen Determinationsfaktoren beim Menschen überhaupt ein frei wählender Entschluß möglich ist, erscheint ihm „angesichts der Tatsache, daß wir über die mikrophysikalischen Vorgänge im menschlichen Gehirn kaum etwas wissen, zumindest unentscheidbar“. Den Strafzweck der Vergeltung und den „schillernden Begriff“ der Sühne lehnt er ab, weil sie letztlich nur durch einen „Glaubensakt“ plausibel zu machen seien²⁴. Am Schuld-begriff in einem freilich eingeschränkten Sinn will Roxin festhalten. Schuld soll jedoch nicht mehr strafbegründend wirken, sondern in gewissem Sinn nur noch als Hilfskonstruktion bei der Strafzumessung dienen, als „ein rechtsstaatlich unentbehrliches Mittel zur Begrenzung der staatlichen Strafgewalt“²⁵. Nach dem bekannten Wort Fritz Bauers steht das Strafrecht „der Bekämpfung der Seuchen oder der Regelung des Gas- und Wasserwesens näher als dem, was gemeinhin als Ethik und Moral bezeichnet wird“²⁶. Diese extreme Position lehnt Roxin allerdings ab. Unlösbar erscheint jedoch der innere Widerspruch in seiner Argumentation, da er einerseits von Schuld spricht und gleichzeitig die Fähigkeit des Menschen zu freier sittlicher Willensentscheidung in Frage stellt.

Rechtsordnung und Sittenordnung

Die Diskussion um Sinn und Zweck der staatlichen Strafe kreist letztlich immer um die zentralen Fragen nach dem Verhältnis von Rechtsordnung und Sittenordnung und damit nach dem Menschenbild, von dem die Strafrechtsreform ausgehen soll. Es bedarf in diesem Zusammenhang keiner langen Erörterung, daß in unserer pluralistischen Gesellschaft, in der alle Staatsbürger ohne Rücksicht auf ihr religiöses Bekenntnis und ihre Weltanschauung gleichberechtigt miteinander leben, der Grundsatz gelten muß, den das Bundesverfassungsgericht in anderem Zusammenhang formuliert hat, daß es in einem weltanschaulich nicht einheitlichen Staat wie der Bundesrepublik Deutschland eine gesetzgeberische Pflicht sei, das Recht so zu normieren, daß es allen Bürgern die Freiheit lasse, ihren religiösen Verpflichtungen mit allen Konsequenzen nachzuleben²⁷. Dieser Grundsatz gilt für die Regelung sämtlicher Rechtsbereiche und damit auch für den Allgemeinen Teil des StGB.

Würde es sich daher bei den Begriffen Schuld, Vergeltung und Sühne um Vorstellungen handeln, die nur aus dem Bekenntnis zu einer bestimmten Weltanschauung

²⁴ C. Roxin, Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in: Juristische Schulung 6 (1966) 378.

²⁵ Ebd. 385.

²⁶ F. Bauer a.a.O. 246.

²⁷ Urteil v. 29. Juli 1959: Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 10, S. 85. Vgl. zu dieser Frage auch J. Listl, Strafrecht und Moral. Umstrittene Fragen der Strafrechtsreform, in dieser Zschr. 179 (1967) 251 ff., bes. 256 f.

oder Religion vollziehbar wären, dürften sie in unserem Strafrecht keinen Platz haben. Das ist jedoch nicht der Fall. Schuld, Sühne, Gewissen, Vergeltung und Strafe haben zwar für den religiös gebundenen Menschen auch eine große religiöse Bedeutung. Das ändert aber nichts an der Tatsache, die Fritz Bauer übersieht, daß alle diese Erlebnis-inhalte menschliche Grundgegebenheiten darstellen, die als echtes Humanum in jedem Menschen unabhängig von seiner Religion, Hautfarbe und Volkszugehörigkeit verwirklicht sind. Nur insoweit können sie Bestandteil der Rechtsordnung unseres zu religiöser Neutralität verpflichteten Staates sein²⁸. Es ist heute allgemein anerkannt und findet sich schon bei Thomas von Aquin, daß der Staat nur jene elementaren sittlichen Pflichten mit Strafsanktionen versehen darf, die sich auf die Erhaltung des gesicherten Bestands der staatlichen Gemeinschaft und der fundamentalen Voraussetzungen des geordneten menschlichen Zusammenlebens beziehen. Die Strafrechtsordnung ist daher als derjenige Teilbereich der Sittenordnung zu begreifen, der vom Gesetzgeber wegen seiner Bedeutung für den Schutz der Grundlagen der menschlichen Gesellschaft einer besonderen, nämlich der strafrechtlichen, Normierung unterworfen wurde. Es ist daher Arthur Kaufmann uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er ausführt, Pflichten könne es nur geben, insofern sie das Gewissen binden; es gebe daher auch „Rechtspflichten nur als sittliche Pflichten und rechtliche Schuld nur als sittliche Schuld“²⁹.

Der religiös gebundene Mensch weiß sich über die rechtliche und sittliche Pflicht hinaus – sittlich hier im Sinn der alle Menschen verpflichtenden Sittenordnung verstanden – an die göttliche Ordnung und das göttliche Gesetz gebunden. Begeht er einen Verstoß gegen die Strafrechtsordnung des Staates, z. B. einen Diebstahl oder einen Betrug, wird er nicht nur ethisch und rechtlich, sondern auch religiös, vor Gott, schuldig. Zwar gibt es, wie Arthur Kaufmann im Anschluß an Werner Schöllgen erklärt, keine besondere religiöse, ethische, juristische und politische Schuld, die man mit dem Seziermesser fein säuberlich voneinander trennen könnte, da sie alle nur Perspektiven sind, die „von verschiedenen Standpunkten auf den gleichen Gegenstand zielen: die ganzheitliche Struktur der menschlichen Existenz“³⁰. Man kann zwar im konkreten Menschen die verschiedenen Schuldarten nicht trennen, begrifflich kann man jedoch die religiöse, ethische und rechtliche Schuld genau unterscheiden. Wenn

²⁸ Vgl. H.-H. Jeschek, *Das Menschenbild unserer Zeit und die Strafrechtsreform* (s. Anm. 6) 25.

²⁹ A. Kaufmann a.a.O. 197.

³⁰ Ebd.; auch Papst Pius XII., der sich mehrfach zu Grundfragen der Strafrechtsordnung geäußert hat, unterscheidet scharf zwischen rechtlicher, sittlicher und religiöser Schuld. Vgl. *Ansprache an die Vereinigung kath. Juristen Italiens* v. 26. 5. 1957, in: *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 49 (1957) 407; deutsche Übersetzung in: *Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., III* (Freiburg/Schweiz 1961) 2710 (= Nr. 4703) und in: *Herderkorrespondenz* 12 (1957/58) 28. Ferner die Ausführungen Pius' XII. über das Schuldstrafrecht in der *Ansprache an die Teilnehmer des VI. Internationalen Kongresses für Strafrecht* v. 3. Okt. 1953, in: *AAS* 45 (1953), 739 ff.; deutsch in: *Utz-Groner I* (Freiburg/Schweiz 1957) 201 ff. (= Nr. 461 ff.) und in: *Herderkorrespondenz* 8 (1953/1954) 81 f.

der staatliche Richter einen Christen wegen Diebstahls oder Meineids verurteilt, so kann er ihn nur deshalb bestrafen, weil er im Sinn des Strafgesetzes und damit letztlich auch des Sittengesetzes schuldig geworden ist, nicht jedoch deshalb, weil er auch religiöse Schuld auf sich geladen hat. Fritz Bauer hat daher recht, wenn er erklärt: „Strafrechtspflege heißt nicht, das Richtschwert Gottes auf Erden führen“³¹. Er befindet sich jedoch im Irrtum, wenn er meint, jeder Schuldvorwurf gegenüber einem straffällig gewordenen Täter enthalte bereits einen religiösen Schuldvorwurf. Das Urteil des Richters kann in unserem zu religiöser Neutralität verpflichteten Staat immer nur Ausfluß der Hoheit und Gemeinwohl Sorge des weltlich verstandenen Staates sein³².

Der Kompromißcharakter des Alternativ-Entwurfs

Der AE ist in Ansatz und Durchführung kein einheitlicher Wurf, sondern das mühsame Ergebnis harter Kompromisse zwischen den Anhängern des Schuldstrafrechts und den Vertretern der Lehre von der sozialen Verteidigung. Er versucht auf der einen Seite das Schuldstrafrecht zu retten und ist andererseits bemüht, die bessernden und sichernden Maßregeln in einem bisher nicht gekannten Maß zu perfektionieren. Der AE hält damit an den beiden Grundentscheidungen des E 1962 fest, am Schuldprinzip und an der Zweispurigkeit des Sanktionensystems. Beide Sanktionsgruppen, die Strafen und die bessernden bzw. sichernden Maßregeln, will der AE jedoch durch seine Zielsetzung und eine Reihe rechtspolitischer Prinzipien stärker miteinander verklammern als die bisherigen deutschen StGB-Entwürfe³³. Die Resozialisierung des straffällig gewordenen Menschen ist das besondere Ziel, das sich der AE gesetzt hat. Die zahlreichen Vorschläge, die er in dieser Hinsicht macht, verdienen aufmerksam geprüft zu werden. Sie lassen das hohe Ethos erkennen, von dem der AE getragen ist.

Was den Schuldbegriff angeht, der dem AE zugrunde liegt, so glauben seine Verfasser, im Begriff der „Tatschuld“ einen gemeinsamen Nenner für die beiden an sich unvereinbaren Auffassungen gefunden zu haben. Die Tatschuld bestimmt das Höchstmaß der Strafe (§ 59 Abs. 1 AE). Das Verhalten vor und nach der Tat ist nur zu berücksichtigen, soweit es auf das Maß der Tatschuld schließen läßt. Durch die Wahl des Begriffs „Tatschuld“ wollen die Verfasser des AE verhindern, daß bei der Straf-

³¹ F. Bauer a.a.O. 246.

³² Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß der StGB-Entwurf der DDR, die ebenfalls ein neues Strafgesetzbuch vorbereitet, ohne weiteres von der Willensfreiheit und dem Schuldstrafrecht ausgeht. § 4 des DDR-Entwurfs besagt, daß derjenige „schuldhaft handelt, der sich zu seiner Tat entgegen den ihm gebotenen Möglichkeiten zu gesellschaftsgemäßigem Verhalten in verantwortungsloser Weise entschieden hat“. Vgl. dazu im einzelnen John Leschka, Die Regelung des Schuldprinzips im StGB-Entwurf, in: Neue Justiz 1967, 137.

³³ G. Kaiser, Der kriminalpolitische Standort des Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuches, in: Kriminalistik, Zschr. für die gesamte kriminalistische Wissenschaft und Praxis 21 (1967) 287.

zumessung auch die „Lebensführungsschuld“ des Täters berücksichtigt wird. Unter Lebensführungsschuld versteht die Strafrechtswissenschaft einen Schuldvorwurf, der sich auf die verfehlte Lebensentscheidung oder auf die Lebensführung des Täters gründet. Da auch der E 1962 jede Berücksichtigung einer Lebensführungsschuld des Täters ablehnt, weil sich diese einer rechtlichen Erfassung im einzelnen entziehe, besteht daher insoweit kein Unterschied zwischen den beiden Entwürfen.

Dem Begriff der „Tatschuld“ soll allerdings nach der Vorstellung der Schöpfer des AE für die Bestimmung des Strafmaßes eine große Bedeutung zukommen. Sie nehmen Anstoß an der Formulierung, die der E 1962 in § 60 Abs. 1 im Hinblick auf die Festlegung des Strafmaßes getroffen hat: „Grundlage für die Zumessung der Strafe ist die Schuld des Täters“, und glauben, durch die Bindung des Höchstmaßes der im Einzelfall zulässigen Strafe an die „Tatschuld“ eine bessere und rechtsstaatlichen Erwartungen entsprechendere Lösung gefunden zu haben. Dabei müssen sie jedoch selber zugeben, daß eine „exakte Quantifizierung der Tatschuld nicht möglich ist“.

Die Bindung des Richters an die „Tatschuld“ soll jedoch ausschließen, die Strafen aus spezialpräventiven Gründen, d. h. zur Besserung oder Sicherung des Täters, über diese Grenze hinaus zu erhöhen. Die Bindung des Richters an die „Tatschuld“ soll außerdem verhindern, daß Erwägungen der Generalprävention, d. h. der Abschreckung der Allgemeinheit vor der Begehung ähnlicher Straftaten, im Einzelfall zu einer erhöhten Strafe führen³⁴. Auch das durch die „Tatschuld“ bestimmte Strafmaß darf der Richter nach dem AE nur soweit ausschöpfen, wie es die Eingliederung des Täters in die Rechtsgemeinschaft oder der Schutz der Rechtsgüter erfordert (§ 59 Abs. 2 AE).

Der E 1962 gibt dem Richter für die Bestimmung der Schuld des Täters eine Reihe von Strafzumessungsgründen an die Hand. Insbesondere sollen dabei ins Gewicht fallen die Beweggründe und Ziele des Täters, die Gesinnung, die aus der Tat spricht, der bei der Tat aufgewendete Wille, das Maß der Pflichtwidrigkeit, die Art und Ausführung und die verschuldeten Auswirkungen der Tat, das Vorleben des Täters, seine persönlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse sowie sein Verhalten nach der Tat, besonders sein Bemühen, den Schaden wiedergutzumachen. Der AE verzichtet auf einen solchen Katalog, u. a. mit der Begründung, daß er eine „rationale Basis“ für die Strafzumessungsentscheidung nicht abgeben könne. Er mache auch den Stellenwert der einzelnen Gesichtspunkte nicht deutlich und zeige nicht auf, welche Bedeutung der General- und Spezialprävention zukomme. Nicht zuletzt lehnen die Verfasser des AE den Katalog der Strafzumessungsgründe ab wegen seiner ethisierenden Tendenz, da er bedenkliche Klauseln enthalte, wie „Gesinnung“, „Pflichtwidrigkeit“, „Vorleben“ und „Verhalten nach der Tat“, die der Gesetzgeber nicht fixieren sollte (AE, S. 109). Sie versuchen statt dessen durch den Rückgriff auf die „Tatschuld“ die Unschärfen und Abgrenzungsschwierigkeiten zu vermeiden, die der Strafzumessungskatalog des E 1962 ihrer Meinung nach im Gefolge hat. Dieser Versuch erweist sich jedoch im Ergebnis

³⁴ Vgl. die Begründung zum AE, S. 29 und 31.

als verfehlt und wurde zu Recht als ein „Selbsttor“ der AE-Verfasser bezeichnet³⁵. Denn wie groß die „Tatschuld“ im Einzelfall ist, vermag der AE, abgesehen von der gesetzlichen Festlegung des Strafrahmens oder der gesetzlichen Bewertung des Tatbeitrags, noch weniger anzugeben als der E 1962. Auch der AE kann schließlich in § 59 Abs. 1 S. 2 nicht darauf verzichten, festzulegen, daß die „Tatschuld“ nach der Gesamtheit der belastenden und entlastenden Umstände zu beurteilen ist. Durch diese Hintertür kommen schließlich sämtliche angeblich aus dem AE verbannten Strafzumessungsgründe notwendigerweise wieder herein. Wie groß im konkreten Fall die „Tatschuld“ ist, muß auch der AE dem richterlichen Ermessen überlassen.

Die Notwendigkeit des Strafzwecks der „Bewährung der Rechtsordnung“

Die jede Art von Vergeltungsstrafe ausschließende Lehre der *défense sociale* wird den realen Gegebenheiten des Lebens nicht gerecht. Das zeigt deutlich der immer wieder gegen sie erhobene Einwand, daß nach ihren Voraussetzungen eine Bestrafung von Tätern, die in unwiederholbaren Ausnahmesituationen schwerste Verbrechen begangen haben und erst nach langen Jahren einer friedlichen Lebensführung als Buchhalter oder Magazinverwalter plötzlich entdeckt werden, überhaupt nicht möglich ist. Man denke z. B. an verantwortliche Leiter und Aufseher in Konzentrationslagern, die vor 1945 nachweislich grausame Morde begangen haben, nach Kriegsende untertauchten und deren Taten jetzt erst bekannt werden. Sie haben nicht selten durch eine mehr als zwanzigjährige friedliche bürgerliche Existenz erwiesen, daß sie im Sinn des Strafrechts voll resozialisiert sind. Auch der AE will solche Täter nicht straflos lassen. Es fragt sich jedoch, ob eine Bestrafung in diesen Fällen nach den im AE formulierten Strafzwecken überhaupt möglich erscheint. Über den Sinn der Strafe sagt § 2 Abs. 1 AE: „Strafen und Maßregeln dienen dem Schutz der Rechtsgüter und der Wiedereingliederung des Täters in die Rechtsgemeinschaft.“

Es scheint jedoch, daß sämtliche vom AE für zulässig erklärten Strafzwecke bei der Bestrafung des genannten Täterkreises versagen. Das gilt einmal von der „Spezialprävention“: die Täter können nicht von der Begehung weiterer Straftaten abgeschreckt werden, da eine Möglichkeit, solche zu begehen, für sie überhaupt nicht mehr besteht; sie können auch nicht im strafrechtlichen Sinn gebessert werden, da sie nachgewiesenermaßen voll resozialisiert sind; es besteht auch kein Anlaß, die Allgemeinheit vor ihnen zu schützen, da sie keinerlei Gefahr darstellen. Auch der Gesichtspunkt der „Generalprävention“ – nach dem AE ohnehin der schwächste aller Strafzwecke und mit dem Begriff der „Tatschuld“ schlechthin unvereinbar – scheint hier nicht durchzuschlagen. Da eine Möglichkeit, ähnliche Verbrechen zu begehen, unter den

³⁵ G. Kaiser, Das Strafsystem des Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuches, in: Kriminalistik (s. Am. 33) 21 (1967) 340.

gegenwärtigen Verhältnissen für niemand besteht, kann auch die Öffentlichkeit von deren Begehung sinnvollerweise nicht abgeschreckt werden. Es bleibt daher in diesen Fällen, wenn man auf eine Bestrafung solcher Täter nicht überhaupt verzichten will, nur der Strafzweck der „Bewährung der Rechtsordnung“, d. h., die Strafe muß die Überlegenheit der Rechtsordnung über das Unrecht zum Ausdruck bringen. Der Sache nach genau dasselbe besagt der Begriff „Vergeltung“: die durch diese schweren Verbrechen verletzte Rechtsordnung verlangt um ihrer selbst willen die Bestrafung der Täter. Auch der AE anerkennt somit, wenn auch in euphemistischer Umschreibung, den Strafzweck der Vergeltung, obwohl ein Teil seiner Verfasser jede Vergeltungsstrafe emphatisch ablehnt.

Wie der Münchener Strafrechtslehrer Paul Bockelmann überzeugend erklärt, muß es ausgeschlossen sein, daß der für die Zukunft ungefährliche Schwerverbrecher straf-frei ausgeht, mit der Begründung, daß Vergeltung nicht sein darf und Besserungs- und Sicherungsmaßnahmen nicht angezeigt sind. Dieser Einsicht müsse jede Strafrechtsreform Rechnung tragen³⁶.

Die Vorschläge des Alternativ-Entwurfs im einzelnen

Das Verdienst des AE, dem darum mit Recht vielfache Sympathien entgegengebracht werden, besteht, wie bereits angedeutet, darin, daß seine Autoren gleichsam als Bannerträger einer neuen Ära der Kriminalpolitik mit dem Elan von Reformern den Versuch unternehmen, die Pflicht des Staates und der Gesellschaft zur Resozialisierung der Strafgefangenen noch entschiedener zu betonen, als das in den bisherigen Entwürfen geschehen ist. Mancher Vorschlag des AE ist geeignet, den Strafvollzug weiter zu humanisieren. Es wäre jedoch ungerecht gegenüber den Verfassern des mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis erarbeiteten E 1962, wollte man die Augen vor der Tatsache verschließen, daß auch der E 1962 ernsthaft um die Wiedereingliederung des straffälligen Bürgers in die Gesellschaft bemüht ist. In vieler Hinsicht liegt der AE auf der Linie des E 1962, auf dessen Vorarbeiten er aufbaut und an den er sich weithin anlehnt. Ferner muß betont werden, daß der Sonderausschuß „Strafrecht“ im Bundestag im Lauf der ersten Lesung in Abänderung des E 1962 eine Reihe von Reformen beschlossen hat, die sich in ähnlicher Weise auch im AE befinden.

Abschaffung des Zuchthauses

Der vielleicht spektakulärste Vorschlag des AE ist die Abschaffung der Zuchthausstrafe. Der E 1962 kennt, wie das geltende StGB, drei freiheitsbeschränkende Straftypen: Zuchthaus, Gefängnis und Strafhaft. Während der Sonderausschuß „Strafrecht“

³⁶ P. Bockelmann, Art. „Strafrecht“, in: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart 1966) 2257.

in § 44 lediglich die Bezeichnung „Zuchthaus“ durch „Schweres Gefängnis“ ersetzen will, um den ehemaligen Insassen dieser Anstalten den Ruf des „Zuchthäuslers“ zu ersparen, sieht der AE überhaupt nur noch eine einzige Art von Freiheitsstrafe vor, die vom Strafvollzug her gesehen etwa dem heutigen Gefängnis entsprechen würde. Der Vollzug ist allerdings auch nach dem AE (§ 38 Abs. 2 AE) nach Tätergruppen verschieden zu gestalten, wobei dann wohl aus verständlichen Gründen die schwerkriminellen Täter dennoch einer besonderen Bewachung und Beschäftigung unterworfen werden müssen.

Der Vorschlag des AE hat viel für sich. Wenn sich dadurch die resozialisierungsfeindliche Wirkung des Zuchthauses beseitigen läßt, die es gegenwärtig den ehemaligen Gefangenen dieser Anstalten außerordentlich schwer macht, wieder Arbeit und Ansehen zu finden, sollte an dieser Strafart nicht festgehalten werden.

Viele Juristen, die über eine lange praktische Erfahrung verfügen, bezweifeln allerdings, ob die Abschaffung der Zuchthausstrafe die Schwierigkeiten, denen erfahrungsgemäß frühere Zuchthausgefangene bei der Wiedereingliederung in den gesellschaftlichen Organismus ausgesetzt sind, wesentlich erleichtern wird. Die psychologischen Widerstände gegen einen Strafgefangenen, der eine mehrjährige „Einheits-Freiheitsstrafe“ verbüßt hat, werden dann denjenigen gleichen, denen heute ein entlassener Zuchthausgefangener begegnet. Schwerer wiegt jedoch wahrscheinlich ein anderer Einwand gegen diesen Vorschlag des AE. Wenn man davon ausgeht, daß sich kurzfristige Freiheitsstrafen, z. B. für Fahrlässigkeitstäter, besonders bei bestimmten Verkehrsdelikten, nie ganz vermeiden lassen, wird im System der Einheitsstrafe dieser Täterkreis derselben Strafart unterworfen wie die schwerkriminellen Verbrecher. Das steht nicht nur im Widerspruch zum unterschiedlichen Grad der Schuld der betreffenden Täter. Es widerspricht auch der Gerechtigkeitserwartung der Fahrlässigkeitstäter und der Allgemeinheit. Es scheint daher, daß zumindest auf das Institut der Strafhaft nicht verzichtet werden sollte.

Eindämmung der Freiheitsstrafen

Die Freiheitsstrafen will der AE in einem bisher nicht gekannten Maß einschränken. Das Höchstmaß der zeitigen Freiheitsstrafe, das nach dem E 1962 20 Jahre betragen soll, will der AE entsprechend dem gegenwärtigen Rechtszustand auf 15 Jahre begrenzen. An der vom Gesetz in bestimmten Fällen vorzusehenden lebenslangen Freiheitsstrafe will auch der AE festhalten. Von der Möglichkeit der Strafaussetzung zur Bewährung macht der AE in einem für unsere Rechtspraxis bisher ungewohnten Ausmaß Gebrauch. Während der E 1962 in § 71 eine Möglichkeit zur Strafaussetzung nur bei einer Verurteilung zu Gefängnis von nicht mehr als neun Monaten oder zu Strafhaft vorsieht und der Sonderausschuß „Strafrecht“ vorschreibt, daß das Gericht bei Verurteilung zu einer Freiheitsstrafe von nicht mehr als einem Jahr die Vollstreckung

der Strafe zur Bewährung aussetzen soll und bei einer Verurteilung von nicht mehr als 18 Monaten aussetzen kann, will § 40 Abs. 1 AE den Richter verpflichten, die Strafe auszusetzen, wenn der Täter zu einer Freiheitsstrafe bis zu zwei Jahren verurteilt ist und nicht besondere Gründe der Strafaussetzung entgegenstehen.

Die kurzfristigen Freiheitsstrafen, deren Zweckmäßigkeit, insbesondere bei leichteren Verkehrsdelikten, heftig umstritten ist, sollen nach dem AE beseitigt werden. Das Mindestmaß der Freiheitsstrafe beträgt nach dem AE sechs Monate. Der E 1962 sieht demgegenüber als Mindestmaß bei Gefängnis einen Monat und bei Strafhaft eine Woche vor. Die „Schock-“ bzw. „Denkzettelwirkung“ der kurzen Freiheitsstrafen will der AE hauptsächlich durch das Institut der Geldstrafe erzielen.

Bedingte Entlassung und Verwarnung unter Strafvorbehalt

Im Rahmen der Tendenz des AE, die Freiheitsstrafen zu verringern, soll die Möglichkeit der bedingten Entlassung erweitert werden. Während § 26 StGB vorsieht, daß das Vollstreckungsgericht die Vollstreckung des Restes der zeitigen Freiheitsstrafe zur Bewährung aussetzen kann, wenn der Verurteilte zwei Drittel der Strafe, mindestens jedoch 6 Monate, verbüßt hat, macht § 48 AE dem Gericht diese Aussetzung zur Pflicht. Daneben sieht der AE, ebenso wie auch der Sonderausschuß „Strafrecht“, eine fakultative Strafaussetzung vor, wenn der Verurteilte die Hälfte der Strafe verbüßt hat. Sogar dem zu lebenslanger Freiheitsstrafe Verurteilten kann nach § 48 Abs. 2 Ziff. 2 AE der Rest der Strafe zur Bewährung ausgesetzt werden, wenn der Verurteilte 15 Jahre der Strafe verbüßt hat und verantwortet werden kann, zu erproben, ob sich der Verurteilte straffrei führen wird.

Bereits in einem StGB-Entwurf aus dem Jahr 1936 findet sich der Vorschlag, den der AE in § 57 wieder aufgreift, vielen Ersttätern durch die Einführung des Rechtsinstituts der „Verwarnung unter Strafvorbehalt“ den Makel des Vorbestraftseins zu ersparen. Von der Großen Strafrechtskommission ist dieses Rechtsinstitut ebenfalls diskutiert, aber schließlich wieder verworfen worden. Die „Verwarnung“ ist gedacht als Appell an das Verantwortungsbewußtsein des Täters. Sie kann ausgesprochen werden, wenn der Täter erstmals Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder Geldstrafe verurteilt hat. Wird er erneut straffällig, so verhängt das Gericht die zugemessene Strafe. Bedenklich an diesem Vorschlag erscheint jedoch die Ausdehnung des Strafrahmens bis zu einem Jahr. Es besteht die Gefahr, daß die „Verwarnung“ auch bei erheblichen Straftaten, man denke an manche Fahrlässigkeitsdelikte, angewendet wird und damit die Gerechtigkeitserwartung der Bürger verletzt. Die gleiche Gefahr droht, wenn die „Verwarnung“ zu einer massenhaft ausgesprochenen Gefälligkeitssanktion ausarten würde.

Ohne Vorbild in der deutschen Strafrechtspraxis ist schließlich der in § 58 AE vorgeschlagene „Schuldspruch unter Strafverzicht“. Hat der Täter eine Freiheitsstrafe bis

zu 2 Jahren oder Geldstrafe verwirkt, so kann der Schuldspruch unter Strafverzicht Anwendung finden, wenn die Folgen der Tat den Täter oder seine Angehörigen so schwer getroffen haben, daß der Täter bereits dadurch hinreichend bestraft erscheint. Hier ist an jene tragischen Fälle gedacht, bei denen der Täter durch sein schuldhaftes Verhalten selber schwere Verletzungen davonträgt oder, z. B. durch einen Verkehrsunfall, seine nächsten Angehörigen verliert. Auch für jene Ausnahmefälle, in denen die schuldhafte Tat einem außerordentlich schweren Gewissenskonflikt entsprungen ist, kann dieses begrüßenswerte Institut des Schuldspruchs unter Strafverzicht eine angemessene strafrechtliche Reaktion darstellen.

Die Geldstrafe

Der Verzicht auf die primäre (d. h. die als Erststrafe verhängte) kurzfristige Freiheitsstrafe als Schockstrafe oder Denkwortstrafe soll nach Meinung der Autoren des AE, wie bereits erwähnt, kompensiert werden durch lebensstandardbeschränkende, die Täter hart treffende Geldstrafen. Die Verfasser gehen dabei von der vermutlich richtigen psychologischen Erwägung aus, daß der durchschnittliche Bürger durch die Androhung harter Geldstrafen eher zu einem rechtmäßigen Verhalten bewogen werden kann als durch die Androhung kurzer, allerdings erheblich mehr an die Ehre greifender Freiheitsstrafen. Problematisch erscheint dieses Prinzip jedoch bei jenem zahlenmäßig nicht unbeträchtlichen Täterkreis, der nicht über Vermögen oder regelmäßiges Einkommen verfügt und an der Bildung von Vermögenswerten entweder nicht interessiert oder dazu nicht in der Lage ist (z. B. Bettler, Gammler, Landstreicher, Dirnen). Erfahrungsgemäß neigt aber gerade dieser Personenkreis häufig zu kleineren Straftaten, insbesondere zu Diebstählen und Vermögensdelikten.

Die Geldstrafe, die bereits heute nach der Sanktionsstatistik 70 % aller Strafen ausmacht, ist die Hauptsanktion des AE (§ 49 AE). Sie kann auch an Stelle einer verwirkten Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr verhängt werden. Auf Antrag des Verurteilten kann gemeinnützige Arbeit an die Stelle der Geldstrafe treten. Diese „Arbeitsstrafe“ soll nach der Vorstellung des AE als kommunale Arbeit oder in Krankenhäusern, Altersheimen und Erziehungsanstalten geleistet werden. Für nicht zahlungsfähige Täter soll damit eine echte Alternative zur Geldstrafe geboten werden. Erweist sich die Geldstrafe als uneinbringlich und stellt der Täter auch nicht den Antrag auf ersatzweise „Arbeitsstrafe“, so tritt nach dem AE Ersatzfreiheitsstrafe an die Stelle einer uneinbringlichen Geldstrafe.

Gegen die Praktikabilität der Ableistung gemeinnütziger Arbeit an Stelle einer uneinbringlichen Geldstrafe werden von der Vollzugspraxis schwerste Bedenken erhoben. Sie gründen vor allem darin, daß es in unserer fast ausschließlich privaten Wirtschaft weitgehend unmöglich sei, entsprechende Arbeitsmöglichkeiten in ausreichendem Umfang zu finden für einen Täterkreis, der in der Regel weder besonders arbeitsfreudig, noch für die betreffenden Arbeiten vorgebildet ist und überdies eine besondere Be-

aufsichtigung bzw. „Bewachung“ benötigt. Das gelte bereits für die Zeiten der Vollbeschäftigung, erst recht für Perioden der Arbeitslosigkeit. Die Frage der Praktikabilität der ersatzweisen „Arbeitsstrafe“ erweist sich für die Gesamtkonzeption des AE zweifellos als ein neuralgischer Punkt. Läßt sich die „Arbeitsstrafe“ nicht verwirklichen, wofür vieles zu sprechen scheint, so können auf der Grundlage des AE zwar die vermögenden und ausreichend verdienenden Täter zu Geldstrafen verurteilt werden. Die mittellosen dagegen, bei denen die Geldstrafe uneinbringlich ist, müßten zu Freiheitsstrafen verurteilt werden. Nur den Reichen und Vermögenden wäre es dann möglich, sich die Freiheit mit Geld zu „erkaufen“. Daß dieses Ergebnis für unseren sozialen Rechtsstaat untragbar wäre, liegt auf der Hand. Es hängt somit für das Geldstrafensystem des AE alles davon ab, ob das Institut der ersatzweisen „Arbeitsstrafe“ realisierbar ist^{36a}.

Die Geldstrafen will der AE nach der sozialen Leistungsfähigkeit des Täters bemessen. Sie sollen nicht, wie bisher in Deutschland üblich, als „Sofortsummen“ entrichtet werden, sondern gewissermaßen in Raten monatlich oder wöchentlich oder sogar in Tagessätzen bezahlt werden. Die Laufzeit der Geldstrafe soll dabei bis zu zwei Jahren betragen können. Die Geldstrafe hat jedoch ihre eigene Problematik, die der AE, wie es scheint, nicht genügend berücksichtigt. Auch nach dem ausgeklügelten und umständlichen System des AE wird es sich nicht vermeiden lassen, daß der ärmere Verurteilte, der kein Vermögen besitzt und auf sein genau beziffertes und nachkontrollierbares Arbeitseinkommen angewiesen ist, ungleich härter betroffen wird als sein wohlhabender Mitbürger, der – oder vielleicht auch dessen Ehefrau – über erhebliche Vermögenswerte verfügt. Die Freiheitsstrafe, die den Reichen und den Armen gleich spürbar trifft, ist, jedenfalls von dem fundamentalen staatsrechtlichen Gebot des Gleichheitsgrundsatzes her gesehen, trotz allem immer die gerechteste Strafe.

Neben der Freiheits- und Geldstrafe kennt der AE als dritte Strafart noch das „Fahrverbot“ bis zu einem Jahr. Als Maßregel der Besserung und Sicherung kann die „Entziehung der Fahrerlaubnis“ – ebenso wie das Verbot der Berufsausübung – jedoch auch für einen längeren Zeitraum verfügt werden.

Die sozialtherapeutische Anstalt

Eine der wichtigsten Neuerungen des AE bildet die Einführung der sozialtherapeutischen Anstalt. Sie zählt zu den Maßregeln der Besserung und Sicherung, die keine Strafe darstellen, sondern eine Reaktion auf die Gefährlichkeit des Täters. An frei-

^{36a} Schwerwiegende Bedenken gegen die Praktikabilität des im AE vorgeschlagenen Geldstrafensystems, das sich zu einem „Reichenprivileg“ entwickeln kann, und gegen die Einführung des Instituts der „Arbeitsstrafe“ auch bei K. Lackner, Der Alternativentwurf und die praktische Strafrechtspflege, in: Juristenzeitung 1967, 518 ff. Diese eingehende Untersuchung des Heidelberger Strafrechtslehrers ist erst nach Fertigstellung der vorliegenden Arbeit erschienen und konnte daher leider nicht mehr berücksichtigt werden. Gleiches gilt von dem wertvollen Beitrag von A. Kaufmann (Saarbrücken), Dogmatische und kriminalpolitische Aspekte des Schuldgedankens im Strafrecht, in: Juristenzeitung 1967, 553 ff.

heitsentziehenden Maßregeln kennt der AE außerdem noch die Einweisung in die Heil- und Pflegeanstalt, die Entziehungsanstalt für Alkoholiker und schließlich die Sicherungsanstalt. Die Arbeitshausunterbringung für „arbeitsscheue Kleindelinquenten“, wie Dirnen, Bettler und Landstreicher, soll nach dem AE wegfallen. Die Verfasser des AE wollen diesen „lästigen Personenkreis“ kurzerhand der Sozialfürsorge überantworten (AE, S. 123). Sämtliche Maßregeln, mit Ausnahme der Sicherungsanstalt, müssen nach dem AE vor Verbüßung der Strafe vollstreckt und auf die Dauer der Freiheitsstrafe angerechnet werden.

In die sozialtherapeutischen Anstalten, die nach dem dänischen Vorbild in Herstedvester bei Kopenhagen errichtet werden sollen, sind nach dem AE vermindert schuldfähige Täter einzuweisen, die zu erheblichen Straftaten neigen und im gewöhnlichen Strafvollzug kaum zu resozialisieren sind. Der allgemeine Sprachgebrauch bezeichnet diesen Personenkreis, wenn auch im Sinn der Psychologie nicht ganz exakt, als „Psychopathen“. Die sozialtherapeutischen Anstalten sollen dabei für diese Täter nicht nur die Heil- und Pflegeanstalt, sondern weitgehend auch die Sicherungsverwahrung und die vorbeugende Verwahrung des § 86 E 1962 ersetzen (vgl. AE, S. 127). Voraussetzung für die Einweisung ist eine Persönlichkeitsstörung des Täters, die bereits zu einer erheblichen Straftat geführt hat. Ersttäter dürfen nicht gegen ihren Willen eingewiesen werden. Die Straftäter sollen in der sozialtherapeutischen Anstalt einer besonders intensiven, nach der Persönlichkeit des Täters ausgerichteten, mit speziellen sozialpsychiatrischen Methoden vorgenommenen heilpädagogischen Beeinflussung unterworfen werden, die die psychischen Ursachen der Kriminalität des Täters zu beseitigen versucht.

Auf jeden Fall ist in die sozialtherapeutische Anstalt einzuweisen, wer schon früher wegen vorsätzlicher Straftaten dreimal verurteilt worden ist und erneut verurteilt wird. Die Maßregel dauert bei erstmaliger Behandlung mindestens zwei und höchstens vier Jahre, im Wiederholungsfall höchstens acht Jahre.

Schwerwiegende Einwände gegen den Vorschlag der Errichtung solcher Anstalten kommen bemerkenswerterweise aus dem Bereich der Psychiatrie. So erklärte der Kölner Psychiater und Neurologe Wolfgang de Boor, er halte es für eine „Utopie“, zu glauben, einen Menschen, der mehrere schwere Rechtsbrüche begangen hat, in einem sozialtherapeutischen Institut umwandeln zu können. Die sogenannten „Kernkriminellen“ seien durch eine „Tetrade“ (d. h. eine Vierzahl von Merkmalen) gekennzeichnet, nämlich durch einen niedrigen Intelligenzquotienten, irreparable psychische Schäden, Triebhaftigkeit und Willensschwäche, die es als „Illusion“ erscheinen ließen, anzunehmen, diese Menschen könnten in ihrem Wesen geändert werden³⁷. Die Rückfallquote in der dänischen Modellanstalt beträgt denn auch trotz intensiver Behandlung der dort eingewiesenen Straftäter und nach einer Behandlungserfahrung von mehr als dreißig Jahren immer noch 40,6 %.

³⁷ Prof. W. de Boor (Köln) in einem Diskussionsbeitrag bei der Tagung „Die umstrittene Strafrechtsreform“ in der Akademie des Klosters Walberberg bei Bonn am 21. Juli 1967.

Gegen den Vorschlag des AE wird ferner geltend gemacht, es gebe in Deutschland überhaupt nicht die nötige Zahl von Psychiatern, Psychologen und Psychotherapeuten, um solche Anstalten in einem absehbaren Zeitraum eröffnen zu können. Gleiches gelte für das dazu nötige geschulte Personal. Wenn man von der dänischen Anstalt mit 170–200 Insassen als Modell ausgehe, wären in Deutschland etwa zwölf solcher Anstalten mit etwa 2000 Insassen erforderlich. Andere Schätzungen liegen noch erheblich höher. Dabei muß bedacht werden, daß das zahlenmäßige Verhältnis der Ärzte, des Pflegepersonals und der Wachmannschaften zur Zahl der Insassen in Herstedvester 1 : 1 beträgt. Die Kosten für den Unterhalt sind also sehr hoch. Außerdem erfordert der Neubau solcher Anstalten so hohe Investitionen, daß es auch von daher fraglich erscheint, ob die Länderparlamente angesichts vieler anderer dringender Ausgaben diese Mittel bewilligen würden.

Von seiten der Sozialpädagogik und verantwortlicher Leiter des Strafvollzugs wird schließlich gegen die sozialtherapeutischen Anstalten vorgebracht, es sei aufs Ganze gesehen wichtiger, die 90 % der Gefangenen, die größere Chancen für eine Resozialisierung bieten, wieder in das gesellschaftliche Leben einzugliedern, als den restlichen 10 % eine kostspielige und weithin erfolglose Spezialbehandlung angedeihen zu lassen. Um jedoch die Erkenntnisse und Erfahrungen der modernen Psychiatrie und Psychotherapie auch dem Strafvollzug mehr als bisher dienstbar zu machen, wird von verschiedenen Seiten vorgeschlagen, ein fortschrittliches Bundesland sollte eine „pilotstation“ aufbauen. Für die Errichtung einer solchen deutschen Modell-Anstalt wäre es leichter möglich, die notwendige Zahl von Ärzten und genügend geschultes Personal zu finden und die erforderlichen Mittel zu erhalten. Die Erfahrungen, die in dieser Anstalt gemacht werden, könnten dann im Lauf der Zeit dem gesamten deutschen Strafvollzug zugute kommen.

Der Strafvollzug als dauernde Aufgabe

Die bisherige Reformarbeit auf dem Gebiet des Strafrechts will die Normen über den Strafvollzug nicht im StGB, sondern in einem speziellen Strafvollzugsgesetz niederlegen. Bundesjustizminister Gustav Heinemann hat zu diesem Zweck eine Strafvollzugskommission berufen, die am 5. Oktober 1967 in Bonn zusammengetreten ist. Sie soll die Probleme des Strafvollzugs untersuchen und Reformvorschläge ausarbeiten³⁸. Der AE dagegen ist von dem Bestreben gekennzeichnet, im Strafgesetzbuch nicht nur die Strafsanktionen, sondern auch zahlreiche Einzelheiten des Strafvollzugs zu regeln. Dieses an sich wünschenswerte Bemühen einer engeren Verflechtung des StGB mit der Strafvollzugsgestaltung erweckt jedoch deshalb Bedenken, weil das Straf-

³⁸ Vgl. „Heinemann beruft Strafvollzugskommission“, FAZ Nr. 188, 16. August 1967, S. 1. Der Vorsitz der aus 18 Mitgliedern bestehenden Kommission wurde dem Hamburger Strafrechtler Rudolf Sieverts übertragen.

gesetzbuch eine Kodifikation für lange Zeit werden soll, der Strafvollzug dagegen sich der rasch fortschreitenden Entwicklung der Kriminalpädagogik, Gruppensoziologie, Psychologie, Psychiatrie und vieler anderer verwandter Wissenschaftsgebiete anpassen muß. Bundesjustizminister Fritz Schäffer sprach bei der ersten Einbringung des Strafgesetz-Entwurfs in Gestalt des E 1960 im Oktober 1960 im Bundestag von einem zu schaffenden „Jahrhundertgesetz“. Im Strafvollzug dagegen muß, ebenso wie in der Pädagogik, immer Spielraum und Möglichkeit zum Experimentieren gegeben sein. Hätte der Gesetzgeber im Jahr 1871 bei Schaffung des noch heute geltenden Strafgesetzbuchs darin auch Einzelheiten des damaligen Strafvollzugs geregelt, hätte unser StGB nicht nahezu hundert Jahre in Geltung bleiben können.

Bekanntlich gehört es zu den schwierigsten Aufgaben der Leiter von Strafvollzugsanstalten, geeignete Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten für die Strafgefangenen zu finden. In Zeiten, in denen Arbeitslosigkeit herrscht, ist diese Aufgabe geradezu unlösbar. Es fragt sich daher, ob es sinnvoll sein kann, in das neue Strafgesetzbuch einen Abschnitt aufzunehmen, der, wie § 39 Abs. 1 AE, bestimmt: „Jeder Gefangene hat Anspruch darauf, mit Arbeiten beschäftigt zu werden, die seinen Fähigkeiten entsprechen und ihn in den Stand setzen, in der Freiheit seinen Lebensunterhalt zu erwerben. Unproduktive, abstumpfende Arbeiten sind ausgeschlossen.“ Noch weniger leicht realisierbar erscheint Absatz 2 desselben Paragraphen, der festlegt, daß jeder Gefangene „entsprechend seiner Leistung tarifmäßig entlohnt“ wird. Nach Ansicht auch sehr aufgeschlossener Strafvollzugsbeamter wird es nur in extrem günstigen Situationen möglich sein, auf die Dauer Arbeitsmöglichkeiten zu finden, die eine tarifmäßige Entlohnung der Strafgefangenen erlauben. In allen anderen Fällen stünde die Forderung des § 39 Abs. 2 AE als unerfüllbares Gesetz auf dem Papier. Es scheint daher, daß solche Vorschriften nicht in das Strafgesetzbuch, sondern als Leitgedanken eines idealen Strafvollzugs in ein Strafvollzugsgesetz gehören.

Die Vorschläge des AE werden als Material für die weitere parlamentarische Arbeit an der Strafrechtsreform, und hier besonders für eine modernere und humanere Ausgestaltung des Strafvollzugs, große Bedeutung erlangen. Wie Staatsanwalt Adolf Müller-Emmert, MdB, der stellvertretende Vorsitzende des Sonderausschusses für die Strafrechtsreform im Bundestag, erklärt hat, wird der AE auch die zukünftige Arbeit des Strafrechtssonderausschusses befruchten³⁹. Manchen Vorschlag wird sich der Gesetzgeber möglicherweise zu eigen machen. Andere Bestimmungen dagegen, die der AE vorsieht, werden die Feuerprobe der Kritik aus der Strafrechts- und Strafvollzugspraxis schwerlich bestehen. Was die Praktikabilität des vorgeschlagenen Strafen- und Maßregelsystems angeht, erscheint der sorgfältig durchdachte und gründlich gearbeitete E 1962 dem Alternativ-Entwurf entschieden überlegen. Wenn man von dem auf einem „Formelkompromiß“ beruhenden zwiespältigen Strafbegriff des AE absieht, erweist er sich als eine begrüßenswerte Ergänzung zum E 1962.

³⁹ A. Müller-Emmert, Eine sehr eigenwillige Lösung. Alternativentwurf der Strafrechtslehrer zur Strafrechtsreform, in: Christ und Welt, Nr. 13, 31. 3. 1967, S. 4.

Ernst Vogt SJ

Neue Forschungen über Jerusalem und den Tempel

Jerusalem ist für den Archäologen wohl das schwierigste Arbeitsfeld in Palästina. So ist es nicht zu verwundern, daß die zahlreichen Arbeiten, die seit 1867, zum Teil mit recht unvollkommenen Methoden, dort unternommen wurden, noch viele Probleme offen gelassen haben. Auf einige Fragen, die das älteste Jerusalem betreffen, geben nun die Grabungen, die 1961 unter Leitung von Miss Kathleen Kenyon begonnen wurden, interessante Antworten. Zwar stehen bis jetzt erst Vorberichte zur Verfügung, aber sie geben bereits ein gutes Bild von den wesentlichen Ergebnissen¹.

Das alte Jerusalem

Die eigenartige Lage der Stadt Jerusalem im 2. Jahrtausend ist bekannt. Die kanaänische Königsstadt lag außerhalb der heutigen Stadt, südlich vom Tempelplatz auf einem schmalen Hügelzug, der sich von Norden nach Süden abfallend hinzog und auf drei Seiten durch steile Hänge geschützt war. Eine langgezogene Ringmauer machte die Feste fast uneinnehmbar. Da man aber erst im 11.–10. Jahrhundert v. Chr. lernte, Zisternen wasserdicht auszupflastern und Regenwasser aufzubewahren, war die Verbindung der Stadt mit der reichlich fließenden Quelle am Fuß des Osthangs im Kedrontal für die Bewohner lebenswichtig. Darum sicherten sich die Kanaanäer den Zugang zur Quelle auch für den Fall einer Belagerung durch eine Reihe von Schächten und Stollen, die sie etwa von der Mitte des Osthangs durch den Felsen bis zur Quelle bohrten. Aber gerade dieser Tunnel wurde der Stadt zum Verhängnis; denn sehr wahrscheinlich gelang es David um 1000 v. Chr. nur dadurch, Jerusalem in seine Gewalt zu bringen, daß seine Krieger durch ihn eindringen und die Verteidiger überraschten.

Im Jahr 1923 wurden am oberen Rand des Osthangs über der Quelle ansehnliche Reste einer alten Stadtmauer und eines Turmes gefunden. Archäologische Kriterien zur Bestimmung ihres Alters gab es noch nicht. Da aber Jerusalem sicher schon von den Kanaanäern ummauert und diese Befestigung von David verstärkt worden war, schrieb man ihnen Mauer und Turm zu, und seither wurden die „Kanaanäermauer“ und der „Davidsturm“ häufig abgebildet. Im Jahr 1927 wurde westlich davon ebenfalls eine Stadtmauer und ein mächtiger Toreingang ausgegraben, die zwar sicher in der Makka-

¹ Palestine Exploration Quarterly (London) 1962, 72–90; 1963, 7–21; 1964, 7–18; 1965, 9–20; 1966, 73–88.

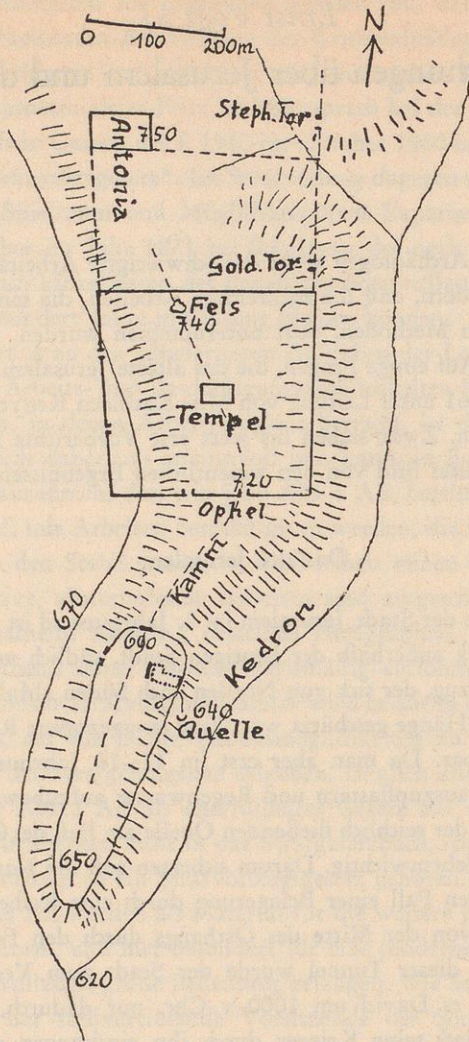


Abb. 1: Das alte Jerusalem mit dem Tempelplatz und der „Kanaanäermauer“ (unten)

bäerzeit, im 2. Jahrhundert v. Chr., benützt wurden, aber schließlich in irgendeiner Form auf die Kanaanäer zurückgehen konnten, die ja auch hier auf der Westseite die Stadt befestigt hatten. Jerusalem hätte demnach eine Breite von kaum 70 m gehabt, was selbst für eine Stadt des 2. Jahrtausends sehr wenig war, aber durch die Bodengestaltung nötig gewesen sein konnte. Eine viel größere Schwierigkeit lag darin, daß der obere Eingang des unterirdischen Ganges zur Quelle etwa 37 m außerhalb der „Kanaanäermauer“ lag und darum im Krieg unnütz war und auch den Kriegern

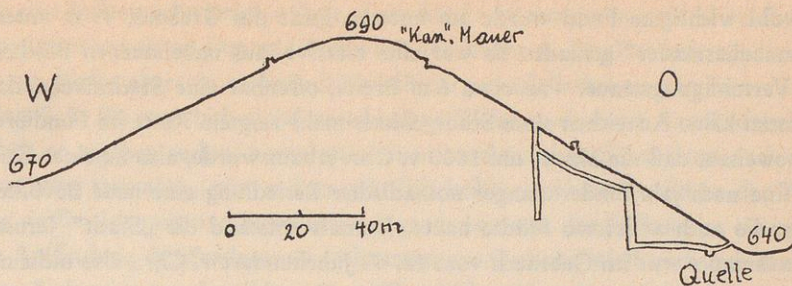


Abb. 2: Querschnitt durch den Hügel des alten Jerusalem mit der „Kanaanäermauer“ und dem Schacht zur Quelle

Davids keinen Zugang in das Innere der Stadt geben konnte. Das war das Hauptproblem, das die Expedition von 1961 lösen wollte.

Die Grabungen wurden am Fuß der „Kanaanäermauer“ und des „Davidsturms“ begonnen. Bald zeigte sich jedoch, daß Mauer und Turm erst in der Makkabäerzeit um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. erbaut worden waren. Unter ihnen kamen Reste von kleinen Häusern (Türen, Öfen, Treppen) zum Vorschein, die ersten uns bekannten archäologischen Zeugen der Zerstörung Jerusalems durch Nabukodonosor im Jahr 586 v. Chr.

Von hier aus wurde dann ein 11 m breiter Graben die östliche Böschung hinunter in Richtung gegen die Quelle bis 49 m unterhalb der „Kanaanäermauer“ ausgehoben. Nach etwa acht Wochen ergab die mühsame Grabung auf dem steilen Abhang mit 33° Gefälle vier übereinander liegende Schichten. Die oberste (1.) bestand aus Oberflächengeröll und Staub mit Gegenständen aus dem 1. (sowie dem 19. und 20.) Jahrhundert. In dieser Zeit lag dieses Gebiet wie noch heute außerhalb der Stadt. Die zweite Schicht darunter bildete eine Lage festgestampfter Erde. Es war eine steile und glatte Verteidigungsböschung und gehörte zur großen Stadtplanung des Königs Herodes des Großen (ca. 40 v. Chr.). Der Mittelpunkt Jerusalems hatte sich schon damals mehr nach Nordwesten verlagert, und die alte Stadt war zum Randgebiet geworden.

Unter einer weiteren (3.) Schicht, die nur von Abfällen und Oberflächenschutt gebildet wurde, fand sich die vierte aus einem Wirrwarr großer und kleiner Steine, die offenbar bei einem Einsturz bis 43 m weit den Abhang heruntergerollt waren. Von einem solchen Einsturz berichtet die Bibel: Um 140 v. Chr. beschloß der Makkabäer Jonathan, die Mauer Jerusalems zu erhöhen; aber „ein Mauerstück bei der Schlucht auf der Ostseite stürzte ein“ (1 Makk 12, 37). Die Trümmer blieben so liegen, wie sie gefallen waren.

Unter diesen vier Schichten stieß man dann in Abständen den ganzen Hang hinunter auf wenig massive Mauerreste, wohl Hausmauern, hauptsächlich aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., aber auch solche, die bis ins 9. und 10. Jahrhundert zurückgehen können. Diese Häuser waren 586 v. Chr. durch die Babylonier zerstört worden.

Der wohl wichtigste Fund wurde am unteren Ende des Grabens, 49 m unterhalb der „Kanaanäermauer“ gemacht. Es war eine massive, aus unbehauenen Blöcken errichtete Verteidigungsmauer von etwa 6 m Breite, offenbar eine Stadtmauer, da sich weiter unten keine Anzeichen eines Stadtgebietes mehr zeigten. Reste im Fundierungsgraben beweisen, daß die Mauer um 1800 v. Chr. erbaut wurde, also zu einer Zeit, als in Palästina nach jahrhundertelanger nomadischer Besiedlung eine neue Bevölkerung eindrang, die auch anderswo Städte baute. Damals entstand die „Stadt“ Jerusalem. Diese Stadtmauer war im Gebrauch vom 18.–7. Jahrhundert v. Chr., also nicht nur in kanaanäischer, sondern auch in israelitischer Zeit.

Etwas später stellte sich heraus, daß das gefundene Mauerstück der Nordturm eines Stadtttores war, das zur Quelle führte. Es muß sich um das Tor handeln, durch das der junge Salomo auf dem königlichen Maultier zur Salbung bei der Quelle geführt wurde und durch das er unter dem Jubel des Volkes in die Königsburg zurückgekehrt ist (1 Kö 1, 38–40). Auf der alten Mauer wurde im 7. Jahrhundert eine neue gebaut, offenbar von Manasse, der mit der Ummauerung des erweiterten Stadtgebietes gerade hier begann; denn Manasse „baute eine Mauer außerhalb der Davidsstadt, westlich von der (Gichon)quelle im (Kedron)tal bis zum Fischtor, indem er sie um den Ophel zog“ (2 Chron 33, 14).

Aus der Auffindung der alten östlichen Stadtmauer ergeben sich die wichtigen Folgerungen, daß der obere Ausgang des Tunnels zur Quelle innerhalb der alten Stadt lag und daß die Stadt, obwohl wir die genaue Lage ihrer Westmauer nicht kennen, jedenfalls bedeutend breiter war, als man bisher gemeint hat, da sie sich den steilen Osthang hinunter bis möglichst nahe an die wichtige Quelle ausdehnte.

Funde im Innern der Stadt lehren uns noch mehr über ihre Geschichte. Jerusalem war am Osthang von jeher terrassenförmig gebaut. Eine große Änderung wurde jedoch im 14. Jahrhundert vorgenommen, etwa in der Zeit, in der König Abdichepa als Vassall des Pharaos über Jerusalem und Bethlehem herrschte. Der schmale ebene Kamm des Stadthügels wurde durch ein ganzes System von Plattformen um über 18 m erweitert. Die nächste Plattform lag etwa 5 m tiefer und war mit der oberen durch Treppen verbunden. Die Kanaanäer errichteten diese Unterbauten, indem sie parallel zum Kamm starke Stützmauern aus unbehauenen Blöcken bauten, sie mit dem Abhang in kleinen Abständen durch Querwände verbanden und die so entstandenen Zwischenräume mit Schutt und Erde ausfüllten, in denen sich mykenische Scherben des 14. Jahrhunderts fanden. Die Stützmauern waren so massiv konstruiert, daß sie den großen Schub der Füllung und der Häuser darauf auffingen, solange sie nicht durch Erdbeben und Regengüsse beschädigt wurden.

In den sieben Jahrhunderten ihres Gebrauchs durch die Kanaanäer und dann durch die Israeliten mußten sie von Zeit zu Zeit ausgebessert und verstärkt werden. Die älteste israelitische Arbeit datiert sicher aus dem 10. Jahrhundert, also etwa aus der Zeit Davids und Salomos. Sie bestand darin, daß vor eine kanaanäische Stützmauer eine Mauer aus ungewöhnlich mächtigen Blöcken gesetzt wurde. Es war für die Aus-

gräber eine äußerst schwierige Arbeit, diese Blöcke zu entfernen, und es ist ein Rätsel, wie die Israeliten sie an Ort und Stelle bringen konnten. Die Entdeckung dieser Ausbesserung dürfte aber ein anderes Rätsel lösen; jedenfalls bekommen nun die Worte in 2 Sam 5, 9, die man bisher auf verschiedene Weise, auch durch Textänderung, verständlich zu machen suchte, unerwartet einen anschaulichen Sinn; denn nach der Eroberung von Jerusalem, wie es dort wörtlich heißt, „wohnte David in der Festung, nannte sie Davidsstadt und besserte sie ringsum aus, von der Füllung an einwärts“.

Die Auffindung der Stadtmauer weit unten am Osthang wirkt auch auf das Unternehmen Nehemias um das Jahr 445 v. Chr. Licht. Als er, etwa 120 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, die Mauern der längst wieder bewohnten Stadt neu aufbaute, behielt er sonst überall den Mauerlauf der Königszeit bei. Im Osten jedoch gab er die schwer hergenommene alte Mauer auf und baute eine neue am oberen Rand der steilen Böschung. Nur wenig Reste der nehemianischen Mauer wurden festgestellt, aber um so besser sind die „Kanaanäermauer“ und der „Davidsturm“ bekannt, mit denen die Makkabäer sie im 2. Jahrhundert v. Chr. erneuerten.

Von besonderer Bedeutung für die Stadtgeschichte war die Frage nach der Lage der Nordmauer. Die kanaanäische und davidische Stadt war auf allen Seiten durch Steilhänge geschützt außer im Norden, da hier der Stadthügel mit seiner nördlichen Fortsetzung zusammenhing. Die Nordmauer muß also besonders stark gewesen sein. Eine Grabung an der ursprünglich besonders engen Stelle des Hügels wenig nördlich der „Kanaanäermauer“ brachte eine massive Mauer ans Licht, die quer über den Hügel führte und in Verbindung stand mit einer älteren, aus enormen, fast megalithischen Blöcken errichteten Mauer. Ihr Alter konnte zwar nicht direkt bestimmt werden, aber es kann sich wohl nur um die alte Stadtmauer handeln; denn auf ihrer Südseite fand man in unberührten Schichten auf dem Felsenboden Tonscherben der kanaanäischen Spätbronzezeit, während gerade nördlich der Mauer Scherben der Eisenzeit II, wahrscheinlich des 9. Jahrhunderts, über dem gewachsenen Felsen zeigten, daß die Besiedlung hier erst in der israelitischen Zeit begonnen hat. Das älteste Jerusalem hatte also eine Länge von etwa 420 m, eine normale Größe für eine Stadt des 2. Jahrtausends.

Schon lange hatte man vermutet, daß hier, wo heute der Hügel ständig ansteigt, ehemals die Nordseite der Stadt durch eine Senkung geschützt war. Dies wurde nun erhärtet, da die Grabungen ein starkes Abfallen des Felsbodens feststellten. Der Hügelrücken hatte also ursprünglich einen Einschnitt, bevor er wieder breiter wird und sich erhebt zur Anhöhe des Ophel, der die alte Stadt beherrschte und auf dem Salomo seinen Palast und direkt daran anschließend (Ez 43, 8) den Tempel baute. Der neue salomonische Komplex war also durch einen Einschnitt von der Davidsstadt getrennt, aber Salomo „baute die Füllung“ und so „schloß er den Einschnitt bei der Davidsstadt“ (1 Kö 11, 27). Diese Einebnung war eine Leistung und wird darum mit dem Bau des Tempels, des Palastes und der Stadtmauer um Jerusalem zu den großen Werken Salomos in Jerusalem gerechnet (1 Kö 9, 15).

Die Lage des Tempels

Als Ort des Tempels, den Salomo auf der schon von David erworbenen Tenne des Arauna baute, wird der Fels angesehen, der an der höchsten Stelle nördlich des Ophel emporragt und der gegen Ende des 7. christlichen Jahrhunderts zu einem moslimischen Heiligtum gemacht und dessen Heiligkeit durch den prächtigen Felsendom veranschaulicht wurde. Seit die Kreuzfahrer den Dom „templum Domini“ nannten, gilt es als schlechthin sicher, daß hier schon der salomonische Tempel und seine Nachfolger gestanden haben. Freilich sucht man vergebens nach Beweisen; höchstens wagt man zu fragen, wie denn der unregelmäßige Fels als Tenne habe dienen können. Nun aber nötigen neue archäologische Beobachtungen, die Frage nach der genauen Lage des Tempels ernstlich zu stellen.

Jede Erlaubnis zu archäologischen Grabungen im Gebiet des Felsendomes und des ihn umgebenden großen heiligen Platzes (Haram) wird grundsätzlich verweigert. Doch wurde der Schleier etwas gelüftet, als im Jahr 1958 die Restaurierung und Festigung des Domes begonnen wurde. Zu diesem Zweck wurde am 7. Januar 1959 der ganze Felsboden im Dom freigelegt, 45×45 m, von dem sonst nur 13×17 m sichtbar waren. Der Archäologe B. Bagatti OFM konnte am 27. Januar 1959 die ganze Fläche genau untersuchen. Er beschrieb die Feststellungen, die er bei dieser ganz ungewöhnlichen Gelegenheit machen konnte². Die Steinbank des Felsbodens ist bis auf einige wenige sicher späte Einschnitte, die wohl von den Kreuzfahrern herkommen, und zwei Vertiefungen am Rand völlig unberührt mit ihren natürlichen Falten und Neigungen, eher flach, aber gegen den Rand zu sich leicht senkend. In den Spalten lag gelbliche Erde, die ursprünglich zu sein scheint. Der Fels ist für eine Tenne ganz ungeeignet. Er wurde auch nicht ausgemeißelt, um ein Fundament legen oder eine Kulteinrichtung schaffen zu können. Es ist außer Zweifel, daß nie ein Bau darauf stand. Er zeigt auch nicht die geringsten Spuren von Glättung und Abnutzung durch Ver ehrer, sondern sieht so aus, wie wenn er vor der Errichtung des Felsendomes unbeachtet abseits gelegen hätte. Kurz: hier kann weder der Tempel noch der große Brandopferaltar gestanden haben.

Wo stand nun aber tatsächlich der Tempel? Bei der sorgfältigen Untersuchung dieser Frage kommt Bagatti zu einem positiven Ergebnis, gestützt auf Angaben des Josephus Flavius, der den herodianischen Tempel aus eigener Anschauung kannte, und der altchristlichen Pilger, die dessen Trümmer noch gesehen haben, ferner auf Grund von bisher kaum beachteten archäologischen Gegebenheiten, denen hier noch andere Hinweise beigelegt werden. Josephus berichtet, daß der Tempelplatz quadratisch war³. Die Südseite dieses Platzes liegt offen zu Tage und ist 280 m lang. Messen wir diese Länge auf der Ostseite ab, so müssen wir zur Nordostecke des herodianischen Platzes

² In *Biblica* (Rom) 1962, 1–21 und 1965, 428–444; besonders 1962, 17 und 1965, 432 und 437.

³ *Antiquitates* XV § 400.

kommen. Das dürfte dadurch bestätigt werden, daß die Ostmauer, die sonst immer geradlinig verläuft, ohne ersichtlichen äußeren Grund gerade hier nach den Plänen etwa 1 m zurückspringt und so eine Ecke bildet. In diesem quadratischen Tempelplatz lag der „heilige“ Fels ganz abseits, nur 20–30 m von der Nordseite entfernt. Nach Josephus stand jedoch das Tempelhaus in der Mitte⁴. Dieser Mittelpunkt des Quadrats liegt östlich der Klagemauer, zwischen Felsendom und Aksamoschee, und zwar gerade auf dem hier ziemlich breiten Felsenkamm des Hügels. Diese Stelle konnte also sehr wohl geeignet sein für eine Tenne und für den Tempel. Sie liegt genau in der Mitte zwischen den beiden alten, jetzt vermauerten Südtoren, wie auch mitten zwischen den beiden alten Westtoren.

Damit wird auch der schwer auszufüllende Raum für Tempel und Palast verkürzt. Die von Josephus geschilderten Kämpfe der Römer 70 n. Chr. von der Antonia aus gegen den Tempelplatz werden erst verständlich, wenn die Nordmauer dieses Platzes bedeutend südlich von der Antonia angesetzt wird⁵. Noch im 4. Jahrhundert kennen Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus die Ruinen des Tempels. Der Pilger von Bordeaux nennt im Jahr 333 „das Gebäude selbst, wo der salomonische Tempel war“, in einem Zusammenhang, der deutlich auf die Nähe der Südmauer hinweist. Die dem heutigen Besucher Jerusalems so vertraute große Erweiterung des Haram nach Norden, die auch das Goldene Tor einschließt, ist viel jünger und war im 6. Jahrhundert noch nicht vorhanden. Auf der Mosaikkarte von Madaba aus dem 6. Jahrhundert führt vom Osttor Jerusalems eine Hauptstraße nach Westen mitten über das Gebiet des jetzigen Haram. Nach dem Pilger von Piacenza (um 570) führte der Weg von Gethsemani über viele Stufen zum Stadttor hinauf; einige dieser aus dem Fels gehauenen Stufen sind aber noch erhalten und sind auf das Goldene Tor ausgerichtet.

Die Entstehung des heutigen Tempelplatzes

Eine neue Zeit begann für Jerusalem, als die Stadt 638 vom zweiten Chalifen Omar erobert wurde. Er errichtete auf dem Tempelplatz bei den Ruinen des Tempels eine Moschee. Aus Gründen der Sicherheit vermauerte er das Goldene Tor und schloß damit die Straße dem Verkehr. Dafür öffnete er 200 m weiter nördlich in der Nähe der Probatika das heutige Stephanstor und legte von dort eine neue Straße an, die noch heute nördlich des Antoniahügels nach Westen führt. Erst nach dieser Änderung machte die jährliche Prozession von Gethsemani zur Grabeskirche auch bei der Probatika Halt.

⁴ Bellum Jud. XV § 207.

⁵ Die Burg Antonia, die „eine Stadt zu sein schien“ (Bell. Jud. V § 241), dehnte sich vom Felsen in der Nordwestecke des Haram nach Süden aus und war durch zwei Säulenhallen mit der Ecke des Tempelplatzes verbunden.

Omar hatte sich beim Bau der Moschee nicht um den Felsen gekümmert, wie es auch keine hebräische oder christliche Tradition darüber gab. Aber der Omajjadenchalif Abd el-Melik brauchte aus politischen Gründen einen heiligen Stein, da die Rivalen den Omajjaden den Zutritt zum heiligen Stein von Mekka verweigerten. Er wählte den höchsten Felsen des Tempelplatzes und baute 687–691 n. Chr. einen Dom über dem Felsen, der von nun an mit einer Legende über Mohammed verknüpft blieb. Der „heilige Felsen“ wird zum erstenmal erwähnt nach dem Bau des Felsendomes.

Der Dom stand nur wenige Meter vom Nordrand des herodianischen Tempelplatzes entfernt und daher war die Erweiterung des Platzes nach Norden eine notwendige Ergänzung des Felsendomes. Der Platz wurde soweit ausgedehnt, daß der Dom in die Mitte zwischen Nord und Süd (aber nicht zwischen Ost und West) zu stehen kam. Die Nordwestecke wurde aus dem Antoniafelsen ausgemeißelt, so daß nur der heutige Felsenwürfel übrigblieb. Im Süden wurden die Ruinen des Tempels eingeebnet. Mit ihnen verschwand sogar die Erinnerung an dessen Stelle, zumal der Fels nun allmählich auch alttestamentliche Erinnerungen an sich zog. Als 1099 die Kreuzfahrer Jerusalem eroberten, hielten sie den Felsendom für den Tempel, und mehrere Kirchen in Europa wurden nach seinem Vorbild erbaut. Die Darstellung des Tempels auf Raffaels „Verlobung Mariä“ und andere Gemälde erinnern an den Felsendom. So ist es durchaus begreiflich, daß bis heute ohne Beweise die Ansetzung des Tempels auf dem Felsen als selbstverständlich hingenommen wird. Aber erst aus der Lage des Tempels weiter südlich wird das Wachstum des alten Jerusalem verständlich⁶.

⁶ Siehe *Biblica* (Rom) 1967, 337–358.

UMSCHAU

Jesuitenfrage und Bundesverfassungsreform in der Schweiz

Im Juni begannen in der Schweiz erste Vorarbeiten für eine Totalrevision der Bundesverfassung. Unter dem Vorsitz von alt Bundesrat Wahlen hat eine Kommission zunächst zwei Fragen zu klären: Ist eine Verfassungsrevision überhaupt notwendig? und: Sind im gegenwärtigen Zeitpunkt die geistigen und politischen Voraussetzungen für eine große Reform gegeben? Damit ist auch das Gespräch um die sogenannten konfessionellen Ausnahmereartikel der Bundesverfassung in eine neue Perspektive geraten.

Das schweizerische Grundgesetz stammt seinen tragenden Ideen nach aus dem Jahr 1848. Die bisher einzige Totalrevision geht auf das Jahr 1874 zurück. Seither wurde in über 60 Teilrevisionen versucht, der immer schneller werdenden Entwicklung Rechnung zu tragen. Für den Wunsch nach einer neuen Totalrevision war weniger die Jahrhundertfeier von 1974 entscheidend – obwohl dieses Datum Parlament und Regierung als erwünschter Termin vorschwebt –, als die zu Recht oder Unrecht oft beschworene „Helvetische Malaise“. So sehr man heute die Meisterschaft der Verfassungsgeber von 1848 anerkennt, so sehr spürt man, daß das geltende Grundgesetz nicht mehr hinreichend imstande ist, den Weg in die Zukunft zu weisen. Es geht deshalb um mehr als bloße Verfassungskosmetik. Regierung und Parlament sind sich dessen bewußt und verhehlen sich keineswegs die Schwierigkeiten der für das Land so bedeutungsvollen Aufgabe.

Erhebliche Schwierigkeiten, vor allem konkret politischer Art, verursachen die Ausnahmereartikel. Während es zwischen den beiden Kriegen bei vereinzelt, unwirksamen Vorstößen blieb, hält die Diskussion seit 1947 ununterbrochen an. Damals versuchte man eine Bereinigung auf das Jubiläumsjahr 1948 hin. Jetzt, im Zusammenhang mit der großen

Reform, kann die Debatte vorurteilsloser und ohne konfessionspolitische Voreingenommenheit geführt werden. Es besteht deswegen Aussicht, daß sie rascher zu einem Ergebnis kommt.

Der eine Ausnahmereartikel betrifft die Wiederherstellung oder Neuerrichtung von *Klöstern* (Art. 52). Er kam erst 1874 als Folge des Kulturkampfes in die Verfassung. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung spielt er kaum eine Rolle; Klosterstürmer des letzten Jahrhunderts finden sich nur noch wenige. Überraschend war es deshalb, daß sich im letzten Jahr die Synode der reformierten Landeskirche Zürichs unter anderem dieses Artikels bediente, um eine Debatte über evangelische Klostersgemeinden negativ zu entscheiden, obwohl der Verfassungsgeber sicher nur katholische Klöster im Auge hatte und sich die schweizerische Regierung immer an die juristische Maxime gehalten hat, daß Ausnahmerecht restriktiv zu interpretieren ist. Derselbe Artikel verbietet weiter die Neuerrichtung oder Wiederherstellung *religiöser Orden*. Dieses Verbot ist m. W. nie angewendet worden und war wohl überhaupt nie anwendbar, da sich diese Materie dem Zugriff des Staates entzieht. Der ganze Artikel dürfte die Reform wahrscheinlich wenig belasten, obwohl er natürlich jederzeit Stoff für Emotionen und Affekte bietet. Das Gewicht der Auseinandersetzung liegt denn auch auf dem sogenannten *Jesuitenverbot*.

Der erste Abschnitt des betreffenden Artikels lautet: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Teil der Schweiz Aufnahme finden und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt“ (Art. 51). Diese Formulierung datiert von 1874, die gegenüber 1848 neben der Niederlassung des Ordens ausdrücklich auch die Tätigkeit der *einzelnen*

Jesuiten erwähnt. Die Rechtspraxis der Regierung (Bundesrat) wurde im Lauf der Jahre zunehmend restriktiver. Den Jesuiten sind aber nach wie vor eigene Pfarreien – selbst die Übernahme einzelner Vikarsposten – und Schulen verboten. So wurde im letzten Sommer ein Zürcher Jesuit daran gehindert, an der Universität gemeinsam mit einem evangelischen Theologieprofessor ein von der Fakultät vorgesehenes Seminar über einen Konzilstext zu halten. Es ergibt sich die paradoxe Lage, daß die Jesuiten laut Verfassung staatsgefährlich sind (der zweite Absatz des Art. 51 lautet: „Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit *staatsgefährlich* ist oder den Frieden der Konfessionen stört“), aber zahlreiche Tätigkeiten legitim entfalten dürfen. Diese Situation führt nebenbei zu einer gewissen Rechtsunsicherheit, so daß die einen von Verfassungsverletzung durch Jesuiten reden, wo andere nichts zu beanstanden haben.

Für einen Außenstehenden ist es schwer erklärlich, wie sich solche Bestimmungen über 100 Jahre halten konnten und noch heute die Gemüter bewegen, nachdem die meisten Narben des Bürgerkriegs von 1847 längst verheilt sind. Die Situation klärt sich, wenn man die hauptsächlichsten Hintergründe der Debatte erwägt. Zunächst ist es unmöglich, den Verfassungsartikel durch bloßen Parlamentsbeschluß, wie etwa 1956 in Norwegen, zu beseitigen. Volk und Kantone haben zu entscheiden. Man kann sich nicht dem Risiko eines negativen Volksentscheids aussetzen, wie das zur Auflockerung des Bodens für das Frauenstimmrecht möglich ist, da die Regierung sich dann gezwungen sähe, die Verfassung einschneidender als heute anzuwenden, – abgesehen vom Prestigeverlust im Ausland. – Zweitens ist die Revision nicht mehr vom Gesamt der Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken zu trennen, obwohl es ursprünglich die Radikalen *beider* Konfessionen waren, welche diesem Verbot Rechtskraft gaben. – Drittens ist man oft der Meinung, die Katholiken hätten noch weitere Forderungen anzumelden, etwa in der Schulfrage, der Errichtung einer Botschaft beim Vatikan

usw. – Neben den bekannten Schwierigkeiten jedes ökumenischen Dialogs unterliegt das Verhältnis der Konfessionen in der Schweiz einer zusätzlichen Belastung. Auf 6 Millionen Einwohner treffen über 800 000 Ausländer, die meist katholischer Konfession sind, so daß von evangelischen Kreisen eine Verschiebung des traditionellen Mehrheitsverhältnisses (1950: 56 % Protestanten – 41 % Katholiken, 1960: 52 %–45 %) befürchtet wird.

Die größte Schwierigkeit, die auch die Totalrevision schwer belastet, ist aber wohl die, daß viele Schweizer noch stark der Mentalität des letzten Jahrhunderts verhaftet sind. In der Jesuitenfrage bedeutet dies, daß die Wirkungen der unbeschreiblichen Jesuitenhetze in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch nicht abgeklungen sind oder zumindest für das anhaltende Mißtrauen verantwortlich gemacht werden müssen. Noch immer gibt es offizielle Schulbücher in protestantischen Kantonen, die jesuitische und kommunistische Methode einander gleichsetzen und den Jesuiten jede Vaterlandsliebe absprechen. Freilich reichen auch in der Schweiz die beinahe unausrottbaren Wurzeln der Jesuitenphobie in die Zeit der Gegenreformation zurück.

Augenblicklich ist der Stand der Revisionsbemühungen folgender: Im Sommer 1955 nahm der Bundesrat in der weniger bindenden Form eines Postulats die sogenannte „Motion von Moos“ entgegen, in der der damalige Ständerat und heutige Bundesrat Ludwig von Moos die Aufhebung der Ausnahmeartikel verlangte. Der Bundesrat verpflichtete sich ausdrücklich, so bald wie möglich Bericht und Antrag zu stellen. Inzwischen sind 12 Jahre vergangen, ohne daß die Regierung trotz wiederholtem Drängen der Presse und der konservativ-christlichsozialen Partei ihren Bericht erstattet hätte. Die Materie wechselte bereits dreimal den Minister, der, um jeden Anschein von Parteilichkeit zu meiden, stets protestantischer Konfession ist. Eine der Hauptursachen ist, daß der von der Regierung mit einem Gutachten beauftragte Experte – der bekannte Zürcher Staatsrechtslehrer Prof. Werner Kägi, der sich schon wiederholt um die Bereinigung des Verhältnisses von

Staat und Kirche verdient gemacht hat – nach achtjähriger Arbeit seinen Bericht immer noch nicht abschließen konnte. Der Gelehrte hatte zu Beginn dieses Jahres sein Gutachten für diesen Sommer versprochen.

Hat die Regierung einmal auf Grund des Gutachtens ihre Vorlage ausgearbeitet, folgt das Vernehmlassungsverfahren. Es gibt den Kantonen, Parteien, Verbänden und Organisationen Gelegenheit zu einer Stellungnahme. Daran schließt sich die Behandlung im Parlament und endlich die Volksabstimmung. Theoretisch könnte das ganze Verfahren bis 1971, also in der kommenden Legislaturperiode, beendet werden.

Den Katholiken hätte ein schnellerer Weg zur Abstimmung offengestanden: die Volksoder Standesinitiative. Da aber ein positiver Ausgang der Abstimmung ohne die Mitarbeit der protestantischen Mehrheit nicht zu erreichen ist, wurde darauf verzichtet. Nur gründlichste Vorarbeit und eine eingehende Informierung der öffentlichen Meinung, sowie die Unterstützung von Regierung, Kirchen und Parteien werden einen Fortschritt ermöglichen.

Wie man sieht, bietet allein schon die Bereinigung dieses von der Zeit längst überholten Problems große Schwierigkeiten. Führende Politiker, unter ihnen alt Bundesrat Wahlen, sind deshalb der Meinung, daß man das große Reformwerk nicht mit so stark emotional verstrickten Problemen wie dem Jesuitenverbot und dem Frauenstimmrecht belasten kann. Diese Materien sollen vorher in Teilrevisionen eine Lösung finden. Die vorbereitende Kommission, die sich auch zu dieser Frage zu äußern hat, dürfte derselben Meinung sein. Wenn bis 1974 eine neue Verfassung in Sicht kommen soll, können die Teilreformen nicht mehr lange verzögert werden. Diese Tatsache und die langsam wachsende Einsicht in die Notwendigkeit der Reform berechtigen zu Hoffnungen. Parlament und Regierung stehen einer Abschaffung der Artikel positiv gegenüber. Die entscheidende und schwerste Hürde ist die Volksabstimmung.

Inzwischen verstreicht die Zeit nicht ungenutzt. Ein Komitee von 60 führenden Persönlichkeiten aus allen Schichten des Volkes hat unter der Leitung des Protestanten Reto Caratsch auf privater Basis eine Lösung ausgearbeitet, der alle Beteiligten zustimmten. Leider hat der Vorschlag bis jetzt nur ein geringes Echo gefunden. Im Hinblick auf die Herbstwahlen des eidgenössischen Parlaments (29. 10. 1967) haben zwei weitere Parteien das Revisionspostulat in ihr Programm aufgenommen. Damit treten drei der vier an der Regierung beteiligten Parteien für eine Revision ein, was auch einer absoluten Mehrheit im Parlament entspricht.

Und die Kirchen? Selbstredend ist die Revision als verfassungsrechtliche Frage Sache des Staates. Dennoch ist sie ohne Verständigung der Konfessionen nicht erreichbar. Kaum eine Debatte oder Verlautbarung, bei der nicht als hauptsächlichstes Gegenargument die Haltung der katholischen Kirche in Fragen der Mischehen, der konfessionellen Schulen usw. zur Sprache gebracht wird. Es ist klar, daß ein Entgegenkommen der Protestanten in der Jesuitenfrage katholischerseits nicht mit einem Zugeständnis etwa in Sachen Mischehe erkaufte werden kann. Die Fragen liegen nicht auf derselben Ebene; ebensowenig kann die Aufhebung eines Unrechts durch Vorleistungen erkaufte werden. Von seiten des „Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes“ liegt bis jetzt – im Gegensatz zu einer Stellungnahme der katholischen Bischofskonferenz vom 11. März 1953 – keine Verlautbarung vor. Es ist zu hoffen, daß nach dem Vorbild der neuesten Mischehenerklärung der drei Landeskirchen eine gemeinsame Haltung möglich wird. Die Angelegenheit steht darum auf der Traktandenliste der interkonfessionellen Gesprächskommission. Zeigen viele führende Protestanten, darunter auch Vertreter der Kirchen, eine erfreulich positive Haltung, so lassen Verlautbarungen einiger offizieller Stellen zu wünschen übrig. Die Ausnahmeartikel bedeuten eine Belastung des ökumenischen Gesprächs, die bald ausgeräumt werden muß. Die Kirchen stehen vor größeren Aufgaben.

Josef Bruhin SJ

Dialog mit Paul VI.

Zu dem Buch von Jean Guilton

Der erste Eindruck des viel diskutierten Buches¹ ist nicht gut. Unwillkürlich drängt sich ein Vergleich aus dem Bäckereigewerbe auf: eine Festtagstorte mit glänzendem Zuckerguß in den päpstlichen Farben, und die sich beim Verzehr als übersüß und unangenehm parfümiert erweist. Gebacken zum 70. Geburtstag des Papstes wird sie nun in den Konditoreien der westlichen Welt feilgeboten. Denn dieses Papstbuch, in Rom vom Verfasser in einer Pressekonferenz vorgestellt, erscheint mit einem Schlag in vielen Sprachen.

Paul VI. hatte, so hört man, Einblick in das Manuskript und hat es mit einem lateinischen Telegramm gutgeheißen: „Nimis bene de nobis scripsisti – Allzugut hast du über Uns geschrieben.“ Ein Wort der Bescheidenheit. Und vielleicht doch auch der Ausdruck einer ersten Kritik? „Nimis“ heißt allzuviel. Allzuviel Bewunderung, allzuviel Weihrauch, allzuviel Poesie . . . Gewiß, Jean Guilton, der Verfasser dieser „Dialoge mit Paul VI.“ (wie der ursprüngliche Titel heißt), Professor der Philosophie an der Sorbonne, Mitglied der Akademie, mit einem Oeuvre von 40 Bänden, ist nicht irgendwer. Aber 1901 geboren huldigt er einem Stil, dessen Stunde längst geschlagen hat. Jean-Marie Paupert rechnet ihn mit Maritain zusammen zu dem „vieillards de chrétienté“, den Greisen einer christlichen Epoche, die vorüber ist.

Guilton ist seit langen Jahren mit Montini befreundet, so darf man es wohl nennen. Es muß beglückend sein, wenn der Freund Papst wird und als Papst an der Freundschaft festhält. Ein Papst ist so einsam! Es ist beglückend, aber auch gefährlich. Denn nicht nur sieht der Freund den also erhobenen mit

den Augen der Verehrung; er fühlt sich selbst mit hinaufgehoben in das Licht und ist als ein solcherweise angestrahlt versucht, sich zu überheben. Hier scheint uns ein Schlüssel zum menschlichen Verständnis des Buches zu liegen, einem Verständnis, das manches verzeihen läßt.

Das Unbehagen stammt nicht etwa daher, daß der Philosoph Guilton das biographische Genre nicht beherrscht. Wer z. B. seinen Monsieur Pouget kennt, weiß, daß das keineswegs zutrifft. Guilton hat eine ganze Reihe von Biographien geschrieben: über Kardinal Saliège, über Thellier de Poncheville, über seine Mutter. Er sagt selbst, es habe ihn gelockt, diese Porträtreihe mit dem Papstbuch zu krönen. Doch hier, in dieser Höhenregion, verliert er das Gefühl für die Maßstäbe. Es ist nicht gerade bescheiden, seine Dialoge mit denen Platons und mit dem Johannesevangelium in Parallele zu setzen, selbst wenn er damit nur klarmachen will, wie diese seine Dialoge mit dem Papst zu verstehen seien.

Die nüchterne und durchaus verzeihliche Frage des Lesers wird ja sein: Haben diese Gespräche stattgefunden oder nicht? Hat Paul VI. das wirklich gesagt? Ebenso werden Biographen und Historiker wissen wollen: Was ist hier historisch? Guilton gibt zu: den Dialogen lägen keine Stenogramme zugrunde. Sie haben stattgefunden, aber nicht wörtlich so, wie sie hier stehen, es sei denn an den wenigen Stellen, an denen er ausdrücklich auf die wörtliche Wiedergabe aufmerksam macht. Seine Dialoge bieten eine Transposition. Sie sind wahr; aber ihre Wahrheit ist von einer höheren Art. Sie vermitteln einen Einblick in Persönlichkeit und Denken des Papstes, wie sie der Gesprächspartner aus fast zwanzigjährigem Austausch kennt. Insofern wird man sie ernst nehmen müssen, wenn ihnen oft auch etwas Unscharfes anhaftet.

Vieles in diesen Gesprächen mutet uns sehr „sublim“ und „poetisch“ an. Ist der Papst so? Oder ist so vor allem sein Interpret? Hier

¹ Jean Guilton, Dialog mit Paul VI. Wien: Molden 1967. 304 S. Lw. 19,80. Das französische Original erschien unter dem Titel „Dialogues avec Paul VI“ im Verlag Fayard, Paris. Wir zitieren die französische Ausgabe mit F, die deutsche mit D.

kommt die Frage nach der Ichbezogenheit des Autors wieder. Wie weit geht der intellektuell-platonisch-poetische Charakter der Dialoge auf Paul VI. zurück? Oder sagt dieses Buch nicht zuallermeist etwas über Jean Guitton aus, der darin reichlich zu Wort kommt? Wie der Kritiker von „Le Monde“ bemerkt, fällt es dem Leser überhaupt schwer, die beiden Gesprächspartner auseinanderzuhalten, so sehr bediene sich in diesen Gesprächen auch der Papst der typisch Guittonischen Sprache (du language typiquement „guittonien“). Doch ist damit noch nicht alles entschieden: Immerhin hat Montini diesen Gesprächspartner akzeptiert, und es muß wohl so etwas wie eine gemeinsame Wellenlänge zwischen ihnen bestehen, was wiederum nicht besagt, daß uns hier alle Kammern zum Wesen des Papstes geöffnet werden. Schon Höflichkeit legt nahe, auf Themen und Niveau des Gesprächspartners einzugehen. Im Spiegel dieser Dialoge erscheinen gewiß bestimmte Züge im Bild Pauls VI., doch nicht alles.

Doch warum wird uns dieses Bild in einem so schwülstigen, barocken Rahmen geboten? Der Guittonische Stil ist unangenehm emphatisch; etwa wenn ihn die mittägliche Siesta-Stunde, da er zum erstenmal mit Montini zusammentraf, an die halbe Stunde der Stille entwand, da das Lamm das siebente Siegel öffnete (F 23, D 23); oder wenn die im Wind flatternden Gewänder des Papstes mit dem Sturm der Nike von Samothrake verglichen werden (F 111, D 98). Kann man es anders als eine schlimme Geschmacklosigkeit nennen, wenn er zum Papstbesuch im Heiligen Land vermerkt, dies Land sei nun „nicht mehr dieselbe Landschaft, einfach deshalb, weil sie sich in diesen Augen gespiegelt hat“, und in künftigen Baedeker-Ausgaben werde darauf gewiß hingewiesen werden! (F 59, D 55). Doch was kann Paul VI. dafür? Sein eigener Geschmack wird als attisch-florentinisch, allem Pomp und Schwulst abhold geschildert. Er hat gewagt, wovor Pius XII. und Johannes XXIII. zurückschreckten, die Räume im Vatikan drastisch zu vereinfachen und zu modernisieren.

Der Mensch, der uns in Guittons Montini entgegentritt, ist ein sehr sensibler Intellektueller, ein Mann der Kirche, den die ganze Problematik der Zeit bedrängt; ein Mann der Innerlichkeit, der Reflexion, des geduldigen Zuhörens und langen Zuwartens; ein Mensch von gespannter Elastizität und schöpferischer Imagination, wie sie sich etwa in den überraschenden Reisen und Gesten des Papstes manifestiert; ein Mensch, der nicht nur intellektuell Verständnis für den modernen Menschen aufbringt, sondern selbst einer ist. „Er gleicht manchem unserer Denker, namentlich aber unserer Künstler. Der Papst denkt nicht nur so wie wir . . ., er empfindet, er ängstigt sich, er leidet auch wie wir. Von daher ist seine Ähnlichkeit mit dem hl. Paulus offensichtlich. Der hl. Paulus hatte die Züge, die ich ‚modern‘ nenne: er rühmte sich seiner Schwachheiten, er bezeichnete sich als zerrissen, als versucht, als schwach, als unsicher. Paul VI. gleicht in seinen Bestrebungen, in seinen quälenden Sorgen, in seiner ganzen Natur dem Menschen unserer Tage. Damit erneuert und rehabilitiert er gewisse Dinge, Auffassungen und Gefühlslagen, die als suspekt galten. Er gibt den vorausseilenden Geistern, die vor allem seit zwei Jahrhunderten in der Kirche zu leiden hatten, Anerkennung und Zuversicht. Gelitten hatten sie nicht, weil ihre Ideen mit dem echten kirchlichen Denken in Widerspruch gestanden hätten, sondern weil ihre Gefühlslage, ihre Forschungsmethode, ihre ‚existentielle Schwierigkeit‘ (leur difficulté d'être) in den hohen Stellen der Kirche nicht vertreten waren und daher ohne Echo blieben, was unter Umständen härter sein kann, als unverstanden bleiben“ (F 133 f., D 113 f.).

In den Päpsten Johannes und Paul sieht Guitton ein Doppelgestirn. Das Konzil ist ihr gemeinsames Werk gewesen. Ihre unterschiedliche Funktion kleidet er in ein Bild:

„Ich sehe, wie Papst Johannes eine Caravelle startet und hochzieht. Im unendlichen Raum sind jedoch alle Richtungen möglich. Die Caravelle steigt und steigt – wie soll sie wieder auf den Boden zurückfinden? Da verschwindet der erste Pilot, und der hinter ihm

saß, nimmt seinen Platz ein. Er hätte nicht die Kraft gehabt zu starten; aber er hat die Kraft, zur Erde zurückzuführen, eine Landepiste ausfindig zu machen, die Flügel auszubalancieren, die aerodynamischen Bremsen zu betätigen und schließlich ohne Erschütterung aufzusetzen . . . Zweifellos waren diese beiden Charaktere notwendig“ (F 135, D 115).

Guitton hat auch Johannes XXIII. gekannt und berichtet von ihm unter anderem folgenden Zug: „In Castel Gandolfo zeigte mir eines Tages Johannes XXIII. die Sternwarte in der Ferne: ‚Sehen Sie‘, sagte er, ‚dort drüben sind die Jesuitenpatres; die kennen den Stand der Gestirne, ich nicht. Ich gehe Schritt für Schritt vorwärts in der Nacht wie Abraham“ (F 41, D 39).

Guittons Buch ist ein Beweis mehr dafür, wie stark Paul VI. französischem Denken verpflichtet ist, wenn er im Alltag auch nicht so oft französische Dichter zitiert wird, wie es hier geschieht. Deutsche Namen begegnen seltener. Meist begegnen wir ihnen im Mund des Pariser Professors, der fünf Jahre in deutscher Kriegsgefangenschaft gelebt hat. Der Papst offenbart eine große Vertrautheit mit Augustinus, Dante, Newman. In der Bibel ist Paulus der Mann seines Herzens.

Doch es kann hier nicht unsere Absicht sein, die ganze reiche Thematik des Buches darzustellen, seine Aussagen über das Konzil, die ökumenische Bewegung, den Laien, die Ehe, den Priester.

Allmählich wird der Leser, der sich nicht abschrecken ließ, weiterzulesen, mit dem Buch ausgesöhnt. So einhellig die Kritik die „Hofluft und die Eitelkeit“ (Prof. Roegele), die „parfümierte Atmosphäre“ und „diese Art von Salon“ (Mario von Galli), die peinlich berührende „Indiskretion“ (Carl Amery) und „die kaum erträgliche byzantinische Suada“ (Karl Otmar von Aretin) hervorhebt, so kommt sie in vielen Fällen denn doch auf das trotz allem Wertvolle zu sprechen.

Schließlich fügen sich die Dialoge und die Zwischenberichte zu einer wahren Biographie des Papstes zusammen. Man begegnet seiner Heimat Brescia, die gar nicht so weit vom

Bergamo Roncallis entfernt liegt. Man begegnet dem Knaben und seiner Mutter, dem Vater und den Männern, die auf ihn Einfluß hatten. Der Weg führt über Rom nach Mailand. Allmählich beginnt uns das Geheimnis eines Lebens zu berühren, das wie von unsichtbarer Hand seiner Bestimmung entgegengeführt wird. Man erlebt Last und Glück im Leben des Mannes, dem das Fischeramt übertragen wird. Mit das schönste an dem Buch ist, wie dort die universale Vaterschaft des Papstes hervortritt, nicht als theologische These, sondern als erlebte Ergriffenheit.

Ein Wort zur deutschen Ausgabe: Die Übersetzung ist im ganzen zuverlässig. Sie sucht nicht die letzten Schwingungen des sensiblen Guittonschen Stils nachzuempfinden. Sie beschneidet lyrischen Überschwang, kürzt um ganze Abschnitte und wählt eine nüchternere Sprache. Wir halten das für berechtigt. Auch so bleibt noch der Lyrismen genug übrig.

Unergründlich bleibt, warum der ernste Aufruf des Papstes zur Abrüstung unter den Tisch gefallen ist. Er steht im Original auf Seite 339 und ist in der deutschen Ausgabe auf Seite 283 nach Zeile 7 einzufügen. Er sei zum Abschluß mitgeteilt: „Ich kann nur mit Entsetzen den Militarismus betrachten, der nicht etwa der legitimen Verteidigung eines jeden Landes gilt (um auf diese Weise die Aufrechterhaltung des Friedens sicherzustellen), sondern der nur darauf aus ist, in den Besitz einer immer mörderischeren Bewaffnung zu gelangen. So werden gewaltige Energien mobilisiert, wird eine Psychologie des Machtbewußtseins genährt und der Friede auf die unmenschliche Basis gegenseitiger Furcht gegründet. Im Hinblick darauf wage ich den Wunsch, daß die Männer an der Spitze der Völker eines Tages mit Klugheit und Großmut zur Abrüstung schreiten mögen. Möchten sie in Zukunft daran denken, gewisse Rüstungsaufwendungen (und wäre es zunächst auch nur teilweise) humanen Zwecken zuzuleiten, nicht nur zum Besten des eigenen Staates, sondern auch, um den Entwicklungsländern zu helfen. Hunger und Elend, Krankheit und Unwissenheit rufen um Hilfe.“

Franz Hillig SJ

BESPRECHUNGEN

Konzil

RYNNE, Xavier: *Die Erneuerung der Kirche*. Die vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (14. Sept. – 8. Dez. 1965). Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1967. 432 S. Lw. 29,80.

Die amerikanische Wochenzeitschrift „The New Yorker“ brachte von Konzilsbeginn an unter dem Pseudonym Xavier Rynne so detaillierte Berichte über die damals noch streng geheimen Debatten, daß als Verfasser nur ein Konzilsteilnehmer in Frage kam. Obwohl sich die Vermutungen bald auf einen Namen konzentrierten, ist das Pseudonym bis heute nicht gelüftet. Das Interesse daran hat allerdings in dem Maß abgenommen, als in Rom die Schranken des Konzilsgeheimnisses fielen. War die nach der ersten Sitzungsperiode erschienene Buchausgabe von Rynnes Berichten (deutsch: *Die zweite Reformation*, 1964) noch die einzige vollständige Konzilschronik, so berichteten die folgenden Bände (Briefe aus dem Vatikan, 1964, *Die dritte Sitzungsperiode*, 1965) nur mehr wenig, was man nicht auch anderswo lesen konnte. Doch beweist der vierte und letzte Band, daß dem Verf. immer noch geschlossene Sitzungen und geheime Dokumente zugänglich sind: In Protokollform referiert er die Verhandlungen der Kommission über die in letzter Minute eingetroffenen Änderungsvorschläge des Papstes zum Ehe-Kapitel des „Schemas 13“ (244–258), ein Bericht, den man nur bei Rynne findet.

Bestechend bleibt die Brillanz dieses „Versuchs eines theologischen Journalismus“ (Vorwort zum ersten Band). Nach wie vor muß man Rynnes Bücher mit an erster Stelle nennen, wenn man im deutschen Sprachraum nach zuverlässigen, vollständigen und gut geschriebenen Konzilsberichten sucht. „Objektiv“ im Sinn kühler Distanz schreibt Rynne nicht. Er engagiert sich für den „neuen Geist“,

für „die wahrhaft revolutionären, biblisch orientierten Grundsätze“ (289), von denen er eine tiefgreifende Erneuerung der Kirche erhofft. Fast die gesamte Konzilsliteratur ist in dieser Haltung geschrieben. Es gibt zu denken, daß aus den Kreisen der Konzilsminorität noch kein ernst zu nehmendes Buch über das zweite Vatikanum bekannt wurde.

Daß bei Rynne auch die reine Chronik in Form tabellarischer Übersichten über Themen, Rednerlisten und Abstimmungsergebnisse nicht zu kurz kommt, erhöht den Wert seiner Bücher. Ein Anhang bringt den Text der wichtigen Papstansprachen und ausgewählter Konzilsdokumente. Kleine Unrichtigkeiten fallen zum Teil dem Verfasser, zum Teil dem Übersetzer zur Last. Nur einige Beispiele: Kardinal Bea war nicht in Bombay (33), Ratzinger ist kein Jesuit (161) und Küng kein „Pater“ (287). Statt „geistliche Lektion“ (179) müßte es heißen „geistliche Lesung“, statt „Heiliges apostolisches Bußgericht“ (229) „(Apostolische) Pönitentiarie“.

W. Seibel SJ

Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Hrsg. von Johann Christoph HAMPE. Bd. 1–2. München: Kösel 1967. 629 u. 703 S. Lw. je 48,—.

In der bisherigen Konzilsliteratur nimmt der von J. Chr. Hampe herausgegebene Text- und Kommentarband „Ende der Gegenreformation?“ (1964) einen besonderen Platz ein. Durch eine geschickte Kombination von Berichten, Dokumenten und Kommentaren ließ Hampe die innere Geschichte des Konzils in ihrer ökumenischen Bedeutung deutlicher sichtbar werden als die meisten der damals schon zahlreichen Konzilsbücher. Gleichzeitig hatte er so viele Dokumente gesammelt, daß

der Band allein wegen der Texte vieler Konzilsreden für jeden Interessierten unentbehrlich wurde.

Das neue, auf drei Bände geplante und das ganze Konzil umfassende Werk beruht auf denselben Prinzipien. Nach Themen geordnet, bringt es in 15 Kapiteln die Texte der wesentlichen Konzilsreden, die zum Thema gehörenden Konzilsdokumente im Wortlaut oder in Zusammenfassungen, sowie Kommentare und Diskussionsbeiträge. Glänzend geschriebene Einleitungen des Herausgebers ordnen die einzelnen Kapitel in die Thematik ein, skizzieren die Diskussion und ihr Ergebnis. Danken muß man dem Hrsg., daß er, im Unterschied zu der 1964 bei Benziger erschienenen Sammlung von Congar, Küng und O'Hanlon, auch Voten der Minorität aufgenommen hat.

Für die Kommentare gewann Hampe Mitarbeiter aus der ganzen Ökumene. Fast alle waren selbst am Konzil beteiligt, die nicht-katholischen meist als offizielle Beobachter ihrer Kirchen. Nicht alle Beiträge überzeugen. Doch überragen mehr den Durchschnitt, als man bei einem so breit angelegten Werk erwartet. Kaum zu vermeiden, daß manche längst und häufig Gesagtes wiederholen. Man ist schon dankbar, dies alles an einem Ort gesammelt zu finden. Erstaunlich ist die Homogenität der Stellungnahmen unabhängig von der Konfession der Autoren. Auch wo Bedenken angemeldet werden, kommen sie von allen Seiten. Doch geschieht dies in Maßen und immer im Rahmen allgemeiner Zustimmung. Deziidiert kritische, ablehnende oder gar protestierende Stimmen fehlen. Zeichen wachsender Einheit, oder nur opportunistisches Auswahlprinzip? Wohl das erste, wenn nicht alles trägt.

Im Mittelpunkt der beiden ersten Bände stehen die Fragen nach dem Wesen der Kirche und dem Sinn ihrer Ämter und Stände. Daß dabei die Kollegialität als der „Schlüsselbegriff“ für das gesamte Strukturgefüge der Kirche“ (J. Neumann, II, 496) einen besonderen Platz einnimmt, versteht sich bei der Anlage des Werkes von selbst. Hampe wertet das Konzil als ökumenisches Ereignis. Die-

ses Ziel bestimmt die Auswahl der Themen und der Autoren. Manches tritt dabei in den Hintergrund. Man kann das Konzil auch unter anderen Gesichtspunkten sehen. Doch hat Hampe ein zentrales, wenn nicht das zentrale Thema getroffen. Es bleibt nur zu wünschen, daß sein Werk die verdiente Beachtung findet. Es wäre bedauerlich, wenn es in der Fülle anderer, durchaus nicht immer gleichwertiger Konzilspublikationen unterginge.

W. Seibel *JS*

Wir sind gefragt ... Antworten evangelischer Konzilsbeobachter. Hrsg. von Friedrich Wilhelm KANTZENBACH und Vilmos VAJTA. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966. 220 S. Kart. 16,80.

An der Diskussion zum Konzil beteiligten sich von Anfang an auch führende lutherische Theologen. Ihre Diskussionsbeiträge liegen jetzt in drei Bänden vor. Der erste erschien noch vor Konzilsbeginn (Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum römisch-katholischen Konzil, 1962), der zweite nach der dritten Sitzungsperiode (Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil, 1965). „Wir sind gefragt“ bildet den Abschluß.

Die Autoren des zweiten und dritten Bandes (u. a. F. W. Kantzenbach, G. A. Lindbeck, W. A. Quanbeck, E. Schlink, K. E. Skydsgaard, V. Vajta) waren offizielle Konzilsbeobachter ihrer Kirchen oder des Lutherischen Weltbundes. Sie haben deswegen ein besonderes Verhältnis zu den Ergebnissen des Konzils. So gering ihr direkter Einfluß war, so konnten sie doch auf vielen Wegen ihre Gesichtspunkte zur Geltung bringen. Nicht wenige Formulierungen in den Konzilstexten gehen auf ihre Anregung zurück. Man darf annehmen, daß auch die Einwände, die man in diesen Bänden findet, bereits während des Konzils zur Sprache gebracht wurden, aber, aus welchen Gründen auch immer, ihr Ziel nicht erreichten. Bemerkenswert ist, daß fast alle kritischen Bemerkungen des Buches auch schon von katholischen Theologen vorgebracht wurden, wenn auch in einer weniger

lutherisch geprägten Terminologie und nicht immer so pointiert. Daß die Offenbarungskonstitution trotz vieler „neuer Töne“ doch in der „traditionellen Denkstruktur“ bleibe (Skydsgaard), daß die Betonung der Sendung und Berufung des ganzen Volkes Gottes ein ganz neues Amtsverständnis erfordere (Quanbeck, Vajta), daß die Religionsfreiheit nicht nur naturrechtlich, sondern von der Offenbarung her begründet werden müsse (Lindbeck), oder daß sich die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zu stark an den modernen Entwicklungsgedanken anpasse (E. Schlink), das wurde und wird auch von katholischen Theologen gesagt (und bestritten): Ein Zeichen mehr, wie durchlässig die konfessionellen Grenzen werden. Auch die energischsten Hinweise auf nach wie vor bestehende „kirchentrennende Gegensätze“ (F. W. Kantzenbach) können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Unterschiede der Konfessionen immer mehr vor den Differenzen innerhalb der einzelnen Kirchen zurücktreten. Die gesamte bisherige Konzilsliteratur bestätigt diese Beobachtung. *W. Seibel SJ*

Ökumenisches Direktorium. Lateinischer und deutscher Text. Teil 1. Einführung von Jan WILLEBRANDS. Erläuterungen von Eduard STAKEMEIER. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1967. 140 S. Kart. 6,40.

Im Mai dieses Jahres wurde nach längeren Vorarbeiten der erste Teil des vom Konzil in Auftrag gegebenen „Ökumenischen Direktoriums“ veröffentlicht (vgl. dazu diese Zschr. 180 [1967] 1–7). Die vorliegende Ausgabe, die im Rahmen der „Konfessionskundlichen Schriften“ des Johann-Adam-Möhler-Instituts erscheint, macht das Direktorium auch im deutschen Sprachraum zugänglich. Sie enthält den lateinischen Originaltext, die vom Einheitssekretariat gefertigte Übersetzung, eine Einführung in Entstehung und Inhalt des Direktoriums von Bischof Willebrands, Sekretär des Einheitssekretariats (sie wurde bei der Herausgabe des Direktoriums der Presse übergeben), und einen Kommentar des Paderborner Professors und Direktors des J.-A.-

Möhler-Instituts E. Stakemeier. Als Konsultor des Einheitssekretariats war Stakemeier an der Ausarbeitung des Direktoriums beteiligt. Offiziösen Charakter haben seine Darlegungen nicht. Doch ist gewiß, daß er den – mit Vorsicht und Zurückhaltung formulierten – Text nicht überinterpretiert. Wie dieser sucht er die Mitte zwischen einem vorwärtsdrängenden, „ungeduldigen Enthusiasmus . . ., der die Realitäten nicht sieht oder nicht sehen will“ (137), und einem zu statischen Immobilismus. Die ökumenische Sache weiterzutreiben, ist nie Aufgabe offizieller Dokumente. Sie haben jedoch Bedeutung als Zeichen des Erreichten und als Startpunkt weitergehender Schritte. In diesem Sinn muß man auch das Direktorium verstehen und würdigen.

W. Seibel SJ

Mission nach dem Konzil. Hrsg. von Johannes SCHÜTTE. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1967. 344 S. Lw. 39,-.

Das vorliegende Gemeinschaftswerk dürfte die beste bislang erschienene Einführung in das Missionsdekret „Ad Gentes“ darstellen. Mit einer Ausnahme waren alle Autoren an der Entstehung des Dekretes beteiligt, so daß nicht nur die Missionsproblematik im allgemeinen, sondern auch das Werden des Konzilsdokumentes deutlich wird.

Das Buch besteht aus zwei Teilen, die durch die deutsche Übersetzung des Dekretes getrennt sind. Im 1. Teil werden die Fragen der Mission an das Konzil (J. Schütte) und die Entstehungsgeschichte des Konzilstextes (S. Paventi) behandelt. J. Ratzinger ordnet das Dekret in den großen Rahmen der übrigen Konzilsaussagen ein. G. M. Grotti zeigt, daß auch die Kirchen Lateinamerikas keinen Grund haben, sich übergangen zu fühlen. Der 2. Teil bietet einen eingehenden Kommentar des Textes selbst von Y. Congar, J. Neuner, D. Grasso u. a.

Die Schwerpunkte des Bandes stellen zweifellos die Aufsätze von J. Ratzinger und Y. Congar dar, die beide an der theologischen Bewältigung der Missionsproblematik wesentlichen Anteil hatten. Wer nach einer

Klärung des Grundbegriffes „Mission“ ruft, wird diese beiden Aufsätze studieren müssen. Beide nehmen eine Einordnung der „Mission“ in den eigentlichen Selbstvollzug der Gesamtkirche vor. Congar bietet auch eine solide Synthese der beiden wichtigsten Missions-theorien, Mission = Verkündigung des Heils an die einzelnen und Mission = Einpflanzung der Kirche. In den Ausführungen Ratzingers sei eigens auf die Verhältnisbestimmung von Dialog und Mission verwiesen.

Die Missionspraktiker werden reiche An-

regungen in den Aufsätzen über das christliche Zeugnis, die Verkündigung, die Priesterausbildung, die Missionare finden. Vielleicht läßt die magere Behandlung der Prä-Evangelisation (nur 158) darauf schließen, daß der mit diesem wenig glücklichen Begriff bezeichnete Inhalt noch weiterer Klärung bedarf. – Alles in allem ein Werk, das hohes Interesse bei all denen finden sollte, die für das Missionswerk der Kirche verantwortlich sind, die selbst in ihm tätig sind oder denen es doch in jeder Weise am Herzen liegt.

H. Waldenfels SJ

Kirchengeschichte

Geschichte der Kirche. Hrsg. v. L. J. ROGIER, R. AUBERT u. M. D. KNOWLES. Bd. 4: Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration. Einsiedeln, Köln: Benziger 1966. VIII, 487 S., 48 Abb. Lw. 69,-.

Dieser 4. Band der Kirchengeschichte steht ebenbürtig neben den bisher erschienenen Bänden. Dank der geschickten Gesamtleitung durch führende Historiker behält die sonst vielleicht willkürliche Einteilung ihre genaue Umgrenzung als eine geschichtliche Darstellung des Werdens und Sterbens und Neugeborenenwerdens der Kirche im „Zeitalter der Aufklärung, Revolution und Restauration“. Dankbar läßt sich auch der gewiegtste Kirchenhistoriker belehren durch die sorgfältigen Kartenzeichnungen (393–407). Noch dankenswerter halten wir die Synopse zwischen dem politischen Geschehen von 1714 bis 1848 und den kirchlichen Entfaltungen in Absterben und neuem Leben (410–419). Im Zeitalter des II. Vatikanums liest sich die Darstellung der Entwicklung der unierten Kirchengemeinden im Vorderen Orient (347–390) ganz neu. Das Gleiche gilt für moderne Probleme, die doch schon in diesem Zeitabschnitt wurzeln: Kirche und Staat, Toleranz gegen dogmatisch anders Denkende, und allem voran der chinesische Ritenstreit und die letztlich daraus entstehende Problematik der missionarischen Akkommodation, die man heute gerne als

aggiornamento bezeichnet (18 f.). Gerade dieser Band der Kirchengeschichte belehrt uns, aus den Irrtümern der kirchengeschichtlichen Entwicklung von der Historie zu lernen.

H. Rabner SJ

KAMEN, Henry: *Die spanische Inquisition.* Übers. v. Arno Dohm. München: Rütten & Loening 1967. 368 S., 16 Abb. Lw. 28,-.

Dieses Buch über die spanische Inquisition ist dank der Übertragung aus dem Englischen um seines Themas willen heute wieder von ganz neuer Problematik erfüllt. Der kritische Leser kann sich auf die Darstellung verlassen, die ihm die Tatsache und den Verlauf der Inquisition in Spanien irgendwie verständlich macht. Die Ergebnisse der bisherigen Forschung zum Inquisitionsproblem kommen hier getreu zu Wort, aber sie werden kritisch gesichtet und öffnen dem Leser auch Ausblicke in die Geschichte der Inquisition außerhalb Spaniens, vor allem in die Geschichte der portugiesischen Inquisition, über die uns meisterhaft Georg Schurhammer vor mehr als zehn Jahren berichtet (Franz Xaver I [Freiburg 1955] 597–627; vgl. dazu B. Llorca, *La inquisicion en España* [Madrid 1947]; J. Vincke, *Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition* [Bonn 1941]; P. Mikat, *LThK* 2V 698–702), ebenso in die Geschichte der römischen Inquisition, deren Sünden nicht ver-

schwiegen werden. Ein Verdienst dieses Buches ist vor allem auch das Kapitel über „Die Abschaffung der Inquisition in Spanien“ (307 ff.). Hat somit das Werk eine fördernde Darstellung gegeben – vor allem in der Kritik an dem für die Inquisition immer noch führenden Werk von Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition in Spain*, 4 Bde. (New York 1906/8), so ist doch vielleicht der sekundären Literatur zu sehr Raum gegeben. Ein Beispiel: Die Stellung des Ignatius von Loyola zur Inquisition und zum Rassenwahn in Spanien (148–151). Grundsätzlich war Ignatius bis zu seinem Tod der Überzeugung, man könne Neuchristen, d. h. getaufte Juden, in den Orden aufnehmen (Eusebio Rey, *San Ignacio de Loyola y el problema de los cristianos nuevos*, in: *Razon y Fé* 153 [1956] 178 ff.). Der Jesuitenorden hat sich unter spanischem Druck dazu entschließen müssen, diese Beschränkung gegen Ende des 16. Jahrhunderts einzuführen. In diesen Zusammenhang gehört der Satz, den Ignatius am 14. August 1553 an seinen Vetter Araoz schrieb und den K. kennt und zitiert, allerdings ohne die Originalquelle zu Rate zu ziehen; wir bringen ihn daher im Wortlaut: „Über die Nichtaufnahme von Neuchristen kann sich unser Vater keine umgekehrte Überzeugung bilden, wenn damit Gott ein Dienst erwiesen wird, auch wenn wir im übrigen solchen Männern gegenüber vorsichtig sein müssen. Wenn sie dortzulande aus Laune des Hofes oder gar des Königs (*humores de la corte o del rey*) nicht aufgenommen werden können, so sollen sie hierher nach Rom geschickt werden“ (*Mon. Ign.*, ser. I, 5, 335 Epp. mixtae 3, 392 f.). Ein mutiges Wort, dessen Tragweite für seinen Orden Ignatius nicht voraussehen konnte.

Alles in allem: Das Buch von Kamen bringt neue Quelleneinsicht und einen ausgezeichneten Überblick über die Probleme, die auch heute noch lebendig sind. Judenverfolgung und Toleranz gegenüber protestantischen Bekenntnissen, die scheinbar längst zur Historie gewordenen Probleme von heute, sind das Erbe des spanischen Mittelalters.

H. Rahner SJ

SKALWEIT, Stephan: *Reich und Reformation*. Berlin: Propyläenverl. 1967. 457 S., 33 Abb. Lw. 35,-.

Mit diesem Band eröffnet der Verlag eine neue Sammlung von thematischen Darstellungen „Propyläen Bibliothek der Geschichte“, wofür außer dem Verf. noch W. Bussmann (München) und Th. Schieffer (Köln) als Herausgeber zeichnen. Der Anfang ist vielversprechend, und wenn die folgenden Bände – jährlich sollen nach der Ankündigung des Verlags ein oder zwei Bände erscheinen – diesem Anfang entsprechen, wird die neue Reihe sicher nicht ohne Erfolg bleiben.

Zuverlässigkeit in den Einzelheiten, Abgewogenheit im Urteil über die handelnden Hauptpersonen sowie Klarheit in der Darstellung der historischen Zusammenhänge zeichnen den Band aus. Von einem wirklichen Fachmann geschrieben und die Ergebnisse auch der neuesten Forschung berücksichtigend – beispielsweise wird die jüngste Kontroverse um den Thesenanschlag Luthers ausführlich behandelt – ist der Text verständlich und lesbar. Geschickt verwendet der Verf. das Stilmittel, durch wörtliche Übernahme von prägnanten, einprägsamen Formulierungen vor allem moderner Historiker seine eigene Darstellung zu illustrieren und zugleich den Leser in etwa mit der einschlägigen Historiographie vertraut zu machen. Ein gewisses Schwergewicht liegt auf der Darlegung der machtpolitischen Verhältnisse, was ja durch den Titel des Bandes berechtigt erscheint. Demgegenüber wird die religiöse Komponente – vorab im Hinblick auf die religiösen Kräfte der innerkirchlichen Reform – vielleicht etwas zu kurz behandelt. Besondere Anerkennung verdient die korrekte Ausdrucksweise bei der Behandlung theologischer Fragen. Einer der wenigen Punkte, wo eine kleine Verbesserung am Platze wäre, sei hier richtiggestellt: das S. 350 erwähnte Trienter Dekret über die Rechtfertigungslehre heißt nicht „De Fide“, sondern „De iustificatione“. In der instruktiven Übersicht über Quellen und Literatur vermißt man – auch wenn man sich bewußt ist, daß es sich nur um eine Auswahl handeln kann –

unter den „kirchengeschichtlichen Darstellungen“ (421) den von H. Tüchle bearbeiteten Band der „Geschichte der Kirche“ (Einsiedeln-Köln 1965) sowie die ausgezeichnete Darstellung von E. W. Zeeden über „Die Entstehung der Konfessionen“ (München 1965).

B. Schneider SJ

DRU, Alexander: *Erneuerung und Reaktion*. Die Restauration in Frankreich 1800–1830. München: Kösel 1967. 300 S. Lw. 35,-.

Die Große Revolution hatte auf weite Kreise in Frankreich wie ein Schock gewirkt; eine Welt war zusammengebrochen, die so selbstverständlich geworden war, daß man sie sich gar nicht anders denken konnte. Daß diese Welt durch die Aufklärung in den führenden Schichten bereits vorher ausgehöhlt worden war, war diesen nicht zum Bewußtsein gekommen. Gewiß erfreute sich die Religion einer neuen Sympathie. Jedoch konnte diese sich unter dem Kaiserreich Napoleons nicht auswirken; Napoleon verfolgte mit der Wiederaufrichtung der Hierarchie und der kirchlichen Ordnung rein politische Ziele. Die Zeit hätte jedoch erfordert, daß man die neue Lage der Kirche vom Religiösen und Geistigen her neu durchdächte. Aber nur wenigen, wie Jourdain, Ballanche und Chateaubriand, wurde dies klar; die übrigen sahen nur eine Lösung: Rückkehr zu den Ordnungen der

Zeit vor der Revolution, was sich doch wohl auch daraus erklärt, daß durch die Aufklärung und die Revolution das religiöse Denken fast ganz zum Stillstand gekommen war. Wegen des Mangels an philosophisch-theologischer Tiefe hat auch der zeitweise große Einfluß von de Lamennais mehr geschadet als genützt. Die restaurativen Versuche forderten einen in seiner Gehässigkeit schwer verständlichen Antiklerikalismus heraus, der an Ideenarmut seinen Gegnern nicht nachstand. Erst sehr spät sollten die Ideen von Chateaubriand Frucht tragen.

Das Buch ist sehr spannend geschrieben und besitzt die bei englischen Autoren nicht seltene Gabe, Persönlichkeiten lebendig zu kennzeichnen. Die deutsche Wiedergabe ist vorzüglich. Dem Verf. ist wohl daran gelegen zu zeigen, daß es in der Geschichte keine Wiederherstellung früherer Zustände geben kann und daß jeder derartige Versuch zum Scheitern verurteilt ist. In der Tat muß jede Zeit die großen geistigen Probleme neu durchdenken, wenn auch in Verbindung mit der Überlieferung. Denn diese Probleme, die die menschliche Existenz betreffen, sind einerseits immer die gleichen; sie begegnen aber einer jeden Epoche auf eine neue Weise und verlangen eine den Zeitumständen entsprechende Form der Lösung. – Der Gründer der Welt-priestervereinigung von Saint-Sulpice hieß nicht Olivier (so 247, 248), sondern Olier.

A. Brunner SJ

Literatur

Eichendorff heute. Stimmen der Forschung mit einer Bibliographie. Hrsg. v. Paul Stöcklein. 2. ergänzte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1966. 330 S. Lw. 28, 10.

Man hat Eichendorff vorschnell als Kronzeugen des Religiösen und Katholischen ausgerufen, ins Nazarenische und Biedermeierliche stilisiert, seine Lieder den Männergesangsvereinen überantwortet und zu Wanderliedern degradiert, den braven Romantiker gegen die zerrissenen ausgespielt, ihn landsmannschaftlich beschlagnahmt. Wie Döblin

unter den Expressionisten, gehört Eichendorff unter den Romantikern heute zu den Unmodischen. Aber im Gegensatz zur literarischen Nichtbeschäftigung mit Döblin gibt es eine Anzahl bedeutender Eichendorff-Forscher unter den gegenwärtigen Literarhistorikern.

Stöcklein, der kundige Eichendorff-Biograph (Rowohlts Monographien nr. 84, siehe diese Zs. Bd. 174 [1964] 318 f), hat seinen „Eichendorff heute“ (1960), bibliographisch ergänzt und publizistisch hervorragend plazierte, neu aufgelegt. Was Rang und Name hat in der

heutigen Eichendorff-Forschung: H. Kunisch und O. Seidlin, R. Alewyn und R. Benz, W. Emrich und G. G. Möbus, R. Mühlher, Stöcklein u. a. sind hier versammelt. Sie stellen den Dichter und die Gesellschaft, Landschaft und Natur, den lyrischen und erzählerischen Stil, die Spannung von Heimat und Fremde dar. Sollte man einen der Beiträge besonders hervorheben, so müßte es Stöcklein selbst sein mit seiner unerhört hellsichtigen und dichten Deutung von „Eichendorffs Persönlichkeit“. Die hervorragend ausgewählte und geordnete Eichendorff-Bibliographie (über 800 Titel) von W. Kron sichert diesem Buch vollends seinen zentralen Ort in der heutigen Eichendorff-Literatur.

P. K. Kurz SJ

EICHENDORFF, Joseph von: *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 8: Literarhistorische Schriften; Bd. 16: Unvollendete Übersetzungen aus dem Spanischen. Regensburg: Habel 1965–1966. XXIII, 612 S.; VII, 358 S. Je Lw. 42,-.

Die von August Sauer und Wilhelm Kosch begründete und schon vor dem ersten Weltkrieg begonnene historisch-kritische Eichendorff-Ausgabe, fortgeführt von Hermann Kunisch, macht erfreuliche Fortschritte. Nach dem ersten Band der lit.-hist. Schriften mit den Aufsätzen zur Literatur (1962) ist nunmehr der zweite mit den beiden späten Abhandlungen „Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältniß zum Christenthum“ und „Zur Geschichte des Dramas“ erschienen. Eichendorff gibt darin keine Strukturanalyse oder Gattungsgeschichte im modernen Sinn. Er nimmt sich das Recht, das sich heutige Schriftsteller in ihren kulturpolitischen Reden nehmen, und unternimmt den Versuch, „das dichterische, menschliche und religiöse Ideal, dem er ein Leben lang gefolgt war, in seiner Tiefe zu deuten, in seiner Gültigkeit zu rechtfertigen und gegen die Angriffe der liberalen Rationalisten zu verteidigen“ (Vorwort). W. Mauser, der Herausgeber, gibt in den umfangreichen Anmerkungen nicht nur Hinweise auf Entstehung, Überlieferung, Textgestalt und Wirkung, sondern

auch zahlreiche Erläuterungen zum Verständnis des Inhalts.

Von den beiden vorgesehenen Übersetzungsbänden erschien als erster der zweite mit unvollendeten Übersetzungen aus Cervantes und Calderon. Es sind Eichendorffs Vorarbeiten zu dramatischen Übersetzungen. Der dokumentarische Wert überwiegt den literarischen. Ihr geistesgeschichtlicher Raum ist die nachromantische deutsche Hispanik. Auch dieser Band ist ausführlich und sorgsamst erläutert.

P. K. Kurz SJ

BERNHARD, Thomas: *Prosa*. Frankfurt am M.: Suhrkamp 1967. 115 S. (eaton suhrkamp. 213.) Kart. 3,-.

Thomas Bernhard, Jahrgang 1931, Wahlösterreicher, gehört zu den jüngeren, nicht mehr jüngsten deutschen Erzählern. Generationengenosse von Grass, Walser, Baumgart, Johnson, entbehrt er deren Popularität, obschon ihn die Kritik mit seinem Romanerstling „Frost“ (Insel, 1963) sogleich mit achtungsvollem Respekt behandelte. „Entbehren“ ist vermutlich das falsche Wort. Jedenfalls hat Bernhard auch in seinen auf „Frost“ folgenden Arbeiten, der Erzählung „Amras“ (Insel, 1964) und dem Roman „Verstörung“ (Insel, 1967), durch keinerlei Konzessionen an den breiteren Geschmack verraten, daß ihm daran liege, auf dem Seller-Teller serviert zu werden. Er „dient“ mit fast monomanischem Ernst seinem abseitigen Thema. Die jetzt als Bändchen der edition suhrkamp vorliegenden sieben Prosastücke, die neben den größeren Arbeiten her entstanden, vermögen einen neugierigen Leser vorzüglich einzuüben in den Mono-Ton dieses eigenartigen Schriftstellers.

Er ist gestimmt auf das Geheimnis des Bösen. Es wird nicht individual- oder sozialkritisch moralisiert. Bernhards kühle, die fürchterlichsten „Geschöpfkrankheiten“ klinisch-protokollierenden Texte überschreiten den Bereich des sittlichen Übels. Sie sind einer umfassenderen Verschwörung von Bosheit und Vernichtung auf der Spur, den Exzessen einer Natur, die „unaufhörlich alle möglichen

Verbrechen, darunter die Menschenverbrechen“ hervorbringt. Sei es die Gemeinheit einer Innsbrucker Kaufmannsfamilie, die ihren verkrüppelten Sohn in den Selbstmord treibt; die „infame“ Verunstaltung dieser Kreatur selbst; die unentrinnbare Veranlagung eines Zimmermanns – „eine einzige finstere Fundgrube für Grausamkeiten und Schmerz“ –, den fünf Jahre Strafanstalt von der „Sinnlosigkeit jedes, auch des geringsten, des unscheinbarsten Lebenszeichens“ zu überzeugen scheinen; die „absolut gehirn- und körperzerstörende“, ihm „rücksichtslos eingeborene“ Schlaflosigkeit eines Erziehers, die seine Existenz „auf die fürchterlichste Weise“ erniedrigt; der „kranke Menschenkopf“ eines an seiner Krankheit gescheiterten Forstwissenschaftlers, den eine auf einem irren, von Angst gejagten Nachtgang gefundene fremde Mütze fast in den Wahnsinn treibt: es sind

alles Symptome derselben tödlichen Krankheit, die Bernhards poetische Pathologie in einer angestregten, sich in gebrochenen Perioden fortquälenden, dem Befund schlackenlos angepaßten Sprache protokolliert.

Ist solch finstere Monotonie, solch fasziniertes Starren auf die Nachtseiten der menschlichen Kondition erlaubt? Man ist versucht, dem Autor mit einer seiner Figuren vorzuhaltend, „die Welt sei nicht nur entsetzlich. Die Materie ungeheuer exakt und voll Schönheit. Unabhängig von Ort und Zeit sei der Einzelne immerfort zu den erstaunlichsten Entdeckungen, derentwillen das Leben sich auszahlt, fähig“. (113) Doch vor dem unerbittlichen Ernst, mit dem sich hier einer freischreibt von Erfahrungen, denen die wenigsten heute noch standzuhalten vermögen, erstirbt einem der brave Einwand auf den Lippen.

H. Wutz SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Aufsatz von OSWALD VON NELL-BREUNING gibt das Referat wieder, das er im September bei dem Colloquium „Kritik der politischen Ökonomie heute – Hundert Jahre ‚Kapital‘“ hielt. Das Colloquium wurde vom Institut für Politikwissenschaft an der Universität Frankfurt und von der Europäischen Verlagsanstalt (Frankfurt) veranstaltet. Die Referate erschienen 1968 bei der Europäischen Verlagsanstalt.

JOSEPH LISTL ist Mitarbeiter am Institut für christliche Soziallehre „Heinrich-Pesch-Haus“ in Mannheim. Er arbeitet gegenwärtig über das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Bundesrepublik.

ERNST VOGT ist Professor für alttestamentliche Exegese und biblische Archäologie am Bibelinstitut in Rom. Von 1949 bis 1963 war er dessen Rektor. Sein Aufsatz entstand aus einem Vortrag vor der römischen Sektion der Görres-Gesellschaft.

Die Farbtafel zu dem Beitrag von HERBERT SCHADE wurde uns freundlicherweise vom Prestel-Verlag, München, zur Verfügung gestellt. Sie gibt in Originalgröße einen Ausschnitt aus der soeben erschienenen Faksimile-Ausgabe des Lorscher Evangeliars wieder.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Ashford, Daisy und Angela: Liebe und Ehe. Drei Geschichten. Übers. v. H. C. Artmann. Mit 16 Illustrationen v. Ralph Steadman. Frankfurt: Insel-Verl. 1967. 110 S. (Insel-Bücherei. 897.) Kart. 4,50.

Barbour, George B.: Unterwegs mit Teilhard de Chardin. Auf den Spuren des Lebens in drei Kontinenten. Olten, Freiburg: Walter 1967. 264 S. Lw. 18,-.

Bartz, Wilhelm: Sekten heute. Lehre, Organisation, Verbreitung. Freiburg: Herder 1967. 141 S. (Herder-Bücherei. 291.) Kart. 2,90.

Behrendt, Richard F.: Zwischen Anarchie und neuen Ordnungen. Soziologische Versuche über Probleme unserer Welt im Wandel. Freiburg: Rombach 1967. 451 S. Kart. 16,-.

Bloch, Ernst: Wegzeichen der Hoffnung. Eine Auswahl aus seinen Schriften: Mythos, Dichtung, Musik. Freiburg: Herder 1967. 190 S. (Herder-Bücherei. 300.) Kart. 2,90.

Boettcher, Carl-Heinz - Scheffler, Helmuth: Ein Gespenst tritt ab in Europa. Aufstieg und Niedergang des Kommunismus. Köln: Markus-Verl. 1967. 357 S. Lw. 19,80.

Boros, Ladislaus: Im Menschen Gott begegnen. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1967. 162 S. Kart. 9,80.

Boros, Ladislaus: In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung. Olten, Freiburg: Walter 1967. 132 S. Kart. 9,80.

Dirks, Walter: Geschäftsführung ohne Auftrag. Olten, Freiburg: Walter 1967. 138 S. (theologia publica. 7.) Kart. 12,-.

Emanuel, Isidor Markus: Psalter meiner frühen Jahre. Speyer: Pilger-Verl. 1967. 224 S. Lw. 12,80.

Entdecker des Weltraums. Sechs Biographien in Farbbildern erzählt von Erich Lessing. Vorwort u. Programm d. Weltraumfahrt: Wernher von Braun. Biographische Essays: Karl Bednarik. Astronomische Beratung: Udo Becker. Freiburg: Herder 1967. 196 S. mit 55 Farbbildern u. 100 Schwarzweiß-Abb. im Text. Lw. 58,-.

Erlebter Kirchentag Hannover 1967. Der Frieden ist unter uns. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verl. 1967. 80 S., davon 48 S. Bilder. Kart. 5,80.

Eschmann, Ernst Wilhelm: Einträge. Notizen im Raum. Hamburg: Claassen 1967. 226 S. Lw. 12,-.

Fernsehen in Deutschland. Gesellschaftspolitische Aufgaben und Wirkungen eines Mediums. Mainz: Hase & Koehler 1967. 352 S. Kart. 18,-.

Fuller, Reginald H.: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Düsseldorf: Patmos 1967. 144 S. Kart. 8,80.

Gabriel, Astrik L.: Vinzenz von Beauvais. Ein mittelalterlicher Erzieher. Frankfurt: Knecht 1967. 108 S., 8 Bildtaf. Kart. 17,-.

Goudoever, J. van: Fetes et calendriers bibliques. Paris: Beauchesne 1967. 396 S. (Théologie historique. 7.) 36 F.

Grassel, Heinz: Jugend, Sexualität, Erziehung. Zur psychologischen Problematik der Geschlechterziehung. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik 1967. 281 S., 2 Bl. Kart. 7,-.

Griesl, Gottfried: Berufung und Lebensform des Priesters. Innsbruck, München: Tyrolia 1967. 371 S. Lw. 30,-.

Gründler, Gerhard E. - Manikowsky, Armin v.: Das Gericht der Sieger. Der Prozeß gegen Göring, Heß, Ribbentrop, Keitel, Kaltenbrunner u. a. Oldenburg: Stalling 1967. 288 S. Lw. 24,80.

Guitton, Jean: Dialog mit Paul VI. Wien: Molden 1967. 304 S. Lw. 19,80.

Hagen, Rochus: Jazz in der Kirche? Zur Erneuerung der Kirchenmusik. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 148 S. Kart. 7,80.

Hardon, John A.: Gott in den Religionen der Welt. Luzern: Schweizer Volks-Buchgemeinde 1967. 531 S. Lw. 29,80.

Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt: Klostermann 1967. 398 S. Kart. 19,80.

Hengsbach, Franz: Das Konzilsdekret über das Laienapostolat. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar. Paderborn: Bonifacius-Dr. 1967. 202 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 23.) Lw. 22,-.

Hettner, Hermann: Schriften zur Literatur und Philosophie. Hrsg. v. Dietrich Schaefer. Nachwort v. Ludwig Uhlig. Frankfurt: Insel-Verl. 1967. 181 S. (Sammlung Insel. 31.) Lw. 7,-.

Hofmeier, Johann: Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. Regensburg: Pustet 1967. XII, 227 S. Kart. 32,-.

Höllhuber, Ivo: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München: Reinhardt 1967. 296 S. Lw. 22,-.

Hundertwasser. Der Weg zu Dir. Mit einem Nachwort v. Wieland Schmied. Frankfurt: Insel-Verl. 1967. 69 S. (Insel-Bücherei. 899.) Kart. 4,50.

Hünemann, Peter: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg – Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. Freiburg: Herder 1967. 440 S. Lw. 52,-.

Jacchia, Enrico: Atom und Sicherheit. Die Strahlenschutznormen der internationalen Organisationen und ihre rechtliche Bedeutung. Göttingen: Schwartz 1967. 100 S. (Beiträge zum internationalen Wirtschaftsrecht und Atomenergierecht. 2. 3.) Brosch. 6,80.

Jünger, Ernst: Subtile Jagden. Stuttgart: Klett 1967. 337 S. Lw. 24,80.

Klein, Laurentius: Das Ringen um die Einheit. Die ökumenische Bewegung der neueren Zeit. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 224 S., 3 Abb. Kart. 13,80.

Kohlhammer Kunstkalender 1968. 26 Farbtafeln, 14-Tage-Kalendarium. Format 27,5 × 37,5 cm. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 8,80.

Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text. Hrsg. v. Jérôme Hamer und Yves Congar. Paderborn: Bonifacius-Dr. 1967. 300 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. 20.) Lw. 24,-.

Künftige Aufgaben der Theologie. Hrsg. von T. Patrick Burke. München: Hueber 1967. 209 S. Lw. 15,80.

Lafayette, Madame de: Die Prinzessin von Clèves. Übers. v. Julia Kirchner. Nachwort v. Emilie Magne. Frankfurt: Insel 1967. 281 S. Lw. 18,-.

Lernet-Holenia, Alexander: Festschrift zum 70. Geburtstag des Dichters. Mit Beiträgen v. Carl Zuckmayer (u. a.). Wien, Hamburg: Zsolnay 1967. 39 S.

Maly, Karl: Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief. Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk 1967. 272 S. (Stuttgarter Biblische Monographien. 2.) Kart. 28,-.

Margerie, Bertrand de: Le Coeur de Marie – Coeur de l'Eglise. Paris: Lethielleux 1967. 87 S.

Marsch, Wolf-Dieter: Die Freiheit erlernen. Beiträge politischer Theologie. Olten, Freiburg: Walter 1967. 157 S. (theologia publica. 6.) Kart. 12,-.

Massing, Hede: Die große Täuschung. Geschichte einer Sowjetagentin. Freiburg: Herder 1967. 319 S. Efaln 19,80.

Müller, Adam: Kritische, ästhetische und philosophische Schriften. Bd. 1–2. Kritische Ausgabe hrsg. v. Walter Schroeder u. Werner Siebert. Neuwied: Luchterhand 1967. 511 u. 697 S. Lw. zus. 70,-. Studienausg. 48,-.

Mussner, Franz: Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments. Düsseldorf: Patmos 1967. 299 S. Lw. 44,-.

Peter-Habermann, Inge: Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz. Meisenheim: Hain 1967. 176 S. (Kölner Beiträge zur Sozialforschung und angewandte Soziologie. 5.) Brosch. 19,50.

Pire, Dominique: Baut den Frieden! Wir alle sind verantwortlich. Freiburg: Herder 1967. 206 S. mit Abb. (Herder-Bücherei. 296.) Kart. 3,95.

Schilling, Alfred: Orationen der Messe in Auswahl. Ein Beitrag zum Problem ihrer Übertragung in unsere Zeit. Essen: Driewer 1967. 167 S. Lw. 12,80.

Schlappner, Martin: Filme und ihre Regisseure. Bern, Stuttgart: Huber 1967. 195 S., 7 Abb. Kart. 14,-.

Schlette, Heinz Robert: Christen als Humanisten. München: Hueber 1967. 154 S. (Theologische Fragen heute. 11.) Kart. 5,80.

Schoch, Max: Karl Barth. Theologie in Aktion. Frauenfeld, Stuttgart: Huber 1967. 227 S., 1 Abb. (Wirkung und Gestalt. 1.) Lw. 19,80.

Sexualpädagogik der Volksschule. Hrsg. vom Willmann-Institut. Freiburg: Herder 1967. X, 429 S. Lw. 30,-.

Shakespeare, William: Einundzwanzig Sonette. Deutsch von Paul Celan. Frankfurt: Insel Verl. 1967. 47 S. (Insel-Bücherei. 898.) Kart. 3,-.

Six, Jean-François: Cheminements de la Mission de France 1941–1966. Paris: Du Seuil 1967. 267 S.

Solages, Bruno de: Einführung in das metaphysische Denken. München: Hueber 1967. 393 S. Lw. 29,80.

Sticker, Bernhard: Bau und Bildung des Weltalls. Kosmologische Vorstellungen in Dokumenten aus zwei Jahrtausenden. Einf. u. Auswahl v. Bernhard Sticker. Übers. d. Texte in Zusammenarbeit mit Fritz Krafft. Freiburg: Herder 1967. 271 S., 10 Abb. Efaln 20,-.

Stückerath, Fritz - Schottmayer, Georg: Fernsehen und Großstadtjugend. Braunschweig: Westermann 1967. 328 S. Kart. 22,80.

Teilhard de Chardin, Pierre: Werke. Bd. 7: Die lebendige Macht der Evolution. Olten, Freiburg: Walter 1967. 285 S. Lw. 25,-.

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Hrsg. von Hans-Werner Gensichen, Gerhard Rosenkranz, Georg F. Vicedom. Bd. 1–2. München: Kaiser 1965, 1967. 146, 192 S. Kart. 9,50 u. 14,50.

Tomberg, Friedrich: Mimesis der Praxis und abstrakte Kunst. Ein Versuch über die Mimesistheorie. Neuwied: Luchterhand 1967. 111 S. Kart. 9,80.

BEILAGENHINWEIS

Einem Teil dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Karl Alber, Freiburg-München, bei.

267/5332

12

5. 7. 68

28. 10. 68

12. DEZ. 1968

14. SEP. 1968

22. 1. 70

01. Juni 1971

10. April 1972

12. MAI 1976

23. NOV. 1978

14. 7. 80

12.40