N12<522846656 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

2. Jahrg. M. 1.60

STIMMEN DER ZEIT

Heft
Januar 19

K. Rahner
Am Anfang des Theologiestudiums

O. Semmelroth
Die Bischofssynode

B. Schneider
Das N.T. und der Weltfriede

P. Overhage
Menschenspezifische Evolution

F. Maierhöfer
Ein deutscher Lederkasten

Verlag Herder Freibu

43. 20 p. qslt 88 Zs. Z 68/67

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1968

K. Rahner
Zur Reform des Theologiestudiums

O. Semmelroth
Die Bischofssynode

B. Schneider
Benedikt XV. und der Weltfriede

P. Overhage
Transspezifische Evolution

F. Maierhöfer
Handkes literarischer Leierkasten

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Karl Rahner SJ	Zur Neuordnung der theologischen Studien	1
Otto Semmelroth SJ	Anmerkungen zur Bischofssynode	22
Burkhart Schneider SJ	Die Friedensbemühungen des Vatikans im ersten Weltkrieg	31
Paul Overhage SJ	Transspezifische Evolution	44

UMSCHAU

Fränzi Maierhöfer	Handkes literarischer Leierkasten	55
Walter Kerber SJ	Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre	59
Paul Roth	Juden in der Sowjetunion	61

BESPRECHUNGEN

Orthodoxie	65
Kirche und Werbung	67
Staat und Gesellschaft	68
Biographie	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTES

Karl Rahner, 44 Münster, Frauenstr. 3–7 – Otto Semmelroth, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstr. 224 – Burkhart Schneider, Roma, Piazza della Pilotta, 4 – Paul Overhage, 6 Frankfurt 1, Elsheimerstr. 9 – Fränzi Maierhöfer, 85 Nürnberg, Muggenhoferstr. 92 – Walter Kerber, 8023 Pullach, Postfach 140 – Dr. Paul Roth, 54 Koblenz, Rizzastr. 8

STIMMEN DER ZEIT · 181. BAND · 93. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ, Hans Wulf SJ, Herbert Wutz SJ. 8 München 19, Zuccalistr. 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 einschließlich 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

181. BAND

1968

VERLAG HERDER FREIBURG

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ, Hans Wulf SJ, Herbert Wutz SJ. 8 München 19, Zuccalistr. 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 einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich 11,25 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 181. BANDES

Bleistein, Roman: Pädagogische Mobilmachung. Zur Problematik der neuen Elternzeitschriften* 135
Brunner, August: Oswald Spenglers Spätwerk* 349
Büchel, Wolfgang: „Spuk" und Wunder 387
– Zeit und Materie 239
Coreth, Emerich: Die Gottesfrage als Sinnfrage 361
Degenhardt, Karl Heinz: Ist der Mensch genetisch beeinflußbar oder gar manipulierbar? 246
Denzer, Horst: Der Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik. Ursachen und „Bewältigung" 165
Eid, Volker: Zur Theodor-Haecker-Werkausgabe* 351
Friedmann, F. G.: Brief an einen radikalen Studenten 145
Gerhartz, Johannes Günter: Mischehen ohne kirchliche Trauung? Die deutsche Mischehen-Situation und die kirchliche Formvorschrift 73
Grabner-Haider, Anton: Auferstehungsleiblichkeit. Biblische Bemerkungen . 217
Haas, Johannes: Künstliches Leben? 399
Hampe, Johann Christoph: Das niederländische Pastoralkonzil 177
Hebblethwaite, Peter: Tschechische Studenten sagen ihre Meinung. Zur Prager Allchristlichen Friedensversammlung 407
Kerber, Walter: Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre* 59
Kuhn, Helmut: Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk 223
Kuhn, Wolfgang: Biologie und „exakte" Naturwissenschaften 338
Kurz, Paul Konrad: „Baal" und der junge Brecht* 127
– Der Christ und die Literatur. Blickrichtungen christlicher Literaturbetrachtung und Kritik 259
– „Zur deutschen Literatur der Zeit" * 202
Langner, Albrecht: Die deutsche Sozialdemokratie als Gegenstand der Forschung* 133

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Listl, Joseph: Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Die Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer 1967* 129
Lohfink, Norbert: Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien 120
Maier, Hans: Thomas Hobbes und der moderne Staat 88
Maierhöfer, Fränzi: Handkes literarischer Leierkasten* 55
Müller, Alban: Handel und Entwicklung. Die Welthandelskonferenz von New Delhi* 420
Muth, Ludwig: Gott braucht Leser. Zu einer Meinungsumfrage über das religiöse Buch 373
Nell-Breuning, Oswald v.: Mitbestimmung durch Repräsentation?* 205
Overhage, Paul: Transspezifische Evolution 44
Rahner, Karl: Die Exegese im Theologiestudium. Eine Antwort an N. Lohfink 196
– Zur Neuordnung der theologischen Studien 1
Roth, Paul: Juden in der Sowjetunion* 61
Ruff, Wilfried: Das embryonale Werden des Individuums 107
– Das embryonale Werden des Menschen 327
– Die Transplantation von Organen 155
Schade, Herbert: Zum „anonymen" Christentum der modernen Malerei. Religiöse Strukturen im Christusbild einer säkularisierten Welt 303
Scherer, Bruno: Reinhold Schneiders Vermächtnis* 277
Schiwy, Günther: Zur Diskussion über die Wunder Jesu* 274
Schneider, Burkhart: Die Friedensbemühungen des Vatikans im ersten Weltkrieg 31
Seibel, Wolfgang: Hochschulen für theologische Weiterbildung?* 414
Semmelroth, Otto: Anmerkungen zur Bischofssynode 22
Splett, Jörg: Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik . 319
Vekemans, Roger: Misereor – Idee und Hoffnung für Lateinamerika* . . . 270
Wagner, Hans: Publizistik – Heilung oder Krankheit?* 416
Weger, Karl-Heinz: Erbsündentheologie heute. Situation, Probleme, Aufgaben 289

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Johannes Günter Gerhartz: Mischehen ohne kirchliche Trauung? Die deutsche Mischehen-Situation und die kirchliche Formvorschrift 73
Johann Christoph Hampe: Das niederländische Pastoralkonzil 177
Ludwig Muth: Gott braucht Leser. Zu einer Meinungsumfrage über das religiöse Buch 373
Otto Semmelroth: Anmerkungen zur Bischofssynode 22
Roger Vekemans: Misereor – Idee und Hoffnung für Lateinamerika* . . . 270

II. THEOLGIE

Wolfgang Büchel: „Spuk" und Wunder 387
Emerich Coreth: Die Gottesfrage als Sinnfrage 361
Anton Grabner-Haider: Auferstehungsleiblichkeit. Biblische Bemerkungen . 217
Günther Schiwy: Zur Diskussion über die Wunder Jesu* 274
Karl-Heinz Weger: Erbsündentheologie heute. Situation, Probleme, Aufgaben 289

III. REFORM DER KIRCHLICHEN STUDIEN

Norbert Lohfink: Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien 120
Karl Rahner: Zur Neuordnung der theologischen Studien 1
– Die Exegese im Theologiestudium. Eine Antwort an N. Lohfink . . . 196
Wolfgang Seibel: Hochschulen für theologische Weiterbildung?* 414

IV. PHILOSOPHIE

August Brunner: Oswald Spenglers Spätwerk* 349
Wolfgang Büchel: Zeit und Materie 239
Volker Eid: Zur Theodor-Haecker-Werkausgabe* 351
Jörg Splett: Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik . . 319

V. LITERATUR

Helmut Kuhn: Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk 223
Paul Konrad Kurz: „Baal" und der junge Brecht* 127
– „Zur deutschen Literatur der Zeit"* 202
– Der Christ und die Literatur. Blickrichtungen christlicher Literaturbetrachtung und Kritik 259
Fränzi Maierhöfer: Handkes literarischer Laierkasten* 55
Bruno Scherer: Reinhold Schneiders Vermächtnis* 277

VI. KUNST

Herbert Schade: Zum „anonymen" Christentum der modernen Malerei. Religiöse Strukturen im Christusbild einer säkularisierten Welt 303

VII. STAAT UND GESELLSCHAFT

Horst Denzer: Der Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik. Ursachen und „Bewältigung" 165
F. G. Friedmann: Brief an einen radikalen Studenten 145
Albrecht Langner: Die deutsche Sozialdemokratie als Gegenstand der Forschung* 133
Joseph Listl: Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Die Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer 1967* 129
Hans Maier: Thomas Hobbes und der moderne Staat 88

VIII. ZEITGESCHICHTE

Peter Hebblethwaite: Tschechische Studenten sagen ihre Meinung. Zur Prager Allchristlichen Friedensversammlung 407
Paul Roth: Juden in der Sowjetunion* 61
Burkhart Schneider: Die Friedensbemühungen des Vatikans im ersten Weltkrieg 31

IX. WIRTSCHAFT

Walter Kerber: Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre* 59
Alban Müller: Handel und Entwicklung. Die Welthandelskonferenz von New Delhi* 420
Oswald v. Nell-Breuning: Mitbestimmung durch Repräsentation?* 205

X. MEDIZIN

Wilfried Ruff: Das embryonale Werden des Individuums 107
– Das embryonale Werden des Menschen 327
– Die Transplantation von Organen 155

XI. BIOLOGIE UND BIOCHEMIE

Karl Heinz Degenhardt: Ist der Mensch genetisch beeinflußbar oder gar manipulierbar? 246
Johannes Haas: Künstliches Leben? 399
Wolfgang Kuhn: Biologie und „exakte" Naturwissenschaften 338
Paul Overhage: Transspezifische Evolution 44

XII. KOMMUNIKATION

Roman Bleistein: Pädagogische Mobilmachung. Zur Problematik der neuen Elternzeitschriften* 135
Hans Wagner: Publizistik – Heilung oder Krankheit?* 416

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 281
Biographie 70
Fernsehen 142
Katholische Welt 140
Kirche in der Welt von heute 357
Kirche und Werbung 67
Kirchengeschichte 423
Kunst 211
Literatur 287
Massenmedien 430
Moral 209
Neues Testament 283
Orthodoxie 65
Pädagogik 143, 356
Philosophie 426
Soziologie 355
Staat und Kirche 137
Staat und Gesellschaft 68
Theologie 207
Wirtschaft und Gesellschaft 213
Wissenschaftstheorie 215

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Amery, Carl: Fragen an Welt und Kirche 141

Arrupe, Pedro: Als Missionar in Japan 358

Automation, Risiko und Chance. Red. Günter Friedrichs 214

Balthasar, Hans Urs von - Züfle, Manfred: Der Christ auf der Bühne 266

Bessler, Hansjörg u. *Bledjian, Frank:* Systematik der Massenkommunikationsforschung 431

Bratsiotis, Panagiotis: Von der griechischen Orthodoxie 65

Bruch, Walter: Kleine Geschichte des deutschen Fernsehens 142

Bucher, Theodor: Pädagogik der Massenkommunikationsmittel 432

Budde, Heinz: Handbuch der christlich-sozialen Bewegung 213

Bultmann, Rudolf: Die Johannesbriefe 283

Casper, Bernhard: Das dialogische Denken 427

Claassens, Heinz: Schwesternorden ohne Zukunft? 359

David, Jakob: Das Naturrecht in Krise und Läuterung 210

Die deutschen Film- und Fernseh-Hochschulen. Hrsg. von Erich Feldmann 430

Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967 72

Dirks, Walter: Geschäftsführung ohne Auftrag 360

Döpfner, Julius Kardinal: In dieser Stunde der Kirche 209

Dreier, Wilhelm: Soll die Kirche Werbung treiben? 67

Edinger, Lewis J.: Kurt Schumacher 133

Egner, Erich: Aspekte des hauswirtschaftlichen Strukturwandels 68

Einführung in pädagogisches Sehen und Denken. Hrsg. v. Andreas Flitner und Hans Scheuerl 356

Fernsehen in Deutschland 143

Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Peter von Oertzen 214

Fuller, Reginald H.: Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung 274

Fürstenberg, Friedrich: Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschland 356

Goldmann, Eva und Zeev - Wimmer, Hed: Das Land, das ich dir zeigen werde 282

Gombrich, E. H.: Kunst und Illusion 212

Graef, Hilda: Gott und mein Ich 72

Gründel, Johannes: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie 209

Guardini, Romano: Sorge um den Menschen. Bd. 1. 2. 429

Haas, Walter: Farbfernsehen 142

Hackel, Sergij: Die größere Liebe 70

Haecker, Theodor: Werke. Bd. 1–5 352

Hahn, Friedrich: Bibel und moderne Literatur. 2. Aufl. 262

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 4 423

Handbuch der Publizistik. Hrsg. von Emil Dovifat. Bd. 1 416

Handke, Peter: Der Hausierer 58

Handke, Peter: Die Hornissen 57

Hardon, John A.: Gott in den Religionen der Welt 207

Harmsen, Hildegard: Die Frau heute 359

Hausenstein, Wilhelm: Licht unter dem Horizont 71

Hirsch, Kurt: Kommen die Nazis wieder? 166

Hoffmann, Werner: Clemens Brentano 287

Hollerbach, Alexander: Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 139

Hünermann, Peter: Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert 426

Kertelge, Karl: „Rechtfertigung" bei Paulus 284

Kiefer, Odo: Die Hirtenrede 283

Kirche und Staat. Hrsg. von Heribert Raab 138

Kühnl, Reinhard: Die NPD 166

Kurz, Paul Konrad: Künstler, Tribun, Apostel 287

Lapide, Pinchas E.: Rom und die Juden 425

Lehmann, Michael: Im Grenzland der Kirchen 66

Lohfink, Norbert: Die Landverheißung als Eid 144

Loretz, Oswald: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen 281

Lützeler, Heinrich: Wege zur Kunst 212

Maier, Hans: Die NPD 166

Mayer, Hans: Zur deutschen Literatur der Zeit 202

Melsen, Andreas G. M. van: Ethik und Naturwissenschaft 210

Moeller, Charles: Der Mensch vor dem Heil 260

Mussner, Franz: Praesentia Salutis 286

Mussner, Franz: Die Wunder Jesu 274

Oelinger, Josef: Organisierte Verantwortung 69

Ortkemper, Franz-Josef: Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus 285

Overhage, Paul: Experiment Menschheit 72

Peisert, Hansgert: Soziale Lage und Bildungschancen in Deutschland 355

Peter-Habermann, Inge: Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz 355

Pfleger, Karl: Glaubensrechenschaft eines alten Mannes 142

Posch, Peter: Der Lehrermangel 143

Preiser, Erich: Wirtschaftspolitik heute 213

Przywara, Erich: Katholische Krise. Hrsg. v. Bernhard Gertz 357

Rechtsradikalismus. Hrsg. von Iring Fetscher 166

Richards, Fred H.: Die NPD 166

Rinvolucri, Mario: Anatomie einer Kirche 66

Schäfer, Friedrich: Der Bundestag 68

Scharbert, Josef: Die Propheten Israels um 600 v. Chr. 282

Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. I 211

Schlappner, Martin: Filme und ihre Regisseure 430

Schmidt, Dieter: „Baal" und der junge Brecht 127

Schmucker, Josef: Die primären Quellen des Gottesglaubens 207

Schnackenburg, Rudolf: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament Bd. 1 286

Smoydzin, Werner: NPD 166

Spengler, Oswald: Frühzeit der Weltgeschichte 349

Spitz, René A.: Vom Säugling zum Kleinkind 357

Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Hrsg. von Helmut Quaritsch u. Hermann Weber 137

Staatskirchenverträge. Hrsg. von Hermann Weber 140

Stein, Edith: Briefauslese 1917–1942 71

Storck, Hans: Gott in unserer Zeit 358

Ströker, Elisabeth: Denkwege der Chemie 215

Stümmer, Erich u. *Voog, Günther:* Filmfreigabe und Filmbewertung 431

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. Hrsg. von Hans-Werner Gensichen, Gerhard Rosenkranz, Georg F. Vicedom 208

Timiadis, Emilianos: Lebendige Orthodoxie 65

Toews, Hans-Jürgen: Die Schulbestimmungen des niedersächsischen Konkordats 139

Weber, Hermann: Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes 137

Who's Who in the Catholic World. Vol. I: Europe. Ed. by Stephen S. Taylor and Ludwig Melsheimer 140

Wilken, Waldemar: Brücken zur Kirche 67

Wisser, Richard: Verantwortung im Wandel der Zeit 428

Das Wort vom Kreuz. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz 285

Zeeden, Ernst Walter: Die Entstehung der Konfessionen 424

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Alfrink, Kardinal 186
Atheismus 362
Auferstehungsleiblichkeit 217
Augustinus Aurelius, Bekenntnisse 223

B

Balthasar, Hans Urs von 266
Bekkers, Willem Marinus 183
Bell, J. S. 242
Benedikt XV. 31
Biologie 338
Bischofssynode 22
Böll, Heinrich 202
Bonhoeffer, Dietrich 380
Brecht, Bertolt 127, 202
Buch, religiöses 373
Buchhandel und Seelsorge 384

C

Christusbild der Malerei 303

D

Dovifat, Emil 416

E

Elternzeitschriften 135
Entwicklung, vorgeburtliche 107, 327
Erbgut, menschliches 246
Erbsündentheologie 289
Evolution, transspezifische 44
Exegese im Theologiestudium 112, 196
und Systematik 112

F

Friedensbemühungen des Vatikans 1917 31
Fuller, Reginald H. 274
Fundamentaltheologie 391

G

Gasparri, Staatssekretär 41
Gottesfrage 361
Grass, Günter 203
Guardini, Romano 393

H

Haecker, Theodor 351
Hahn, Friedrich 262
Handke, Peter 55
Heckel, Martin 130
Heidegger, Martin 364
Hobbes, Thomas 88
Hollerbach, Alexander 130

I

Index 374

J

Juden in der Sowjetunion 61

K

Kafka, Franz 202
Katechismus, neuer holländischer 184
Kornberg, Arthur 399

L

Leben, künstliches 399
Literatur, moderne 259
Literaturkritik, christliche 259
Loeff, J. J. 190

M

Maier, Hans 202
Malerei, moderne 303
Mann, Thomas 202
Marxismus und Christentum 319
Mensch, embryonales Werden 117, 327
Michaelis, Georg 36
Mischehen 73
Misereor 270
Mitbestimmung der Arbeitnehmer 205
Moeller, Charles 260
Molekularbiologie 246, 399
Monogenismus 290
Mussner, Franz 274

N

Naturwissenschaften, „exakte" 338
NPD 165

O

Organtransplantation 155

P

Pacelli, Eugenio 34 ff.
Pastoralkonzil, niederländisches 177
Paul VI. 22
Publizistik 416

Q

Quantenphysik 239

R

Rahner, Karl 120
Rechtsradikalismus in der BRD 165
Religionskritik, marxistische 319

S

Schneider, Reinhold 277
Schumacher, Kurt 133
Sozialdemokratie, deutsche 133
Soziallehre, katholische 59
Spengler, Oswald 349
„Spuk" 387
Staat, moderner 88
Staat und Kirche 129
Staatsrechtslehrertagung 1967 129
Studenten 145
Studentengespräch in Prag 407
Studienreform, theologische 1, 120, 196
Südamerika 270

T

Theologiestudium, Reform 1, 120, 196
Transplantation von Organen 155
Transspezifische Evolution 44
Tschechoslowakei, Studenten 407

U

Universität und Gesellschaft 147

W

Weiterbildung, theologische 414
Welthandelskonferenz, New Delhi 420
„Wiener Kreis" 365
Wirtschaftspolitik 59
Wunder 387
Wunder Jesu 274

Karl Rahner SJ

Zur Neuordnung der theologischen Studien

Vor mir liegt ein Entwurf für die Neuordnung der katholischen theologischen Studien in Deutschland. Ich weiß nicht genau, wer ihn verfaßt hat. Es handelt sich aber um eine im Auftrag der deutschen Bischöfe arbeitende Kommission. Das vorliegende Schriftstück von 24 Seiten ist gewiß nur ein Entwurf; weder die katholisch-theologischen Fakultäten noch die deutsche Bischofskonferenz haben diesbezüglich eine definitive Entschließung gefaßt. Insofern handelt es sich also um eine offene Frage. Aber es ist doch zu erwarten – und zu fürchten –, daß die endgültige Entscheidung über eine, wenigstens probeweise, für ein paar Jahre gedachte Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten ungefähr so ausfallen wird, wie es dieser Entwurf vorsieht. Zu ihm sei deshalb eine Meinungsäußerung versucht.

Solche Fragen sind heute mit Recht auch Gegenstand der „öffentlichen Meinung" in der Kirche und können nicht mehr allein durch „geheime Kabinettsbeschlüsse" mittels Beratungen im kleinsten Kreis beantwortet werden[1]. Vor allem die jungen Theologen selbst[2] dürfen sich für das Entstehen dieser Studienordnung interessieren, da sie ihr geistiges Schicksal mitbestimmen wird. Die anstehende Problematik ist eine Lebensfrage für die Kirche von heute und morgen. Wehe dem (ob Bischof oder Professor), der sich ihrer Dringlichkeit, Schwierigkeit und Komplexität entzieht.

Die hier vorgetragenen Überlegungen werden nicht den Anschein zu erwecken suchen, gänzlich „sine ira et studio" vorgetragen zu werden. Wer in Fragen, die eine konkrete Entscheidung erheischen, zu sehr nach dem Prinzip des „einerseits-anderseits", des „sowohl-als-auch" arbeitet, nimmt gar nicht Stellung, überläßt anderen die Entscheidung, die, auch als „ausgewogene", eben Entscheidung für *eine* Möglichkeit gegen eine *andere* ist.

[1] Vgl. dazu vom Verfasser, Vom Dialog in der Kirche: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 426–444; ders., Das freie Wort in der Kirche (Einsiedeln ^{2}1955).

[2] Gerade von dieser Seite wird die Kritik an der theologischen Ausbildung immer stärker. Vgl. dazu die verschiedenen Umfrageergebnisse und Reformvorschläge in: J. Crottogini, Werden und Krise des Priesterberufes (Einsiedeln 1955); H. Stenger, Wissenschaft und Zeugnis. Die Ausbildung des kath. Seelsorgsklerus in psychologischer Sicht (Salzburg 1961); L. Waltermann (Hrsg.), Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung (Essen 1966) 88–131; 171–270; 334–339; ASTA der Erzbischöfl. Phil.-Theol. Akademie Paderborn (Hrsg.), Zur Neuordnung des Studiums der katholischen Theologie (Manuskript Paderborn 1959); Theologenausbildung im Umbruch: ThGl 56 (1966) 19–24; 36–53. – Auf evangelischer Seite vgl. H. E. Tödt, Studentisches Votum zur Reform des Theologiestudiums: ZThK 50 (1953) 99–121; W. Herrmann u. G. Lautner, Theologiestudium. Entwurf einer Reform. (München 1965); M. Braun, Reformation des Theologie-Studiums (Hamburg 1966).

I.

Der vorgelegte Reformentwurf

Zunächst seien einige Mitteilungen vorausgeschickt, die das Wesentliche des Entwurfs herauszuheben versuchen, wobei das Alte und Neue darin nicht ausdrücklich unterschieden werden muß, da dem Leser wohl der bisherige Studiengang bekannt ist.

1. Vorgesehen sind 12 Semester; von diesen wären – nach den eigentlichen Universitätsstudien (10 Semester) – die beiden letzten Semester der praktischen Theologie im Priesterseminar gewidmet; sie bleiben im folgenden außer Betracht.

2. Dieses Studium soll streng „wissenschaftlich", also auf akademisch-wissenschaftlicher Grundlage und in entsprechender Methodik betrieben werden, aber ohne schon Fachgelehrte ausbilden zu wollen, bzw. in „oberflächliche Polymathie" sich zu verlieren. Zugleich muß aber dieses Studium auf das eine ganze Amt des Seelsorgspriesters ausgerichtet werden. Diese Notwendigkeit schafft natürlich fast unüberwindliche Schwierigkeiten, wie gleich noch zu sagen sein wird.

3. Die Vorlesungen (samt Seminare) zerfallen in ein *Grundstudium* mit allgemein verpflichtenden Vorlesungen und in ein *Spezialstudium* mit Wahlpflichtvorlesungen; der Theologe kann also bestimmte weitere Fächer oder Vorlesungen nach seiner Wahl belegen, muß aber eine verpflichtende Stundenzahl hören, wobei die Zahl der Wahlpflichtvorlesungen in den höheren Semestern steigt und die der allgemeinen Pflichtvorlesungen von ca. 20 Wochenstunden der ersten Semester auf 11 in den beiden letzten Semestern fällt (die Seminarübungen sind dabei nicht eingerechnet). Dazu wird noch ein *Kontaktstudium* empfohlen, das alle 6 Jahre die fertigen Theologen für ein Semester an die Universität zurückruft.

4. Folgende Pflichtfächer sind vorgesehen (in Klammer steht die Zahl der Pflichtstunden, die durch die Multiplikation aus der Zahl der Wochenstunden und der Zahl der Semester entstanden ist, die dem betreffenden Fach zuerkannt wird): Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten (1); Biblische Umwelt und Zentralthemen der Bibel (4); Ringvorlesung (2); AT-Einleitung (4); NT-Einleitung (6); Kirchengeschichte und Patrologie (16); Philosophiegeschichte (4); Liturgiewissenschaft (8); Griechisch (8); Hebräisch (6); AT-Exegese (10); NT-Exegese (10); Fundamentaltheologie (10); Dogmatik (20); Moraltheologie (12); Christliche Soziallehre (6); Kirchenrecht (10); Pastoraltheologie (4); Religionspädagogik (4); Kerygmatik (Katechetik und Homiletik) (4).

5. Über die vorgesehenen Prüfungen, die – mindestens einmal auf dem Papier – sehr streng sind, braucht hier nicht weiter gehandelt zu werden. Es sind zwei Hauptprüfungen vorgesehen (Ende des vierten und des zehnten Semesters) mit insgesamt 9 Klausuren von je 3 Stunden und mit mündlichen Prüfungen aus insgesamt 14 Fächern; verlangt werden 6 qualifizierte Seminarscheine und eine schriftliche wissenschaftliche Zulassungsarbeit.

II.

Kritische Anmerkungen zum Reformplan

Wir versuchen nun, einige kritische Ausführungen zu dem in aller Kürze dargelegten Plan zu geben.

1. Entgegen dem traditionellen römischen Studienaufbau, der Philosophie und Theologie als zwei zeitlich hintereinander liegende Studienabschnitte behandelt, ist hier Philosophie nicht Studienabschnitt, sondern Einzelfach. Dieses hört man zwar (als Pflichtstudium) in den ersten 4 Semestern (4 bis 6 Wochenstunden), aber von vornherein zusammen mit theologischen Fächern, so daß auch in den ersten 4 Semestern die Philosophie bloß ein Viertel bis ein Drittel der Pflichtvorlesungen ausmacht. Lassen wir die Frage der „quantitativen" Einschätzung der Philosophie beiseite, obwohl man ja fragen könnte, ob die höhere römische Einschätzung nicht berechtigt ist und ob man ein ernsthaftes Verständnis von Philosophie wissenschaftlicher Art in 4 Semestern zu 4–6 Wochenstunden erwerben kann, zumal zur gleichen Zeit zum Beispiel genausoviel Kirchengeschichte und dazu eine ganze Reihe anderer Fächer gehört werden müssen (Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, AT- und NT-Einleitung, Ringvorlesung, Biblische Umwelt)[3]. Ist auch gegen eine Gleichzeitigkeit im Studienablauf von philosophischen und theologischen Fächern nichts einzuwenden (im Gegenteil, wie wir sehen werden), so ist doch hier schon die Grundproblematik der „Studienreform" greifbar, über die gleich zu reden sein wird. Die vom Theologen zu hörenden Fächer werden einfach als gegeben vorausgesetzt; dann wird in diesem ersten Studienabschnitt von vier Semestern natürlich nur ein heterogenes Konglomerat sehr disparater Fächer geboten, die weder unter sich einen Zusammenhang haben noch verständlich machen, warum sie – zum Beispiel Kirchengeschichte, Patrologie und Religionspädagogik – in diesem ersten Studienabschnitt ihren Platz finden, obgleich dieser doch wohl die *eine*

[3] A. Antweiler, Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne, ThGl 52 (1962) 407–425, bes. 420/421, sieht in seinem Studienplan überhaupt keine Philosophie mehr vor – von seinem Philosophiebegriff aus gesehen vielleicht auch mit Recht; denn offenbar hat er dabei nur materiale Vorstellungen (vgl. ders., Nochmals: die Studienpläne: ThGl 54 (1964) 101–115, bes. 107 ff.): Philosophie als ein in viele Fächer aufgespaltener Bereich von deshalb nur regionaler Bedeutung. Demgegenüber wäre aber zu bedenken, was Philosophie im Sinn der transzendentalen Fragestellung theologisch leisten kann, und ob sie nicht Dimensionen des Menschlichen freilegt, die nur zum Schaden des innersten Wesens der Theologie übersehen würden: ein konkretes, realisierbares Verständnis des Evangeliums und eine immer erneute Eröffnung der profanen Lebensbereiche in ihren verschiedenen geschichtlichen Veränderungen für die Wege des Glaubens. Vgl. dazu H. Bouillard, Logik des Glaubens (Freiburg 1966); J. B. Metz, Christliche Philosophie: LThK II (²1958) 1141–1147; ders., Religionsphilosophie: LThK VIII (²1963) 1190–1193; ders., Theologische und metaphysische Ordnung: ZKTh 83 (1961) 1–14; J. B. Metz-J. Splett (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965); K. Rahner, Hörer des Wortes (München ²1963); ders., Philosophie und Theologie: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 91–103; ders., Philosophie und Philosophieren in der Theologie: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 66–81; ders., Theologie und Anthropologie: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 43–65; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965); ders., Heilsverständnis (Freiburg 1966).

Theologie in ihrer objektiven und „existentiellen" Einheit grundlegen soll[4]. Für die innere Aufteilung der Philosophie selbst werden zwei Modelle mit je vier Einzelfächern zur Auswahl vorgeschlagen, die nicht so erheblich voneinander abweichen, als daß wir sie hier genauer betrachten müßten. Aber so wie diese je 4 philosophischen Einzelfächer unterschieden werden, lassen sie eine bestimmte Einordnung in das Ganze der einen Theologie auch nicht erkennen.

2. Damit kommen wir zu dem entscheidenden Mißbehagen an dieser ganzen Studienreform. *Dem Entwurf geht offenbar keine wissenschaftliche Reflexion auf das eine Ganze der Theologie voraus,* jedenfalls ist eine solche nicht zu erkennen. Die traditionelle, durch tausend geschichtliche Zufälle gewordene Aufspaltung (eine organische Gliederung ist es ja nicht!) der Theologie in die heutigen Fächer wird einfach vorausgesetzt; diese Fächer sind so angeordnet, daß man da und dort die massivste Unlogik in der Reihenfolge der Fächer vermeidet, was aber noch längst nicht immer gelingt: So wird zum Beispiel die Hälfte der Liturgiewissenschaft im ersten und zweiten Semester schon geboten, bevor auch nur ihre bescheidensten Voraussetzungen gegeben sind; Kirchengeschichte und Religionspädagogik fungieren im ersten Studienabschnitt; Fundamentaltheologie wird während der ersten Hälfte der Dogmatik gelesen usw. Ich

[4] Die mangelnde Einheit der Theologie und ihr Zerfall als Wissenschaft wird von so ziemlich allen beklagt, die sich zum Thema Studienordnung äußern. Vgl. dazu H. Stenger a.a.O. 46, 63, 155 ff.; L. Waltermann a.a.O. 89 ff.; E. Klostermann, Überlegungen zur Reform der theologischen Studien: ThPQ 112 (1964) 273–313, bes. 293, 296; A. Kolping, Eine psychologische Untersuchung über die wissenschaftliche Ausbildung des katholischen Seelsorgeklerus und kritische Forderungen hierzu: ThRv 57 (1961) 145–152, bes. 152; R. Izard, Die französischen Grands Seminaires: Die Ausbildung der Theologiestudenten in den westeuropäischen Ländern (Maastricht 1965) 95; L. Suenens, Entwicklungslinien für das Seminar der Zukunft, ebd. 100; J. Möller, Zur wissenschaftlichen Ausbildung der Studenten der kath. Theologie, ebd. 76, 78; A. Antweiler, Die Studienpläne der kath.-theol. Fakultäten der Bundesrepublik Deutschland: ThGl 52 (1962) 325–349, bes. 332 ff.; ders., Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne: ThGl 52 (1962) 407–425, bes. 415 ff.; Theologenausbildung im Umbruch: ThGl 56 (1966) 6 ff.; 24 ff.; G. Muschalek, Zur Frage eines theologischen Grundkurses in der Priesterausbildung: Orientierung 28 (1965) 54–57, bes. 55; K. Rahner, Der Theologe. Zur Ausbildung der Theologen heute: Sendung und Gnade (Innsbruck ^{3}1966) 339–343; ders., Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 140–144. – In der protestantischen Theologie empfindet man das Strukturproblem der Studienordnung zu Recht als eine im Grunde theologische Frage. Vgl. dazu G. Eichholz, Reform des theologischen Studiums oder Reform der Theologie?: EvTh 13 (1953) 6–25; W. Andersen, Die Reform des Studiums als theologisches Problem: Begegnung der Christen, hrsg. von M. Roesle-O. Cullmann (Stuttgart 1959) 501–526; W. Herrmann und G. Lautner a.a.O.; H. E. Tödt, „Theologiestudium": MPTh 55 (1966) 45–54; M. Braun a.a.O. 31 ff. – Trotzdem nimmt der vorliegende Plan die Aufgabe, dem Studium die *innere* Einheit zu geben, praktisch nicht in Angriff. – Man kann die Einheit der Theologie ja nicht einfach dem guten Willen der einzelnen Professoren überlassen; denn die Zersplitterung ist eine institutionelle Sache; man vermag ihr deshalb im Ernst auch nur mit institutionellen Mitteln, d. h. mit einer entsprechenden Strukturierung des Gesamtaufbaus der Studien zu begegnen. Dazu genügt es sicher nicht, daß die bestehenden Fächer einfach nur ihre Propädeutik in die ersten Semester stecken, da sie dann hinterher nur um so hemmungsloser wiederum bloß ihre eigenen Geschäfte betreiben können. Der Appell an die „Geisteserneuerung der Lehrer und Studenten" (G. May, Rez. von De Concilio Oecumenico Vaticano II – Studia: Archiv für katholisches Kirchenrecht 135 [1966] 648) dürfte vergebens sein, wenn diesem Geist verwehrt wird, sich im Raum der Strukturen und Institutionen auch zu verwirklichen.

kann mir einfach nicht denken, daß der Kanon der „Fächer", ihre Verteilung auf die ganze Zeit des Studiums und die quantitative Zuteilung der Vorlesungsstunden an die einzelnen Disziplinen tatsächlich so ausgefallen wären, wenn man die Grundfrage nach der Einheit der Theologie und der sich *daraus* ergebenden inneren Gliederung der Theologie ernsthaft gestellt hätte.

Eine solche Reflexion müßte sowohl auf die Einheit und die vom Wesen der Sache her kommende Differenzierung der *einen* Theologie, wie auf die heute fällige „epochale" Gestalt der Theologie reflektieren. Das erste versteht sich von selbst. Das zweite ist ebenso wichtig, wenn man bedenkt, in welcher Zeit wir leben und wie die Theologie sein muß, wenn sie dem Theologen als Menschen von heute in der radikalen Angefochtenheit seines Glaubens gerecht werden soll. Muß es gerade *diese* Fächer geben, die hier mit einer rührenden Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden? Woher weiß man das? Wie verhält sich Fundamentaltheologie (was ist das denn?) zur Dogmatik? Könnte es bei einer richtigen Bestimmung unter Umständen nicht so sein (eine Frage, nicht mehr!), daß sie *nach* der Dogmatik als eine Art höherer Reflexionsstufe der Dogmatik gelesen werden müßte? Dogmatik und Moraltheologie stehen nebeneinander, als ob es nicht anders sein könnte. Aber vielleicht ist heute die Moraltheologie, sofern man sie wirklich als *theologische* Disziplin versteht und in sie nicht mehr alles „Naturrechtliche" hineinpackt, ein inneres Stück der sich selbst recht verstehenden Dogmatik[5]. Was hat die Kirchengeschichte für eine Funktion in der einen Theologie, wenn sie nicht bloß (in sich berechtigte) historische „Neugierde", sondern – ja was ist? Kann sie aber dann sinnvoll in die ersten Semester plaziert werden? Könnte es nicht „an sich" und vor allem heute notwendige „Themen" (so ist es richtiger gesagt als: Fächer) geben, die bei diesem Kanon der Fächer konkret gar nicht zum Zug kommen? Wo wird zum Beispiel der Theologe von heute bei diesem Kanon ausdrücklich genug konfrontiert mit der „Weltreligion" des Atheismus, wo mit den Weltreligionen, wo mit den christlichen Konfessionen („Ökumenik" ist ja in dem der Bischofskonferenz vorliegenden Entwurf nur ein Wahlfach)?

Es ist doch praktisch so, daß *historisch gewordene* und in etwa erstarrte *Einzeldisziplinen* bestimmen, worüber faktisch in der Theologie explizit geredet wird; so bestimmt eben nicht das, worüber vom Wesen der Sache her heute geredet werden *muß*, welche Fächer, Lehrstühle und Pflichtvorlesungen es geben soll. *Diese Verkehrung der Konzeption der einen Theologie wird durch diese Studienreform in keiner Weise überwunden, ja vermutlich gar nicht gesehen.* Die eigentliche Pastoraltheologie – vor und neben der Homiletik und Katechetik – erhält je zwei Stunden in den letzten zwei Semestern; die anderen Fragen dieser Disziplin sollen offenbar in den zwei Semestern *nach* dem Universitätsstudium absolviert werden. Entspricht das der Tendenz des

[5] Vgl. R. Egenter, Moraltheologie: LThK VII (1962) 613–618; J. Fuchs, Theologia Moralis Perficienda. Votum Concilii Vaticani II: Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 499–548 (Lit.); ders., Moral und Moraltheologie nach dem Konzil (Freiburg 1967).

Zweiten Vatikanums, den Überlegungen, die auf evangelischer[6] und katholischer[7] Seite über das Wesen der „praktischen Theologie" und ihren Ort im Ganzen der Theologie angestellt werden? Oder entspringt dies dem Umstand, daß der Ordinarius für Pastoraltheologie ja Katechetik, Homiletik und Religionspädagogik lesen und so sich also eher mit dem für seine ursprüngliche Disziplin noch verbleibenden kümmerlichen Raum begnügen kann, wobei diese Disziplin in Wahrheit aber weit umfassender und für das priesterliche Leben und Wirken viel grundlegender ist? Es ist, schlicht gesagt, naiv zu glauben, eine „praktische Theologie" – als kritische Instanz für den aktuellen Selbstvollzug der Kirche – passe leichter in das Priesterseminar als eine andere Disziplin.

Dann erhebt sich das *Problem der Stundenverteilung* auf die einzelnen Fächer. Kirchenrecht in allen Ehren. Aber kann man ihm, wenn man eine Vorstellung von der Einheit, Wesensdifferenzierung und heute epochal geforderten Gestalt der einen Theologie her denkt und plant, genausoviel (10) Stunden zuteilen wie der Fundamentaltheologie? Wenn man an die heutige Glaubensnot denkt, die in der Exegese – so wie sie heute bei uns gewöhnlich betrieben wird – nicht bewältigt, sondern eher vermehrt wird, können dann den exegetischen Fächern mehr Stunden gegeben werden (34) als Fundamentaltheologie und Dogmatik zusammen (30)? Liturgiewissenschaft in allen Ehren, besonders nach dem Zweiten Vatikanum. Aber wenn sie zwei Drittel der Stunden der Moraltheologie und ein Viertel mehr als die „christliche Soziallehre" hat – allerdings, was ist das genau und für welche nicht gegebene theologische Disziplin steht sie vielleicht nur stellvertretend? –, dann fragt man sich doch, ob der Kult im christlichen Dasein und vor allem heute nicht doch existentiell und theoretisch überschätzt wird. Es sei gerne zugegeben: Wenn man die traditionellen Fächer als indiskutabel gegeben einfach voraussetzt, dann ist eine solche problematische Verteilung des Stunden-„Kuchens" praktisch nicht mehr vermeidbar. Aber die Voraussetzung ist eben problematisch.

[6] Vgl. dazu W. Hahn - H. H. Wolf, Reform des Theologiestudiums: MPTh 41 (1952) 129–144; W. Herrmann - G. Lautner a.a.O. 86 ff.: Die praktische Theologie wird zur kirchen- und theologiekritischen Disziplin erklärt und muß deshalb wesentlich Bestandteil des „Grundstudiums" sein (159). Ähnlich: M. Braun a.a.O. 65 ff. und 80 ff.; Probleme der theologisch-kirchlichen Ausbildung: MPTh 56 (1967). H. Diem, Die Kirche und ihre Praxis: Theologie als kirchliche Wissenschaft III (München 1963); R. Bohren (Hrsg.), Einführung in das Studium der evangelischen Theologie (München 1964).

[7] Zum Begriff der praktischen Theologie vgl. F. X. Arnold, Was ist Pastoraltheologie?: Wort des Heils als Wort in die Zeit (Trier 1961) 296–300; H. Schuster, Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie: Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1963) 93 ff.; Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie: Concilium I (1965) 165–170; K. Delahaye, Überlegungen zur Neuorientierung der Pastoraltheologie heute: Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner (Freiburg 1964) II, 206–218; F. Klostermann, Pastoraltheologie heute: Dienst an der Lehre, hrsg. von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien. Wiener Beiträge zur Theologie 10 (Wien 1965) 51–108; K. Rahner, Pastoraltheologie: Was ist Theologie? hrsg. von E. Neuhäusler - E. Gössmann (München 1966) 285–309; ders., Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 133–149; ders., Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, ebd. 667–688. – Zur versuchten Durchführung eines solchen Programms vgl. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie Bd. I–II/1–2 (Freiburg 1964–1966).

3. Wie kommt es zu dieser Grundmisere in der gegenwärtigen Studienreform? Dazu seien noch ein paar Worte gesagt. Nun, diese Fächer, die hier vorausgesetzt werden und von vornherein alle Reform kanalisieren, das heißt konkret: hindern, gibt es. Dafür gibt es Professoren, dafür existieren fix eingerichtete Lehrstühle mit entsprechenden Lehrverpflichtungen. Dann aber ist es so: *Das faktisch Existierende hat sein Gewicht und seine Beharrungstendenz unabhängig von den Gründen seiner Existenzberechtigung und seines einstigen geschichtlich-kontingenten Entstehens.* Jeder Professor möchte das dozieren, was er selbst gelernt hat, worin er wissenschaftlich arbeitet und forscht; jeder ist von der entscheidenden Bedeutung seines Fachs tief überzeugt. Schon kann nur noch die Frage aufkommen, wie unter *diesen* Fächern und Professoren die Stundenzahl aufgeteilt wird, die dem Theologen zugemutet werden kann. Das und sonst nichts. Wäre es nicht so, hätte diese Studienreform so nicht werden können. Nun scheint mir aber, daß nicht jede legitime, in einem Lehrstuhl institutionalisierte Forschungsdisziplin auch schon notwendig eine Pflichtdisziplin sein muß[8]. In der Studienreform aber sind – von Missiologie und Ökumenik abgesehen – jedem theologischen Ordinarius auch Pflichtvorlesungen zugeteilt, wenn ich recht sehe. Warum eigentlich? Auch wenn dies nicht der Fall wäre, fände der Professor eine genügende Zahl von freiwilligen Hörern, vorausgesetzt, daß er gute Vorlesungen hält. Es ist ja im Grunde auch gar nicht so, daß die faktisch gegebenen Professoren bei gutem Willen und bei gegenseitiger Absprache innerhalb ihres Lehrauftrags nicht ein ursprünglich und echt geplantes Grundkonzept der theologischen Ausbildung annehmen und durchführen könnten. Eine heutige theologische Fakultät hat so viele Professoren und eine solche Zahl von Disziplinen, daß alles, was eine solche Grundkonzeption in Pflichtvorlesungen an Themen fordert, auch heute bereits die entsprechenden, schon dafür qualifizierten Professoren finden könnte. Dabei wäre natürlich vorausgesetzt, daß sie nicht in der üblichen Weise einfach ihr traditionelles Fach lesen wollen, sondern bereit sind, dasjenige aus ihrem Fach zu dieser Grundkonzeption beizutragen, was von dieser Grundkonzeption gefordert wird, und andere Gegenstände ihres Fachs in freien Sondervorlesungen vorzutragen oder als Gegenstände ihrer Forschung allein zu betreiben. Die faktisch existierenden Lehrstühle und deren heute bestehenden universitätsrechtlichen Verpflichtungen müßten die Durchführung einer wirklichen Studienreform nicht hindern. Sie müßten es nicht. Aber sie tun es.

4. Der vorliegende Entwurf beschäftigt sich auch mit dem Problem eines *„theologischen Grundkurses"*, auch „Einführungskurs" genannt. Damit wird auf eine Empfehlung des Zweiten Vatikanums angespielt, die Gesamttheologie zu beginnen mit einem „ausreichend langen" „cursus introductorius" „in das Heilsmysterium"[9], um den Sinn und Aufbau, das pastorale Ziel und die innere Verbindung der Studien mit sich selbst,

[8] Vgl. dazu auch: A. Antweiler, Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne: ThGl 52 (1962) 407–425, bes. 416 und 422.

[9] Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 14.

mit dem persönlichen Leben und mit dem priesterlichen Beruf ausdrücklich zu machen. Aus diesem „*Grund*kurs" (so vom Entwurf selbst genannt!) macht nun der Entwurf ein Konglomerat aus einem einwöchigen Ferienkurs *vor* dem 1. Semester, einer zweistündigen „Ringvorlesung" innerhalb eines Semesters und einer zweistündigen Vorlesung von zwei Semestern über „Biblische Umwelt und Zentralthemen der Bibel". Man sieht sofort, daß diese drei Dinge zusammen keine innere Einheit bilden. Bei der Zahl der Fächer kann eine zweistündige, einsemestrige Ringvorlesung jedem Fachvertreter ca. 1–2 Vorlesungsstunden einräumen. Es kann also dabei nichts anderes unter dem Titel herauskommen als ein schlechter Abklatsch dessen, was man früher als „theologische Enzyklopädie" gelesen hat. Was der einzelne Fachprofessor da bieten kann, könnte er ebensogut in den zwei ersten Stunden seiner eigenen Vorlesung vortragen. Ein wirkliches Verständnis des Wesens und der Aufgabe der einen Theologie läßt sich so nicht erzielen. Die Vorlesung über „Umwelt und zentrale Themen der Bibel", die ja so viele Stunden hat wie die ganze Pastoraltheologie an der Universität, das heißt wie Katechetik, Homiletik und Religionspädagogik zusammen, ist schlicht nur eine Methode, zu den 30 Stunden Exegese noch 4 weitere dazuzugewinnen. Mit einem „theologischen Grundkurs" hat das wirklich nichts zu tun, auch wenn man der Exegese eine möglichst große Zahl von Stunden von Herzen gönnt. Und doch müßte es einen solchen „theologischen Grundkurs" [10] geben, ganz unabhängig von der Frage, was das Zweite Vatikanum sich unter dem „cursus introductorius" genauer vorgestellt hat.

Die Begründung für diesen Satz kann hier nur gerade noch angedeutet werden. Sie visiert gleichzeitig eine grundsätzliche und eine „epochale" Notwendigkeit an. Theologie ist wissenschaftlich (methodisch) reflektiertes Glaubensverständnis. Es sind aber grundsätzlich und vor allem heute *zwei Reflexionsstufen* zu unterscheiden, auch wenn die Übergänge zwischen beiden fließend sind und zugegeben werden kann, daß ein gleichzeitiger Vollzug dieser beiden Reflexionsstufen an sich „abstrakt" denkbar ist und früher auch praktisch möglich war. Die erste Reflexionsstufe – methodisch reflex durchgeführt – setzt voraus und klärt jenes Glaubensverständnis, das ein Gebildeter seiner Zeit haben kann und haben soll, ohne Einzelfachtheologe zu sein. Diese Reflexionsstufe, wirklich methodisch sauber durchgeführt, bedeutet auch schon theologische

[10] Zur Idee des Grundkursus vgl. auch: K. Rahner, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 149 ff.; G. Muschalek a.a.O. Seine Kritik stellt den Grundkursus als solchen nicht in Frage, unterschätzt aber die Notwendigkeit des reflexiven Moments in der Struktur des Grundkursus. – Der Einwand der „Unwissenschaftlichkeit" der ersten Reflexionsstufe und damit des „Grundkursus", weil er eben die wissenschaftliche Detail- und Spezialistenarbeit nicht durchweg als Voraussetzung seiner Durchführung postuliert, täuscht sich nicht bloß über die vermeintliche „Voraussetzungslosigkeit" von Wissenschaft überhaupt, sondern verkennt auch die anthropologische und theologische Struktur einer rationalen Entscheidung und erst recht einer Glaubensentscheidung. Die Gegner der Idee des hier vorgelegten „Grundkursus" seien darauf aufmerksam gemacht, daß sich das wirkliche Problem nur im Zusammenhang einer Antwort auf die Frage nach der Glaubensbegründung und Glaubensgewißheit überhaupt angehen läßt. Ich darf dafür auf meinen in Anm. 12 zitierten Aufsatz „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube" verweisen. Vgl. auch Anm. 11.

Wissenschaft, insofern sie auf das dogmatisch reflexe Sinnverständnis und die (fundamentaltheologische) Begründung der personalen Glaubensüberzeugung hinzielt. Aber sie ist insofern *erste* Reflexionsstufe, als sie auf jenes Sinnverständnis und jene Begründung der Glaubensüberzeugung reflektiert, die einem nicht fachtheologisch Gebildeten zugänglich ist und diesen zu einer intellektuell redlichen Glaubenszustimmung legitimiert. Erst heute hebt sich durch die ungeheuere methodische und inhaltliche Differenzierung der philosophischen, theologischen und sonst weltanschaulich relevanten Wissenschaften diese erste von der zweiten (noch zu kennzeichnenden) Reflexionsstufe ab.

Man muß sich den Sachverhalt an konkreten Beispielen klar machen. Als intellektuell redlich Gebildeter von heute muß ich innerhalb und aus dem Gesamt meines geistigen Daseins heraus Sinn und Begründung meines katholischen Glaubens zum Beispiel an das Papsttum angeben können. Kann ich, das heißt der nicht fachtheologisch Gebildete, dieses Sinnverständnis und diese Begründungen erzielen in jenem Durchgang durch *alle* Wissenschaften und Überlegungen, wie ihn die klassische Fundamentaltheologie durchzuführen sucht, also durch Bibeltheologie (mit all ihren heute äußerst komplizierten Voraussetzungen, die als solche höchstens ein Fachexeget beherrscht), durch Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Kontroverstheologie usw.? Das ist unmöglich. Der Versuch eines solchen Durchgangs (beim nicht fachtheologisch Gebildeten und beim jungen Theologen mindestens der ersten Semester) führt nur zu jener Pseudowissenschaftlichkeit, die den heutigen theologischen Betrieb nur zu oft in Mißkredit bringt.

Gibt es also keine Sinnerhellung und Begründung ohne diesen unmöglichen Durchgang, bleibt man als gebildeter katholischer Christ in einer solchen Frage der „rudis" im Sinn der „Analysis fidei"? Doch es muß – ohne daß dies hier näher begründet werden soll – diese Sinnerhellung und diese Begründung ohne einen solchen Durchgang geben, wenn sie auch oft sehr indirekt sein mag, ja vielleicht teilweise in der intellektuell reflexen Begründung der Legitimität eines unreflexen, noch nicht durch alle Fegfeuer der wissenschaftlichen Reflexion hindurchgegangenen Glaubens besteht. So etwas ist heute notwendig und auch möglich, nicht nur hinsichtlich komplizierter, aber relativ sekundärer Einzelinhalte des Glaubens, sondern auch hinsichtlich der fundamentalsten Wahrheiten. Gibt es zum Beispiel einen intellektuell redlichen und in seiner Redlichkeit auch reflektierten Gottesglauben nur, wenn er durch alle Höhen und Tiefen einer (heute bis zum „Ende der Metaphysik" sich zerfallen lassenden) Philosophie hindurchgegangen ist? Bin ich nur in der Lage, einen intellektuell redlichen und als solchen reflektierten Glauben an die Auferstehung Christi zu haben, wenn ich den ganzen, nur von wenigen Fachleuten noch beherrschbaren Apparat der heutigen Exegese verwalten und darauf anwenden kann? Oder gibt es, ohne die klassische Fundamentaltheologie in sich überflüssig oder bedeutungslos zu machen, eine erste, aber legitime Stufe der Reflexion auf Sinn und Begründung dieser Grundwahrheit, die vom gebildeten Nichtfachtheologen und vom Theologen der (mindestens) ersten Semester ernsthaft und echt nachvollzogen werden kann? Nochmals, das muß es geben können und so

etwas kann geleistet werden, wenn auch eine solche Aufgabe inhaltlich und methodisch ganz anders in Angriff genommen werden muß als die übliche Fundamentaltheologie es meist (vielleicht nicht immer!) tut und wenn auch ein solches Unternehmen quer zu den traditionellen Fächern der Theologie liegen mag bzw. vielleicht nur in einer konzertierten Zusammenarbeit mehrerer Fachtheologen verschiedener Disziplinen geleistet werden kann.

Eine solche wissenschaftlich systematische Durchführung dieser ersten Reflexionsstufe ist heute für den jungen Theologen, und zwar in seinen ersten Semestern, absolut notwendig. Bei aller Achtung vor seiner grundsätzlichen Glaubenswilligkeit und vor den Motiven seiner Berufswahl kommt er heute in die Theologie als der im Glauben zutiefst Angefochtene und Bedrohte[11]. Er hat den Eindruck, daß er weder recht weiß, was die Glaubensaussagen „eigentlich sagen wollen", wie sie einen existentiell „realisierbaren" Sinn haben und sich zu einem einfachen Ganzen von realer Kraft im Leben fügen, noch wie sie in intellektueller Redlichkeit geglaubt werden können. Er kann aber – wenigstens in einem seine letzte Entscheidung zur Priesterweihe tragenden Maß – nicht durch sein ganzes Studium hindurch warten, bis das Ganze am *Ende* diese seine Situation bereinigt und geklärt hat. *Die theologischen Disziplinen klassischer Art,* wenigstens so wie sie betrieben werden, *bieten ihm diese erste, grundlegende Reflexionsstufe aber nicht,* außer dort, wo der Professor – ein Glücksfall, zu dem er mit Recht oder Unrecht von seinem Fach her sich meist nicht verpflichtet fühlt – mehr ist als nur ein Fachwissenschaftler, der die praktisch durchzuführende intellektuelle Klärung der eigentlichen Glaubensentscheidung dem jungen Theologen und seinem Spiritual allein überläßt. Die konkrete theologische Fachwissenschaft als je einzelne ist auch vom Wesen und vor allem von ihrem faktischen Betrieb her nicht sehr geeignet zu dieser Aufgabe: Sie versenkt den Theologen in die Uferlosigkeit ihrer Probleme, urgiert die methodische Unabgeschlossenheit ihrer Fragen bzw. die immer bleibende Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse und visiert gerade jenen Punkt nicht reflex an, an dem die wissenschaftliche (und so auch berechtigte) Problematik der Fachtheologie übergehen soll in das Ja einer gläubigen Existenz; diese muß sich ja ihrer intellektuellen Redlichkeit[12] vergewissern, damit die theologisch fragende Glaubensvernunft sich aus frei verantworteter Zustimmung aufhebt in praktisch entscheidende Glaubensvernunft und eine höhere, überbietende Synthese zwischen Problemrationalismus und bloßem voluntaristischen Fideismus geschieht.

Diese erste Reflexionsstufe der Theologie wäre die Aufgabe und das Thema des „Grundkurses". Sie wird in dem Entwurf nicht vorgesehen. *Der Entwurf geht hier an*

[11] Zur heutigen Glaubensnot und Glaubenssituation der Theologen und Priester vgl. K. Rahner, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 144 ff.; ferner ders., Der Glaube des Priesters heute: Knechte Christi (Freiburg 1967) 13–44; ders., Im Heute glauben (Einsiedeln ³1966).

[12] Vgl. zu diesem Begriff K. Rahner, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 54–76; ferner: ders., Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 34–45.

der heutigen Glaubenssituation des jungen Theologen ohne Verständnis vorbei, er läßt die grundwichtige Anregung des Konzils ohne Wirkung. Er betreibt bloße Fachwissenschaft, die gewiß notwendig ist, aber an sich und vor allem heute unterfangen werden muß durch den „Grundkurs"; in diesem muß durch eine innere, ursprüngliche, nicht bloß durch äußerliche Zusammenordnung hergestellte Einheit (von Religionsphilosophie, Fundamentaltheologie und Grundfragen der Dogmatik) gefragt werden: was ist eigentlich Christentum in seinem „Kern" und warum kann ich als Gebildeter intellektuell redlich dieses Christentum glauben, ohne theologischer Fachgelehrter zu sein, und wie kommt in dieser Mitte dann trotzdem die Einheit der Theologie von selbst echt und ursprünglich zur Erscheinung.

5. *Zusammenfassend* ist zu sagen: *Der vorgelegte Entwurf ist keine Neuordnung des theologischen Studiengangs für Theologen, sondern die Konservierung des Bestehenden mit all seinen Mängeln, die immer mehr hervortreten.* Der Entwurf hat weder eine Konzeption der Theologie und des theologischen Studiums noch ein Verständnis für die Situation des heutigen Theologen. Der Entwurf sagt zwar, ein auf längere Zeit (als für fünf Jahre) gültiger Studienplan lasse sich erst dann erstellen, wenn „ein noch zu ermittelndes Modellkonzept der Priesterbildung, das sich in die konziliare Gesamtreform und in das neue Kirchenbild organisch eingliedert", gefunden sei. Aber man fragt sich verwundert, ob denn dieses *neue* Modellkonzept, auf das hier gewartet wird, einmal gleichsam von selbst vom Himmel falle oder ob heute schon die Zeit sei, es zu suchen, eben auch durch eine wirkliche Studien*reform* hindurch. Konservativ sein, mit Vorsicht und schöpferischem Mut, ist gut und lobwürdig, bloß restaurativ sein ist die größte Gefahr für das, was bewahrt werden soll. Das Leben kann sich nämlich nur bewahren, indem es sich immer wieder neu entwirft und erwirkt. Hier in diesem Entwurf ist, so hat man den Eindruck, nur eine restaurative Gesinnung am Werk, die nicht ahnt, welche schöpferischen Aufgaben einem echten Konservatismus von heute abverlangt werden.

III.

Entwurf einer positiven Alternative

Der positive Gegenvorschlag, den wir hiermit unterbreiten, geschieht auf eigene Rechnung und Gefahr, mit dem Bewußtsein, daß er sehr wesentlich verbessert werden müßte, hier ohne eigentliche wissenschaftstheoretische Begründung vorgetragen wird und keine Hoffnung hat, daß auch nur seine Grundidee Gnade findet. Es sei gestattet, bei dieser Gelegenheit nebenbei auch einige Bemerkungen zu machen, die für das Gesamtthema der Priesterausbildung nützlich sein können, auch wenn sie als Einleitung für den eigentlichen Vorschlag eines Studienplans entbehrlich sind. Dieser dritte Abschnitt des vorliegenden Aufsatzes zerfällt in einleitende Bemerkungen und in den Vorschlag selbst, der ohne weitere Erläuterungen hingestellt wird.

Einleitende Bemerkungen

A. Allgemeinstes

1. Ein solches Studienprogramm soll verstanden werden als *Grund- und Normaltypus*. Es soll aber gleich hier ausdrücklich gesagt sein, daß die Kirche und die Universitätstheologie den Mut und die Anpassungsfähigkeit haben müßten, *in einzelnen Fällen*, z. B. bei Sonderbegabungen, bei älteren Leuten mit einem anderen (abgeschlossenen) akademischen Studium, bei auf bestimmte Ziele ausgerichtetem theologischen Studium eine ganz erheblich andere theologische Ausbildung zu gestatten, ja zu fördern.

2. Wenn die gegebenen *Professoren* nicht willens sind, selber umzulernen, das, was sie vortragen, unter Ausscheidung bisheriger Themen und durch Aufnahme neuer Stoffgebiete umzuorganisieren und mit anderen Professoren sich über Stoffverteilung u. a. genau abzusprechen, dann muß *jede* Studienreform von vornherein scheitern. Der Fachegoismus und die Selbstverteidigung der Professoren sind der größte Feind der Studienreform. Wer meint, er könne für sein Fach nur Hörer gewinnen, wenn es Pflichtfach bleibt, ist ein schlechter Professor. Freie Konkurrenz unter den Professoren muß gewagt werden.

3. Die Malaise des heutigen Studienbetriebs und die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Neuordnung der Studien sind so groß, daß die Studienreform sich nicht nur (wie der Entwurf für die deutsche Bischofskonferenz) unter Voraussetzung der bisherigen und unverändert beibehaltenen Fächer mit einer Reform bloß der Stundenzahl und ihrer Verteilung auf die Fächer begnügen kann. Bei einer Belassung der traditionellen Fächer ist auch kein sinnvoller und erfaßbarer strukturierter Aufbau des Gesamtstudiums möglich.

4. Nicht alles, was ein Priester später wissen muß, muß ihm innerhalb seines Ausbildungsprogramms durch eigene Fächer und durch Pflichtvorlesungen vermittelt werden. Die gegenteilige Annahme führt zur Überlastung des Studienplanes.

5. Die Unterscheidung von „*Grund*studium" (nicht gleich Grundkurs!), „*Spezial*studium" und „*Kontakt*studium" ist sinnvoll. Daran sollten Studienleiter, Professoren und Tutoren bei der Beratung der jungen Theologen denken. Sie sollten frühzeitig zu privatem Spezialstudium ermuntern, anleiten und ein geistiges Klima in den Seminaren (Vorträge, Einladungen, Lektüremöglichkeiten, Ferienfahrten usw.) fördern, das ein erstes Kontaktstudium ermöglicht. Im folgenden wird nur noch das „*Grundstudium*" bedacht. Dabei ist allerdings die berechtigte Unterscheidung von Pflichtvorlesungen, Wahlpflichtvorlesungen und Wahlvorlesungen noch nicht durchgeführt.

6. Der Grundtenor der lateinischen Konzeption der Studien – im Unterschied zur deutschen Universitätstheologie, die wissenschaftliche Fachtheologie lehrte und vor allem Fachgelehrte heranbildete –, nämlich einen *klar umrissenen, gedanklich und gedächtnismäßig beherrschbaren Wissensstoff* zu überliefern, war dann und insoweit falsch, wenn und insofern er den Eindruck der *Problemlosigkeit* und der Abgeschlossen-

heit des Wissens beim Schüler erweckte oder erwecken wollte („Wir wissen alles, was wichtig ist"). Aber auch heute noch sollten wir den Mut haben, einen *ersten* Grundstock von Wissen in klarer, übersichtlicher Gliederung, begrifflicher Präzision und echter Handlichkeit zu vermitteln und streng zu fordern. Dieser Grundstock muß vom Schüler wirklich beherrscht werden können und muß ihm gedanklich und sogar gedächtnismäßig zur *freien* Verfügung stehen. Die Methode kurzer und klarer „Schulbücher" sollte darum bei uns ruhig vom römischen Unterrichtstyp übernommen werden. Wir leiden in Deutschland an einem großen Mangel guter, kurzer theologischer Schulbücher („Codices", Skripten, die vom Professor selbst verantwortet werden), die dem Hörer in der Vorlesung Aufmerksamkeit und Mitdenken gestatten bzw. diese fördern und den Zwang vermeiden, Halbverstandenes mitzuschreiben. Schulbücher von der Art A. Langs (Fundamentaltheologie) oder L. Otts (Dogmatik) mögen in inhaltlicher Hinsicht vielen als veraltet erscheinen. Solche Bücher sind aber notwendig, damit der Hörer daheim wirklich „lernen" kann. Auch die heutigen Professoren sollten den Mut haben, solche „Schulbücher" zu schreiben, und dies nicht unterlassen aus Angst, sie könnten so als nicht auf der Höhe der heutigen wissenschaftlichen Problematik stehend bei ihren Kollegen in Verruf geraten. Ebenso sind solche Examina zu verlangen, die die Existenz dieses beherrschten Grundstocks von Wissen garantieren und feststellen. Unter Voraussetzung dieser „Schulbücher" bzw. Skripten sollen die Vorlesungen auch dazu dienen, daß dieses beherrschte Grundwissen nicht zur Überheblichkeit und Unbescheidenheit des problemlosen „Alles-schon-immer-und-besser-Wissenden" wird.

7. Es gibt in gewissem Sinn mit Recht eine Wissenschaft „um ihrer selbst willen". Sie ist der Stachel und die kritische Instanz gegenüber einer Wissenschaft, die durch ihre „praktische" Absicht in Gefahr ist, für neue Fragen blind und so steril zu werden[13]. Aber im Ganzen muß die Grundausbildung eine praktische, existentielle Ausrichtung und von daher ein Aufbau- und Auswahlprinzip haben: *Der Christ und Priester von heute in seiner persönlichen Existenz und der normale Seelsorger,* der auch mit dem Gebildeten von heute „fertig werden" kann, *und nicht der junge Fachgelehrte ist der Richtpunkt der Grundausbildung.* „Akademische" Pseudogelehrsamkeit, die das durchschnittliche Intelligenzniveau der jungen Theologen überfordert, sie

[13] Dieser Gesichtspunkt wird in der protestantischen Diskussion zu unserem Thema immer wieder unterstrichen. Vgl. E. Käsemann, Kritik eines Reformvorschlags: EvTh 12 (1952/53) 245–259; F. Baumgärtel, Zur Reform des Theologiestudiums: MPTh 42 (1953) 73–88. Vgl. auch die Gutachten der verschiedenen evangelischen Hochschulen und Fakultäten zum Reformvorschlag von Hahn-Wolf (Lit. dazu bei M. Braun a.a.O. 124). Man betont den Unterschied von Universität und Fachschule und stellt klar, daß die Universität einen durchaus eigenständigen Beitrag zur Ausbildung des Theologen leistet und deshalb nur Teil einer Gesamtausbildung sein kann, die ihrerseits als ganze die Ordination zum Ziel hat. (Heißes Eisen ist in dieser Frage das umstrittene Hebräischstudium.) – Auf katholischer Seite wäre zu erwägen, warum sich unsere Theologen wissenschaftlich sehr oft „*unter*fordert" fühlen. Vgl. L. Waltermann a.a.O. 88 ff. Die daraus entstehende Gefahr für das durchaus notwendige Selbstbewußtsein der Theologen scheint nicht gering.

entmutigt und auch den Intelligenteren den Mut nimmt, später einmal das Evangelium unerschrocken zu bezeugen, sollte kein Ideal sein; anstatt soliden Grundwissens wäre eine schlechte Halbbildung das Resultat. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß eigentlich fachwissenschaftliche Begabungen rechtzeitig entdeckt, gefördert und unter Umständen auch teilweise zugunsten ihres Faches rechtzeitig von manchem entlastet werden, das an sich zum Grundstudium gehört. Von da aus könnten es dann auch die Bischöfe mehr den Fakultäten überlassen, ihren eigenen Nachwuchs[14] zu finden, und die Bischöfe sähen dann deutlicher ihre Pflicht darin, diesen eigentlichen akademischen Nachwuchs rechtzeitig freizugeben.

8. Im allgemeinen müßten 16–18 *Wochenpflichtstunden* (bei eventueller Verminderung in den höheren Semestern), Pflichtvorlesungen und Wahlpflichtvorlesungen zusammengerechnet, eigentlich genügen, scheinen aber notwendig zu sein. Die Versuche, die außerhalb Deutschlands zu einer radikalen Verminderung der Vorlesungen zugunsten einer Teamarbeit der Theologen unter sich bei einer gewissen Anleitung und Aufsicht der Professoren führen, scheinen sich nicht eindeutig bewährt zu haben. Teamarbeit unter kleinen Theologengruppen als Hauptform des Studiums hat die Gefahr der unverbindlichen Rederei bei sich und überfordert wohl den Durchschnitt der Studenten. Eher sollte man den Mut haben, einzelne Theologen von bestimmten Vorlesungen zu dispensieren und dafür zu sorgen, daß die Vorlesungen gut sind. Aber vielleicht ist es doch angebracht, auf solche Experimente hinzuweisen, damit man vom eigenen Weg nicht allzu selbstverständlich überzeugt ist.

9. Über Unterscheidung von *Vorlesung und „Seminar"* und deren gegenseitiges Ineinandergreifen muß hier wohl nichts Neues gesagt werden. Es sollte aber auch „Seminare" geben, in denen weniger oder vorwiegend „praktisch" Begabte wirklich zu ihrem Nutzen mitarbeiten können. Seminarähnliche, ernsthafte, aus Eigeninitiative entstandene *Team-Arbeit von Theologen,* z. B. vor allem im Theologenkonvikt bzw. Seminar, sollte gefördert werden und könnte unter Umständen (bei Ausweis eines Ergebnisses) als mit Seminarmitarbeit gleichwertig anerkannt werden. Das Fehlen von Professoren mit Kenntnissen über viele wirklich „seminarwürdige" Themen könnte so ausgeglichen werden.

10. *Selbständiges Privatstudium* (unter wohlwollender, ermunternder Beratung der Theologen) muß gefördert werden und als Pflicht erscheinen. Es braucht nicht notwendig mit Gegenständen der pflichtmäßigen Grundausbildung identisch, darf aber nicht bloß dilettantischer Zeitvertreib sein. Die pflichtmäßige Grundausbildung muß dafür

[14] Zu Fragen des akademischen Nachwuchses in der katholischen Theologie vgl. H. Plessner, Untersuchungen zur Lage der deutschen Hochschullehrer, Bd. I: Nachwuchsfragen im Spiegel einer Erhebung 1953–1955 (Göttingen 1956); J. Höffner, Der wissenschaftliche Nachwuchs in der katholischen Theologie Deutschlands: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften I (Münster 1960) 139–152; ders., Die Entwicklung des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie Deutschlands vom 1. April 1955 bis zum 31. März 1961: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften IV (Münster 1963) 105–118. Höffner nennt die Lage „besorgniserregend".

Zeit lassen, wenigstens für einen einigermaßen Begabten; sonst ist sie falsch organisiert.

11. Zehn Semester für das akademisch-theologische Grundstudium (vor dem eigentlichen Priesterseminar) müssen genügen. Dann könnte eventuell für manche Theologen daran gedacht werden, ihnen – unter Umständen auch schon vor dem Priesterseminar – ein *Spezialstudium* zu ermöglichen (nicht zu verwechseln mit den Wahlpflichtvorlesungen und Wahlfächern innerhalb des theologischen Studiums als solchen!). Auch wird der künftige Seelsorgsklerus nämlich spezialisierter sein müssen als bisher.

B. Formale Prinzipien des Studienaufbaus

1. Die deutsche Studienmethode, die kein eigentliches Hintereinander von *Philosophie- und Theologiestudium* kennt, hat mit Recht den Vorzug vor der römischen Methode, die zwei in bloße Philosophie und Theologie unterschiedene Studienabschnitte vorsieht. Diese römische Methode entspricht nicht den existentiellen Nöten und Bedürfnissen eines Christen und künftigen Priesters, der heute nicht mehr viele Semester warten kann und will, bis er auf die eine und ganze Mitte seiner wirklichen Existenz reflektiert, die eben nicht *nur* in dem besteht, worüber „Philosophie" explizit reden kann. Die beruhigte Selbstverständlichkeit des christlichen Daseins, die im theologischen Konvikt bzw. Seminar bloß spirituell noch weiter gefestigt werden muß, besteht heute nicht mehr. Das Studium ist heute nicht nur eine Reflexion auf diese Existenz in einem „dubium methodicum", sondern in echter, mutig bestandener Anfechtung. In einer solchen Situation kann man nicht zuerst einige Semester bloßer Philosophie betreiben und zunächst einmal das Übrige, welches das Eigentliche oder wenigstens ein wesentlicher Teil des Entscheidenden ist, dem privaten geistlichen Leben der einzelnen und dem Spiritual zur Bewältigung überlassen. Was hier gefordert wird, ist dann aber nicht dadurch erfüllt, daß man ein paar beliebige theologische Vorlesungen schon in die ersten Semester verlegt, wie es die deutsche bischöfliche Studienreform vorsieht. Man darf nicht beliebige theologische Fächer an den Anfang stellen (etwa „Kirchengeschichte" oder „Biblische Umwelt"), sondern die *Grund*fragen der christlichen Existenz müssen so behandelt werden, daß dem Theologen die christliche und priesterliche Entscheidung in einer reflektierten Weise möglich wird; also gehört die Theologie des „Grundkurses", von dem gleich nochmals die Rede sein wird, an den Anfang. Die philosophischen Vorlesungen müssen in Absicht und Thematik mit diesem „Grundkurs" korrespondieren. Die römische Methode ging überdies von einer barock-scholastischen Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (Natur-Gnade) aus, die zum mindesten problematisch ist. Wenn ferner heute die Philosophie (mindestens faktisch) Philosophie der offenen Problematik, der Ideologiekritik, der Wissenschaftstheoretik und des Pluralismus von Philosophien ist, also Philosophie des kritischen Bewußtseins und der Frage, dann ist nochmals klar, daß mit Philosophie nicht mehr oder weniger allein die ersten Semester bestritten werden können, aber auch,

daß sie hingerichtet werden muß auf eine *Theologie der Antwort und der Entscheidung.*

2. Die geforderte (auch zeitliche) Einheit von „Philosophie" und Theologie hat nichts zu tun mit einer Geringschätzung der Philosophie. *In diesem Grundstudium muß ernsthaft, radikal und streng gedacht, muß „philosophiert"* (auf das Wort allein kommt es nicht an!) *werden* – auch in den theologischen Fächern selbst, in denen der heute bei uns grassierende „Biblizismus" und der theologische Positivismus eine große Gefahr sind[15], weil diese mit der *inneren* Glaubens*not* des Theologen und mit der Mentalität der Menschen, mit denen sie später zu tun haben, *nicht* fertig werden können. „Philosophie" und „Fundamentaltheologie" als methodisch saubere Reflexion auf die intellektuell redlich vollziehbare Glaubenszustimmung, auf ihre Voraussetzungen und auf ihre heutige intellektuelle Situation sind nötiger als je. So muß auch Philosophie als methodisch von Theologie unterschiedener Vorgang durch eigene Professoren und eigene Vorlesungen in sehr erheblichem Umfang in der Grundausbildung betrieben werden. Es ist sogar ernsthaft zu erwägen, ob nicht eines der wichtigsten „Spezialstudien" nach der Grundausbildung (und zwar nicht nur für künftige Philosophieprofessoren) auch nochmals eine solche „Philosophie" sein soll. Aber all das beweist einen entscheidenden Platz von „Philosophie" innerhalb des einen Grundstudiums, nicht aber eine mehrsemestrige Philosophie vor der Theologie oder zusammen mit einigen beliebigen theologischen Fächern, wie das im Entwurf vorgesehen ist. *Innerhalb* einer sinnvoll strukturierten Grundausbildung müßten sich „Philosophie" und

[15] Dieser Positivismus wird natürlich nicht verringert, sondern vermehrt, wenn der vorliegende Plan den von Natur aus positiven Fächern neben ihrem Löwenanteil an der Stundenzahl nun auch noch das Übergewicht in der Struktur der Studien vermittelt. – Ob die Exegese einen einheitlichen Aufbau der Theologie garantieren kann (vgl. H. Zimmermann, Anmerkungen zu einem einheitlichen Aufbau der Theologie und des theologischen Studiums: ThGl 56 [1966] 24–28; A. Antweiler, Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne: ThGl 52 [1962] 420), darf mit Recht bezweifelt werden. Zumindest geben die Erfahrungen, die man auf evangelischer Seite in dieser Frage gemacht hat, nur wenig Grund zur Hoffnung; vgl. auch A. v. Raab-Straube, Vergleichende Bemerkungen zur Reform des Theologiestudiums: ThGl 56 (1966), bes. 59/60. So schlägt gerade deshalb H. Thielicke, Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt (Tübingen 1957) 14 ff., den umgekehrten Weg vor; er will systematische Fächer an den Anfang stellen. – Die evangelischen Reformvorschläge nehmen übrigens in diesem Punkt alle die gleiche Richtung. (Vgl. dazu die oben angeführte Literatur.) Es scheint, wir sollten solche Erfahrungen auch auf unserer Seite berücksichtigen. Außerdem darf man ja beim heutigen Stand der Exegese, den man wohl berücksichtigen müßte, fragen, *welche* „Theologie" des Neuen Testaments hier das Strukturprinzip abgeben soll. Wo liegt die Einheit des Neuen Testaments selber? Gibt es überhaupt *die* biblische Theologie? Selbst wenn man in all diesen Fragen Klarheit hätte, kann so der Einstieg in die Theologie *beginnen?* Aus dogmatischer Perspektive vgl. zu dieser Frage: K. Rahner-K. Lehmann, Kerygma und Dogma: J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium salutis I (Einsiedeln 1965) 622–707, bes. 660 ff. – Im Konzilsdokument über die Priesterausbildung wird nicht mehr – wie ursprünglich vorgesehen – die Exegese, sondern die Heilige Schrift selber Seele der Theologie genannt (Nr. 16), und darin liegt ja doch wohl eine gewichtige Akzentverschiebung. – Es darf deshalb bei einer Studienreform nicht um ein einzelnes Fachgebiet gehen, das, soviel Gewicht ihm auch im einzelnen zukommen mag, in den Vordergrund zu rücken wäre, sondern es geht um die Art und Weise, wie man Theologie *überhaupt* zugänglich macht, und da scheint doch von Anfang an ein ausgeglichenes Verhältnis von historischen und systematischen Fragestellungen notwendig zu sein.

Theologie begleiten, müßten dauernd durch korrespondierende Vorlesungen im Dialog konfrontiert sein, fast wie profane Ausarbeitung der Frage und Reflexion auf Fragehorizonte, Vorverständnis für die Offenbarung einerseits und Offenbarung als Antwort auf die Frage in die heutige, geistesgeschichtlich nun einmal so bestimmte existentielle (reflektierte) Situation hinein anderseits.

3. Von dieser Grundkonzeption sucht der folgende Vorschlag einer *thematischen* Strukturierung der Studien auszugehen. Er ist noch nicht so durchgegliedert, daß dieser Aufbau auf die (ja noch fragliche) Semesterzahl verteilt oder den einzelnen Themen (das Wort „Fächer" wird absichtlich vermieden) eine bestimmte Stundenzahl zugewiesen würde. Diese Fragen müßten im Kreis der Professoren behandelt und gelöst werden. Die (teilweise wirkliche, teilweise scheinbare) Zerschlagung der traditionellen Fächer ist beabsichtigt und fundamental. Dadurch wird der Aufbau aber nicht so verändert, daß seine vorgesehenen Teile nicht von den vorhandenen Professoren gelesen werden könnten, vorausgesetzt, daß sie etwas beweglich sind und in Kontakt untereinander sich willig in das Ganze einfügen.

4. Über Wesen und Notwendigkeit des ersten Abschnittes der Grundausbildung, also über den „*Grundkurs*", wäre wissenschaftstheoretisch und didaktisch viel zu sagen. Das ist hier nicht möglich[16]. Einiges ist ja schon im kritischen Teil des Aufsatzes angedeutet worden. Der Vorschlag des „Grundkurses" wird also ungeschützt vorgetragen und dem Verständnis des Lesers anvertraut. Es wird nicht bestritten, daß dieser „Grundkurs" in seinem Aufbau auch erheblich anders gedacht werden könnte. Es wäre sogar wünschenswert, daß die Professoren, die zusammen einen solchen „Grundkurs" bestreiten, *verschiedene Modelle* in den verschiedenen Fakultäten und Jahren entwickelten. Es ist auch offen zuzugeben, daß ein „Grundkurs" *vor* der systematisch „wissenschaftlichen" Theologie (samt Philosophie und historischer Theologie) das Problem aufwirft, ob dadurch nicht eine sachlich und didaktisch unerfreuliche Wiederholung bewirkt, zweimal dasselbe vorgetragen und im „Grundkurs" schon alle „Rosinen" vorweggenommen werden, die bisher die systematische Theologie schmackhaft machten. Darauf ist (in aller Kürze!) ein Doppeltes zu sagen:

a) Es läßt sich grundsätzlich in einer Wissenschaftstheorie[17] dartun, daß es die zwei Reflexionsstufen, die zur Teilung zwischen einem Grundkurs und einem zweiten Abschnitt des ganzen Grundstudiums führen, prinzipiell und heute unausweichlich gibt.

b) Der zweite Abschnitt enthält so viele Themen, die im „Grundkurs" überhaupt nicht behandelt sind; er kann auch in den schon einmal auf einer ersten Reflexionsstufe behandelten Themen so vertieft bzw. *muß* methodisch so verschieden durchgeführt werden, daß bei guten Professoren keine Gefahr einer bloß langweiligen Wiederholung des „Grundkurses" besteht.

[16] Ich bereite zum Thema des Grundkurses eine eigene Studie vor, die im Lauf des Jahres 1968 als „Quaestio disputata" erscheinen soll.

[17] Vgl. Anm. 11.

5. Es könnte scheinen, als ob die traditionelle *„Fundamentaltheologie"* in diesem Aufbau verschwunden sei. Dieser Eindruck ist falsch. Denn

a) ist der ganze „Grundkurs" (1. Abschnitt) eine innere Einheit von Religionsphilosophie, Fundamentaltheologie und fundamentaltheologisch erhellten Grundzügen der speziellen Dogmatik (samt allgemeiner Moraltheologie) und

b) muß heute *überall* in der Theologie deshalb sehr deutlich „Fundamentaltheologie" getrieben werden, weil wir uns eine bloß positivistische „Denzingertheologie" mit einer Überstrapazierung der formalen Autorität des kirchlichen Lehramts *nirgends* mehr leisten können.

6. Manche Themen bzw. Disziplinen traditioneller Art scheinen in dem entworfenen Aufbau allzusehr zurückzutreten oder gar nicht auffindbar zu sein. Hierzu ist zu sagen:

a) Der Aufbau ist für sinnvolle, ihn nicht zerstörende Ergänzungen offen.

b) Über die Verteilung der Vorlesungsstunden auf die ausdrücklich signalisierten Themen ist noch nicht entschieden. Wird diese Verteilung sinnvoll vorgenommen, kann bei bestimmten Themen soviel Zeit und Platz geschaffen werden, daß all dies, was wirklich von den bisherigen Disziplinen gelesen werden muß, auch hier seinen Platz findet.

c) Viele Disziplinen oder Themen einer bestimmten Disziplin haben bisher einen zu großen Raum in der Grundausbildung beansprucht. Es ist (bei der Dringlichkeit wichtigerer dogmatischer Themen) z. B. ein Unfug, daß bisher vielerorts ein Drittel der Gesamtdogmatik auf die dogmatische Sakramententheologie entfiel und darüber hinaus in Kirchenrecht, Moral, Liturgie davon auch noch gehandelt wurde. Ein guter Teil der Kirchengeschichte in ihren materialen Inhalten könnte erfreulicher und zeitsparender der Privatlektüre des Studenten überlassen werden, wenn der Kirchengeschichtler nur ein wirklich theologisches Konzept seines Fachs hat bzw. sein Fach nicht bloß im Sinn historischer „Neugierde", sondern als einen Teil der Erhellung der existentiellen und kirchlichen Situation des Menschen von heute betreibt (wohlgemerkt in der Grundausbildung!). Was an Thematik heute üblicher Disziplinen dann immer noch vermißt wird, könnte getrost Sondervorlesungen überlassen bleiben.

7. Es schadet nichts, sondern könnte sogar sehr segensreich werden, wenn der einzelne Fachprofessor bei Durchführung dieses Gesamtaufbaus an verschiedenen Stellen auftreten müßte.

8. Es gibt natürlich bestimmte „Fächer" (z. B. Sprachen, Sprechtechnik usw.), die in diesem Aufbau nicht erwähnt sind und auf die ganze Ausbildungszeit beliebig verteilt werden können.

9. Wenn so der erste Studienabschnitt als „Grundkurs" durchgeführt würde, könnte der zweite, ohne wie bisher die bekannten Unzuträglichkeiten zu bewirken, *die* Theologie sein und bleiben, auf die der deutsche Universitätsbetrieb in einer „Universität der Forschung und des kritischen Bewußtseins" hintendiert: eine Theologie der Probleme, der noch offenen Fragen, der Bekanntmachung des jungen Theologen mit der

theologischen Forschung. Das Dilemma, in dem der Professor meist steht, entweder seinen Stoff ganz vortragen zu müssen und dann primitiv zu werden, oder bei der Kürze der Zeit nur Teile daraus genau vorzutragen, könnte dann in diesem zweiten Studienabschnitt unbesorgter eher in Richtung auf eine Auswahl gelöst werden. Der „Grundkurs" hat ja das Ganze der Theologie auf einer ersten Reflexionsstufe schon einmal vorgestellt.

Der Aufbau des theologischen Studiums[18]

A. Der „Grundkurs": Theologie der Entscheidung

Er ist die systematische Darstellung der dem christlichen Daseinsverständnis des gebildeten, nicht Fachtheologie studierenden Menschen von heute immanenten, intellektuell redlichen, ersten Reflexionsstufe.

a) „Philosophisch"	b) „Theologisch"
1. Der Mensch als die sich aufgebürdete Frage (samt der Berechtigung des partiell unreflektierten Daseinsvollzugs)	
a) Philosophische Reflexion der Grundzüge des (heutigen) Daseinsverständnisses (Philosophische Anthropologie)	b) Phänomenologie des christlichen Daseinsverständnisses
2. Der Mensch vor Gott	
a) Der Mensch als Gottesfrage	b) „Analysis fidei"[19]
3. Der Mensch in der Heilsgeschichte	
a) Vgl. Sonderkurs Nr. 1	b) Theologie der allgemeinen und besonderen Heilsgeschichte

[18] Dieser Plan gibt verständlicherweise nur einen sehr formalen Rahmen für den möglichen Aufbau eines Grundkurses. Ich bin mir durchaus bewußt, daß erst die konkrete Durchführung die wirkliche Überzeugung von der Notwendigkeit seiner Institution schafft. Natürlich setzt der „Grundkurs" auch eine bestimmte Auffassung der Aufgaben der Theologie heute voraus. Was diese Konzeption des Verfassers betrifft, vgl. nun den I. Abschnitt „Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie": Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 11–149; dort bes. auch „Die Herausforderung der Theologie durch das weite Vatikanische Konzil" 13–42. – Es sei nochmals wiederholt, daß der ganze folgende Plan nicht eine allseits adäquat gleichmäßig durchreflektierte und sachlich total erschöpfende Gesamtstrukturierung der Studien bilden möchte, die nur noch in die Praxis zu überführen wäre. Der Plan möchte vor allem den „Grundduktus", die Zielrichtung und den Hauptaufbau einer Neuordnung der Studien entwerfen. Ich hoffe, zu späterer Zeit denselben Plan in noch mehr konkreter und differenzierter Form vorlegen zu können. Zunächst ist er als Diskussionsvorschlag gedacht. Dies wird schon dadurch klar, daß die Stundenverteilung nicht durchgeführt worden ist und eine weitere Untergliederung der einzelnen Themen nicht überall versucht wurde (z. B. im Bereich der Exegese und Biblischen Theologie).

[19] Dieser Begriff steht hier stellvertretend für die gesamte theologische Entfaltung von Wesen und Struktur des christlichen Glaubensbegriffs. Diese wird zwar im klassischen theologischen Traktat „De virtutibus theologicis" durchgeführt – und die heutigen Bemühungen können aus diesen Einsichten sicher lernen –,

4. Der absolute Heilsmittler
   a) „Transzendentale Christologie“ [20]
   b) Grundzüge der Christologie und Soteriologie

5. Der Mensch als kirchliches Wesen
   a) Theorie der menschlichen Sozialität
   b) Ekklesiologie in den Grundzügen

Sonderkurse zum Grundkurs:
1. Der Christ vor den Weltreligionen
2. Theologie des Atheismus
3. Das Menschenverständnis der modernen Literatur und Kunst in ihren großen Gestalten
4. Das Menschenverständnis im Spiegel der modernen Gesellschaft

B. Systematische (philosophische und historische) Theologie

I. Der Mensch in der amtlich besonderen Offenbarungs- und Heilsgeschichte
1. Schrift
   a) Grundzüge einer Philosophie der Geschichte
   b) Grundzüge einer philosophischen und theologischen Hermeneutik
   c) Einleitung in das AT und NT
   d) Biblische Theologie
2. Der Mensch im Spiegel der Dogmengeschichte
   a) Grundzüge der Philosophie- und Kulturgeschichte
   b) Allgemeine Dogmengeschichte
3. Mensch und Kirche in der Geschichte (theologische Kirchengeschichte)

II. Systematische Theologie

1. Der Anfang und die Heilsgeschichte
   a) „De Deo creante, elevante, peccato originali etc.“
   b) Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte
   c) Grundfragen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der materiellen Welt

aber die konkrete Gestalt des Glaubens von heute verlangt eine tiefere Berücksichtigung der gegenwärtigen Situation mit ihren theoretischen und praktischen Fragen und von daher ohne Zweifel eine Umstrukturierung des klassischen Traktats. Zum Begriff selbst vgl.: F. Malmberg, Analysis fidei: LThK I (1957) 477–483. Zur hier gemeinten Sache vgl. auch G. Muschalek, Praeambula fidei: LThK VII (1963) 653–657; J. Trütsch - J. Pfammatter, Der Glaube: Mysterium salutis I (1965) 791–903; K. Rahner, Über die Möglichkeit des Glaubens heute: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1964) 11–32; ders., Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens, ebd. 518–526; ders., Glaubenszugang: Sacramentum mundi II (Freiburg 1968).

[20] Man sollte sich durch dieses schwierige und ungewohnte Wort nicht ablenken lassen, die gemeinte Sache selbst zu bedenken. Vgl. dazu K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln [4]1964) 137–155; ders., Probleme der Christologie von heute: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln [7]1964) 169–222; ders., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln [2]1964) 183–221; ders., Ich glaube an Jesus Christus: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 213–217; ders., Theologie und Anthropologie, ebd. 43–65, bes. 44 ff.; B. Welte, Zur Christologie von Chalkedon: Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 429–458.

2. Der Gottmensch (Christologie und Soteriologie)
3. Der Mensch, der Sünder, der gerechtfertigte Mensch
   a) Fragen einer philosophischen Anthropologie
   b) Gnade und Rechtfertigung
   c) Die christlichen Grundhaltungen (allgemeine Moraltheologie)
   d) Philosophische Fragen der Moral
4. Die Kirche
   a) Dogmatische Ekklesiologie einschließlich der allgemeinen Sakramentenlehre und der Eucharistie
   b) Grundlegung der praktischen Theologie
   c) Grundlegung des Rechtes
5. Systematische Lehre von Gott und unserem Verhältnis zu ihm als Rekapitulation des Ganzen der systematischen Theologie

Sonderkurse im zweiten Abschnitt (unter anderem):
1. Grundfragen der „experimentellen" Psychologie und Tiefenpsychologie
2. Anthropologie und Theologie des Geschlechtlichen
3. Grenzprobleme zwischen Naturwissenschaft und Theologie

III. Theologie der Praxis

1. Moraltheologische Einzelfragen heute
2. Spezielles Kirchenrecht (vgl. B II 4 c)
3. Mystagogik der christlich religiösen Erfahrung („Theologia spiritualis")
4. Liturgik
5. Theologie der Verkündigung (Homiletik – Katechetik – Erwachsenenbildung)
6. Spezielle Sakramentenmoral und -pastoral
7. Der Christ in der modernen Gesellschaft

Sonderkurse im dritten Abschnitt:
1. Missiologie
2. Praktische Katechetik
3. Kommunikationsmittel
4. Kirche in der Welt von heute
5. Beichtstuhlpraxis und „Seelenführung"
6. Grundfragen der Wirtschaftslehre

Otto Semmelroth SJ

Anmerkungen zur Bischofssynode

Von Ende September bis Ende Oktober 1967 tagte zum ersten Mal in der Geschichte die Bischofssynode, die Papst Paul VI. mit seinem Motuproprio vom 15. September 1965, am Anfang der vierten Sitzungsperiode des Konzils, eingerichtet hat. Wenn hier Anmerkungen zu diesem Ereignis gemacht werden sollen, so sind sie nicht im Sinn von historischen Einzelfakten und einer chronologischen Darstellung des Ablaufs gedacht. Was davon publik werden konnte, ist mittlerweile der Öffentlichkeit hinreichend zugänglich geworden. Weil aber die Berichterstattung über die Ereignisse sehr oft mit Beobachtungen, Überlegungen und Konsequenzen verbunden wurde, deren Voraussetzungen nicht ganz der Sache und der Wirklichkeit entsprechen, sind einige Überlegungen gerade über diese Voraussetzungen, über den Sinn, das Wesen und zum Teil auch die Gestalt dieser Synode angebracht. Das kann nach ihrer Abhaltung leichter geschehen als vorher, so wichtig es auch gewesen wäre, die Öffentlichkeit durch rechtzeitige Erklärung dessen, was die Synode ist und soll, zu orientieren. Das war aber vorher gar nicht so leicht möglich, da die Synode trotz ihrer grundsätzlichen Konstitution durch das päpstliche Motuproprio ihren konkreten Sinn erst im Vollzug suchen und klären mußte. Das mag in einer Gesellschaft, die als so perfekt organisiert gilt wie die katholische Kirche, die in ihrem Rechtsbuch bis in kleinste Differenzierungen niedergelegt hat, was sie ist, wie sie lebt, welche Organe sie zur Verfügung hat, einigermaßen erstaunlich erscheinen. Es ist etwas von dem, was die Kirche zur Überraschung vieler ihrer Glieder neu entdecken mußte: Daß alle Festlegungen die der Kirche eben doch wesentliche und ihr immer noch mehr, als sie selbst vielleicht vermutet hat, eigene Beweglichkeit nicht ein für allemal niederhalten können.

Die Suche nach dem Sinn der Bischofssynode

Schon die Errichtung der Bischofssynode gehört zu den Zeichen, daß Bewegung nicht nur im Kirchenvolk bis zu recht eruptiven Erscheinungen aufgewacht ist. Auch von oben her werden Institutionen geschaffen, die sich der bisherigen Erfahrung der Kirche weithin entziehen und deshalb erst einmal in Gang kommen müssen, um die rechte Art ihres Gebrauchs finden zu lassen.

Wer hat denn schon klar gesehen,wie die Synode, wenn sie einmal einberufen würde, zu arbeiten hätte, welches Ziel sie anzustreben, welche Autorität sie haben

würde? Diese und noch manche anderen Fragen finden im Statut der Bischofssynode keine die praktische Wirklichkeit eindeutig bestimmende Antwort oder höchstens Ansätze dafür. Wie wenig Eindeutiges festlag, zeigte die Unsicherheit, die sowohl bei den Teilnehmern wie bei denen, die am Rande der Synode standen, sei es als von einzelnen Bischöfen mitgebrachte theologische Berater, sei es als Berichterstatter, zu beobachten war. Die Presseberichterstattung wurde auch bei seriösem Bemühen dem wirklich Geschehenden nur unzulänglich gerecht, weil sie die Einzelheiten kaum ins Ganze einzuordnen wußte, weil den Publizisten das Wesen einer solchen Synode kaum vorstellbar war und sie diese Institution – etwa von ihrem Namen her – an anderen Institutionen ihres Erfahrungsbereichs, die aber in Wirklichkeit anderer Art sind, maßen und mit ihren Erwartungen bedachten. Die Bischofssynode stand natürlich im Licht des allgemeinen Konzils, das zwei Jahre vorher zu Ende gegangen war, und zog von dorther Erwartungen auf sich, die sie nicht erfüllen konnte, weil sie eben kein allgemeines Konzil ist. Manche mögen auch die Bischofssynode mit Augen betrachtet haben, die an den Synoden der evangelischen Landeskirchen orientiert waren, und mußten sie von daher wieder mißverstehen, weil die römische Bischofssynode anderer Art ist.

Aber es waren nicht nur die Berichterstatter, die Mühe hatten, Wesen und Zweck der Synode recht zu verstehen. Die Bischöfe selbst waren doch wohl nur unzulänglich orientiert. Theoretisch-grundsätzlich haben sie wohl gewußt, worum es sich handelt. Praktisch aber waren auch ihre Vorstellungen keineswegs der Art, daß sie nachher leicht hätten sagen können, ob ihre Erwartungen erfüllt worden waren oder nicht. Allen Bischöfen, nicht nur den von den Bischofskonferenzen gewählten und vom Papst ernannten Mitgliedern der Synode, waren die Schemata mit den fünf Themenkreisen zugeschickt worden, die der Bischofssynode vorgelegt werden sollten. Die Bischofskonferenzen sollten sie ja besprechen und den von ihnen delegierten Vertretern ihre Direktiven mitgeben. Aber klar ist es den Bischöfen vorher nicht geworden, was aus diesen Schemata werden und zu welchen Ergebnissen die Beratungen darüber führen sollten. Wollte man daraus Verlautbarungen der Synode entstehen lassen? Welche Autorität würden sie dann haben? Oder wollte der Papst aus den Diskussionen über diese Themen Grundlagen für eigene Verlautbarungen gewinnen? Oder wollte man nur die Meinungen des Weltepiskopats zu den entsprechenden Themen erfahren, um von da Anregungen und Gesichtspunkte für die offizielle Reaktion zu bekommen? Eine klare Antwort auf solche Fragen hätte wohl kaum einer von den Bischöfen, die die vorliegenden Schemata studierten und in den Bischofskonferenzen berieten, geben können.

Man kann sich auch dem Eindruck kaum verschließen, daß den römischen Instanzen, die die Synode und ihre Schemata vorbereitet haben, selbst auch wohl nicht eindeutig klar war, wie die Sache laufen würde. Der Ablauf der Synode hat ihnen doch wohl manche Überraschungen bereitet. Manche der mit der Vorbereitung Befaßten haben sich die Sache sicherlich leichter und einfacher vorgestellt, als sie dann

in Wirklichkeit geworden ist. Abgesehen von dem Schema über die Mischehenfrage mit seinen vorgelegten Fragen und Alternativen und den angefügten Gründen für und wider waren die anderen Schemata so angelegt, daß man eher den Eindruck haben konnte, es werde ein schnelles Ja und Amen dazu erwartet. Das ist dann aber bei keinem Thema geschehen, mit einer gewissen Ausnahme bei den Prinzipien für die Reform des Kirchenrechts, die ohne große Schwierigkeiten über die Bühne gingen.

So ist es bei der Synode zwar nicht so dramatisch, aber doch weithin ähnlich gegangen wie beim zweiten Vatikanischen Konzil. Es ging anders als erwartet oder auch befürchtet. Die Synode hat sich ihren Arbeitsmodus, ja auch ihr Ziel und ihren Sinn im Vollzug errungen und ist schon deshalb für die Veranstaltung künftiger Bischofssynoden ein wichtiger Vorentwurf geworden. Es ist bedeutsam, wenn auch nicht immer bequem, daß die Kirche auch dies erlebt: Wichtige Veranstaltungen im Rahmen der Kirchenleitung, die alle Planung und rechtliche Fixierung, wenn auch nicht zerbrechen, so doch mit einem Leben füllen, das man den gesetzten Regelungen nicht ohne weiteres ansehen möchte.

Synode und Konzil

Wir deuteten oben schon an, daß die Bischofssynode fast notwendig im Licht des allgemeinen Konzils, das wir als zweites Vatikanum erlebt haben, gedeutet, aber gerade dadurch leicht mißdeutet wurde. Tatsächlich muß die Synode in gewissem Sinn vom Konzil her betrachtet werden. Ist diese Einrichtung doch ganz sicher durch das Konzil ins Leben der Kirche getreten. Zwar war ihre Errichtung kein Akt des Konzils, sondern des Papstes. Aber schon nach der ersten Sitzungsperiode des Konzils gab es, wie der Verfasser sich aus Gesprächen erinnert, Vorschläge in Richtung auf das hin, was in der Bischofssynode dann verwirklicht wurde. Sie kamen aus der Erfahrung der Schwierigkeiten, die sich aus der Größe des Konzils für seine Arbeitsfähigkeit ergaben. Zugleich aber hatte man die Wirksamkeit der Diskussionen des Konzils erlebt. Es ergab sich also, daß einerseits der Weltepiskopat öfter, als es in allgemeinen Konzilien bisher geschehen war, in unmittelbaren Kontakt treten müßte, daß aber anderseits ein häufiges Zusammentreten des gesamten Konzils kaum möglich sein würde. So kam man zu der Überlegung, ob und wie eine Einrichtung geschaffen werden könnte, die die Bischöfe der Welt wirksam miteinander und mit Rom in Kontakt brächte, ohne den riesigen Apparat eines allgemeinen Konzils zu verlangen. Und man war eigentlich recht überrascht, wie schnell diese Überlegungen zündeten und zu dem päpstlichen Motuproprio führten, das eine solche Einrichtung ins Leben rief.

1. Die mangelnde Beachtung des Unterschieds von Konzil und Synode wirkte sich zunächst in dem mehr äußeren Moment der Enttäuschung der Pressekorrespondenten

aus. Beim Konzil hatte man erlebt, daß die Geheimhaltung, die noch in der ersten Sitzungsperiode beherrschend war, von der zweiten Periode an auch offiziell einer größeren Bereitschaft gegenüber der Öffentlichkeit wich. Die Arbeiten in der Konzilsaula wurden vom Schleier des Geheimnisses befreit. Was in den Kommissionen bearbeitet wurde, blieb zwar nach wie vor unter der Geheimhaltungspflicht. Das war vom Sinn dieser Gremien her auch wohl kaum anders möglich. Dennoch wurde auch darüber manches der Öffentlichkeit zugänglich. Weil der Unterschied zwischen der Synode und dem Konzil nicht genügend beachtet wurde, kam es, daß die Korrespondenten nicht recht verstanden, wieso und warum sie über die Vorgänge der Synode nicht mit der gleichen Offenheit bedient wurden wie beim Konzil. Gewiß blieb von offizieller Seite die Berichterstattung in einem Halbdunkel, das nicht sehr günstig wirken konnte. Das vatikanische Presseamt gab Tag für Tag einigermaßen ausführliche Berichte über die Interventionen, die von den Synodalen gehalten wurden, ohne jedoch die Namen der Interventoren zu nennen. Mit dem Journalisten nun einmal eigenen Geschick bekamen sie die Namen doch ziemlich regelmäßig heraus. Nur wurden nicht selten falsche Namen mit nicht zu ihnen gehörenden Interventionen verbunden, was dann peinliche Dementis auslöste. Daß die Arbeiten der Synode nicht mit der gleichen Bereitschaft der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden wie die Auseinandersetzungen in der Aula des Konzils, hatte seinen guten Grund. Die Synode sollte ja ein internes Beratungsgremium des Papstes sein, das sich nicht vor der Öffentlichkeit abspielen und auch seine Arbeiten und Beschlüsse nicht Tag für Tag der Öffentlichkeit übergeben konnte. Allerdings wurde dieser Gesichtspunkt dadurch undeutlich, daß die Vorgänge eben doch nicht ganz geheimgehalten wurden. Die halbe Publizität gab Anlaß zu Unwillen und führte auch wohl zu unguter Berichterstattung.

2. Mehr ins Innere der Sache wirkte die ungenügende Beachtung des Unterschieds zwischen Konzil und Synode in der Frage nach dem Autoritäts- und Wirkungsgrad der Synode. Die Bischofssynode ist zwar zu ihrem weitaus größeren Teil von den Bischofskonferenzen durch Wahl abgeordnet. Das macht sie aber nicht zur Legislative in der Kirche. Die Kirche ist nach katholischem Glaubensverständnis keine parlamentarische Demokratie. In einer solchen würde es ja auch nicht genügen, daß die Bischofskonferenzen ohne das Kirchenvolk die Abgeordneten wählten. Hier liegt der wesentliche Unterschied der Bischofssynode vom Konzil. Das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt besitzt die höchste Leitungsgewalt in der Kirche, sowohl in der Verkündigung des Glaubens wie in der gesetzgebenden Leitung der Kirche. Aber das Subjekt dieser höchsten kollegialen Leitungsgewalt ist eben das um den Papst versammelte Gesamtkollegium der Bischöfe. Der Frage, ob das Gesamtkollegium seine Leitungsgewalt an ein Gremium von durch Wahl abgeordneten Repräsentanten übertragen, ob also das Gesamtkollegium seine charismatische Vollmacht durch einen gewählten, abgeordneten Ausschuß ausüben könne, wäre theologisch weiter zu untersuchen. Für die Bischofssynode, wie sie bisher konzipiert ist, kann

man einen solchen Delegationswillen jedenfalls nicht annehmen, da die Bildung dieser Synode vom Motuproprio Pauls VI. bestimmt ist. Dieses aber gibt im Unterschied zum allgemeinen Konzil als der höchsten gesetzgeberischen Instanz in der Kirche der Bischofssynode keine gesetzgeberische, sondern beratende Funktion.

An diesem Punkt entzündete sich schon bei der Verkündigung dieser Institution im Jahr 1965 wie auch vor und während ihrer Abhaltung die Enttäuschung mancher. Im Zuge einer verständlichen, aber oft auch hochgespielten Reserve gegen die römische Kurie verlangen manche nach einer Institution wie der repräsentativen Vertretung des Weltepiskopats als wirksamem Gegengewicht gegen die kurialen Behörden. Dafür scheint ihnen dann eine „nur" beratende Vollmacht nicht zu genügen. Nun sollte man aber mit der Unterbewertung durch die Qualifikation „nur beratend" vorsichtig sein. In Wirklichkeit nämlich handelt es sich dabei um eine im Ganzen des Vollzugs der Kirchenleitung sehr gewichtige Funktion. Sie mag gewiß im Vergleich zur eigentlich gesetzgeberischen Vollmacht mit dem Beiwort „nur" gekennzeichnet werden. Aber zum Zustandekommen dessen, was durch die Legislative zum Gesetz wird, ist die beratende Tätigkeit sehr bedeutsam. Das wird deutlich, wenn man bedenkt, wie viel an beratender Tätigkeit ja auch in den Kommissionen und im Plenum des Konzils geleistet werden mußte, ehe der gesetzgeberische Akt durch die Abstimmung des Konzils und die Zustimmung des Papstes geschehen konnte. Das Gewicht dieser „nur beratenden" Arbeiten wird man für die Gestaltung der Entscheidungen ja wohl nicht gering veranschlagen können. Die inhaltliche Gestaltung der Dokumente, die das Konzil schließlich gesetzgeberisch verabschiedet hat, ist durch beratende Tätigkeit zustandegekommen. Eine Ordnung oder Bestimmung gewinnt ihre Verbindlichkeit für das Volk Gottes in der Kirche gewiß durch den gesetzgeberischen Akt. Aber der Inhalt, den die gesetzgebende Autorität anordnet, wird in beratender Tätigkeit erarbeitet. Wenn nun die Funktion der Bischofssynode hier eingeordnet werden muß, ist ihre Bedeutung keineswegs abgewertet. Sie hat in der Beratung dessen, was ihr an verschiedenen Themen vorgelegt worden ist, und in der Art und Weise, wie sie darüber gesprochen und beraten hat, eine bedeutende Arbeit für den Inhalt dessen geleistet, was an Ordnungen und Normen in diesen Bereichen entstehen oder nicht entstehen wird. Gewiß ist die Leitungsgewalt des Papstes oder eines künftigen allgemeinen Konzils grundsätzlich frei gegenüber dem, was die beratenden Gremien und so auch die Bischofssynode erarbeiten. Aber diese Freiheit ist keine absolutistische Willkür. Das Gewissen des Papstes kann doch wohl nicht einfach absehen von dem, was ein aus dem Episkopat der ganzen Welt zusammengesetztes Beratungsgremium ihm vorgelegt hat.

3. Noch ein drittes Moment im Verhältnis von Synode und Konzil ist beachtenswert. Bei aller Verschiedenheit beider Institutionen ist doch kein Zweifel, daß die Synode die konziliare Wirklichkeit aktuell zu erhalten vermag und berufen ist. Jene wichtige Ergänzung, die das Konzil – mehr als man vor seinem Beginn erwartet hatte – dem päpstlichen Primat, ohne ihn im geringsten zu bestreiten, gab, setzte die

Bischofssynode einigermaßen wirksam fort. Auch die Synode hat, ähnlich wie das Konzil, den römischen Zentralbehörden Überraschungen bereitet und Korrekturen gesetzt. Was die Synodalen an Interventionen einbrachten, hob schon wichtige zusätzliche Gesichtspunkte gegenüber den vorgelegten Schemata hervor und unterschied sich oft erheblich von diesen. Dieser Unterschied wurde noch deutlicher gegenüber den Relationen, also den von dazu bestimmten Kardinälen vorgetragenen Einführungen in die verschiedenen Schemata. Vor allem in zwei Fällen standen nämlich die Relationen in einem wenig vorteilhaften Unterschied zu den vorgelegten Texten. In den beiden wichtigsten Themenkreisen, die der Synode vorlagen, dem Schema „über gefährliche Meinungen unserer Zeit und den Atheismus" und dem über die Mischehen, boten die vorgelegten Texte erfreuliche Möglichkeiten und waren in erheblich anderem Ton gehalten, als man ihn von früher in ähnlichen Fällen kannte. Der Text über die Glaubensfragen enthielt sich weithin des verdammenden Tons, wie er noch die Enzyklika Humani generis Pius' XII. vom Jahr 1950 gekennzeichnet hatte, ganz zu schweigen vom Syllabus Pius' IX. aus dem Jahr 1864. Es wurde immerhin versucht, bei den einzelnen Gegenständen mit dem Hinweis auf die Gefahren immer auch das Berechtigte ihrer Anliegen und Versuche herauszuheben und nicht zugleich mit deren Gefahr auch dieses Berechtigte zu verdrängen. Der Text über die Mischehen stellte eine Reihe von Fragen an die Synode, die den Synodalen eine große Variationsbreite von Möglichkeiten für ihre Stellungnahme gab. In der Beurteilung der Öffentlichkeit und in der Presseberichterstattung ist diesem Text und dem, was die Synode dazu beschlossen hat, am wenigsten Gerechtigkeit widerfahren. Wenn in Zukunft, wie es die synodalen Abstimmungen vorschlagen, der Ortsbischof Dispens von der Pflicht, die Mischehe vor dem katholischen Pfarrer und zwei Zeugen zu schließen, erteilen und bei vorliegender Gewissensnot sogar eine nichtkatholische christliche Ehe toleriert werden kann, so dürfte dies das Höchstmaß dessen sein, was in dieser aus Glaubens- und Gewissensgründen so heiklen Frage zugestanden werden konnte.

Es waren zum Teil gerade die Relationen, mit denen die Schemata über die Glaubensfragen und die Mischehen eingeführt wurden, die die Kritik der Synodalen teilweise unerwartet stark werden ließen.

Synode ohne Periti

Ein Unterschied im Arbeitsvorgang des Konzils und der Synode sollte eigens betrachtet werden, weil er eine Frage für die Zukunft aufwirft und in der Synode zu wichtigen Forderungen geführt hat. Das ist die Mitarbeit von offiziell hinzugezogenen, vor allem theologischen, aber je nach Themenkreisen auch sonstigen Fachleuten, den sogenannten Periti.

1. Wenn auch die Periti oder jene nichtpriesterlichen Fachleute, die man beim Konzil noch nicht Periti, sondern nur Auditores zu nennen wagte, nicht Mitglieder des Konzils waren, haben sie doch in der Arbeit des Konzils eine entscheidende Funktion ausgeübt. Bei der Bischofssynode blieb ihnen dieser Beitrag von vornherein verschlossen. Gewiß haben beim Konzil nicht alle offiziell ernannten Periti wirklich mitgearbeitet; eine ziemlich große Anzahl beschränkte sich auf Beobachtung und allenfalls persönliche Beratung einzelner Konzilsväter, wenn sie sich nicht sogar mit der Ehre begnügten, päpstlich ernannter Peritus zu sein. Aber viele Periti haben beim Konzil intensivste, bis zur physischen Erschöpfung gehende Arbeit in den Kommissionen geleistet.

Bei der Synode gab es keine offiziellen Periti, sondern höchstens jene persönlichen Berater, die einzelne Bischöfe mit nach Rom genommen hatten. Sie durften nicht an den Sitzungen der Synode teilnehmen. Natürlich hatten die Synodalen in ihren heimatlichen Bischofskonferenzen und ihren Diözesen zur Beratung großenteils Experten zugezogen. Man darf aber doch die Frage stellen, ob es nicht eine Verkennung des Bischofsamtes und der mit der Bischofsweihe gegebenen Fähigkeiten und Möglichkeiten ist, Bischofssynoden halten zu wollen, ohne die Mitarbeit von Sachverständigen zu benutzen. Gewiß bringt die Diskussion der Fachleute nicht selten die zu leistende Arbeit auch in Gefahr. Es ist kein Zweifel, daß Fachdiskussionen sehr oft den Fortgang der Arbeit hemmen können. Aber das läßt sich auch vermeiden. Wenn es aber um die Beratung so verschiedenartiger Themenkreise geht wie bei dieser Bischofssynode – vom Kirchenrecht über Priesterausbildung, dogmatisch-moraltheologische Fragen, die Mischehe bis zur Neuordnung der Liturgie –, dann dürfte es doch wohl eine Zumutung an die Synodalen sein, sie ohne Experten arbeiten zu lassen. Gewiß waren solche zum mindesten in der Vorbereitung der Synode auf Grund der Initiative der einzelnen Synodalen am Werk. Manche Mitglieder der Synode hatten auch privat einen Berater mitgebracht. Aber gerade da, wo die Bischöfe, wie es der Art ihres Amtes entspricht, im Sinn der richtenden Entscheidung und Beurteilung strittiger Fragen wirken sollen, dürfte die Rolle der Experten auch im Tagungsraum der Synode nicht fehlen. Sie hätten auch, wie beim Konzil, sehr viel fachlich-technische Arbeit während des Ablaufs der Synode leisten können, zumal bei der Behandlung der Glaubensfragen eine eigene Kommission von zwölf Synodalen gebildet wurde, die dann ohne Hilfe von Periti arbeiten mußte.

Hier könnte überhaupt gefragt werden, ob nicht die Arbeitsweise von Konzilien und Synoden in Zukunft dadurch erleichtert werden könnte, daß die Diskussion der Fragen vor allem durch die Periti vor dem Forum der Bischöfe gehalten würde, die ihrerseits dann ihr Urteil auf Grund des gehörten Für und Wider fällen könnten. Ein Konzil oder eine Bischofssynode könnte die angesetzten Themen zunächst in kleineren Arbeitsgruppen, die sich aus bischöflichen Mitgliedern und theologischen Experten zusammensetzten, durcharbeiten. Vor dem Plenum würden dann die Positionen nicht notwendig von Bischöfen, sondern besser von den Fachleuten vorgetra-

gen und dem Urteil des Konzils oder der Synode unterbreitet. Jedenfalls dürfte bei der ersten Bischofssynode klar geworden sein, daß es an Vermessenheit grenzt, zu meinen, eine solche Arbeit könne auf die beratende und technische Mitarbeit von Experten verzichten.

2. Die Synode selbst hat sich auch keineswegs mit der kurialen Abneigung gegen die theologischen (und sonstigen) Experten konform gezeigt. Man kann es wohl für eines der wichtigsten Ergebnisse der Synode halten, daß sich die kraftvoll vorgetragene und von vielen unterstützte Forderung durchsetzte, in Zukunft die theologischen Beratungen der päpstlichen Kirchenleitung nicht nur im Kreis der kurialen Theologen, sondern unter Zuziehung von Theologen aus der ganzen Welt und von den verschiedenen Richtungen, die etwa von den Bischofskonferenzen präsentiert werden sollen, geleistet werden. Allzuoft werden sachlich wichtige päpstliche Kundgebungen durch die Art ihrer Anlage, die Form ihrer Sprache, den Ton ihrer Vorlage in einer Weise belastet, die ihr Ankommen in der Kirche der weiten Welt oder gar bei Menschen, die sich nicht unmittelbar zur Kirche bekennen, aber doch geneigt sind, auch ihre Äußerungen in ihre Überlegungen einzubeziehen, unnötigerweise erschwert. Die zentrale Kirchenleitung kann gewiß nicht ohne kurialen Apparat arbeiten. Heute aber kann weniger denn je ein solcher Apparat die Kirche der ganzen Welt ohne Beiziehung von Experten aus der Weltkirche leiten. Deshalb muß man den in diese Richtung gehenden Wunsch der Synode als wichtiges Ergebnis verzeichnen.

Synode und Bischofskonferenzen

Ein letztes Thema sei noch kurz berührt, das im vorigen schon angeklungen ist und für künftige Bischofssynoden wichtig sein dürfte. Wie die erste Bischofssynode für die künftige kirchliche Führungsarbeit die Beiziehung von Beratern aus der ganzen Welt gewünscht hat, so dürfte sich auch ergeben haben, daß die Bischofskonferenzen der verschiedenen Länder bei der Vorbereitung künftiger Bischofssynoden mehr herangezogen werden müßten. Gewiß wird nach ihrem Statut die Bischofssynode vom Papst zusammengerufen und empfängt vom Papst ihr Programm. Das kann aber wohl kaum ausschließen, daß die Themen der Bischofssynode durch Vorbesprechung mit den Bischofskonferenzen festgesetzt werden. Wäre das bei der ersten Bischofssynode geschehen, so wären gewiß manche der diesesmal vorliegenden Themen nicht im Programm erschienen, während andere für vordringlicher gehalten worden wären. Der Kontakt mit den Bischofskonferenzen muß sich ganz gewiß erst noch einspielen. Ist diese Einrichtung doch in der Gesamtkirche so neu, daß man den Eindruck haben kann, ihre Realität werde noch nicht überall genügend ernst genommen. Wenn schon die Bischofskonferenzen in der Bischofssynode repräsentiert sein sollen, da ja die meisten Mitglieder der Synode von den Bischofskonferenzen

abgeordnet werden – und bei der Synode wurde sehr genau unterschieden, ob ein Synodale im Namen einer Bischofskonferenz oder im eigenen Namen sprach –, dann müßten die Bischofskonferenzen auch bei der Vorbereitung des Programms der Synode ihr gewichtiges Wort mitsprechen können. Nicht nur, was man zu einzelnen Frage sagt, sondern auch, zu welchen Fragen man Stellung nimmt, müßte im Kontakt mit dem Weltepiskopat festgestellt werden.

Die erste Bischofssynode war mehr oder weniger ein Experiment, das Erfahrungen für später bieten sollte, die, wie man hoffen darf, auch aufgenommen worden sind. Die Teilnehmer an dieser Bischofssynode waren in ihrer Mehrzahl nicht der Meinung, sie sei nicht gut verlaufen oder gar ein Mißerfolg gewesen. Im Gegenteil, die meisten haben doch wohl wieder die Kraft des kollegialen Hirtenamtes der Bischöfe unter dem Papst als ihrem Haupt erfahren und auch geltend gemacht. Der Hinweis darauf, daß es sich auch bei der Bischofssynode um ein Wirksamwerden des kollegialen Hirtenamtes handelt, wenn auch im wesentlichen anderer Art als beim allgemeinen Konzil, ist im Zusammenhang mit der Synode nicht oft zum Ausdruck gebracht worden. Immerhin hat der Papst auch davon gesprochen. Manche Kanonisten haben hier Hemmungen und Vorbehalte, weil „Kollegium" kein sehr eindeutiger, sondern ein in verschiedener Weise verwirklichbarer Begriff ist. Aber schließlich muß man auch anerkennen, daß das Leben der Kirche nicht nur von schon festliegenden Rechtsnormen bestimmt wird, sondern diese, dem Leben der Kirche folgend, nicht selten neu gefaßt werden müssen.

Burkhart Schneider SJ

Die Friedensbemühungen des Vatikans im ersten Weltkrieg

Der Hl. Stuhl bemühte sich den ganzen ersten Weltkrieg hindurch um den Frieden. Diese Tätigkeit erreichte mit dem Friedensappell Benedikts XV. vom 1. August 1917 ihren Höhepunkt. Die 50. Wiederkehr dieses Tages fiel in eine Zeit, in der die Schwierigkeit solcher Bemühungen von neuem deutlich wird. Die Tragik des Mißerfolgs, die schon aus der ersten Darstellung der Aktion Benedikts XV. in dieser Zeitschrift bald nach Ende des ersten Weltkriegs spricht[1], scheint mit jeder Friedenstätigkeit der Päpste verbunden. Was 1917 nicht gelang, war auch bei späteren Gelegenheiten zum Scheitern verurteilt. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte beweisen, wie schwer es ist, mitten im Krieg der Stimme der Vernunft Gehör zu verschaffen und die kriegführenden Parteien zu einen.

Der Papst während des Krieges

Schon im Dezember 1915 hatte Benedikt XV. in seiner Ansprache vor dem Geheimen Konsistorium die eigentliche Problematik eines solchen Verständigungsfriedens klar bezeichnet. Die Worte des Papstes gelten im Grund für jede Konfliktsituation. Sie scheinen so selbstverständlich, daß man sich verwundert fragt, warum sie nicht allgemein akzeptiert wurden.

> „Zur Anbahnung eines Friedens, wie ihn die gesamte Welt sosehr ersehnt – d. h. eines gerechten und dauernden Friedens, nicht eines Friedens, der nur einer Partei Vorteile bringt – verspricht nur ein Weg Erfolg ... In einem unmittelbaren oder mittelbaren Meinungsaustausch sollten mit ernstem Willen und reinem Pflichtbewußtsein offen und klar die Ansprüche und Gründe eines jeden dargelegt und sorgfältig erwogen werden, selbstverständlich so, daß ungerechte und übertriebene Forderungen aufgegeben, die andern aber, wenn nötig, auch unter Schaffung eines billigen Ausgleichs zugestanden werden. Es ist natürlich unbedingt notwendig – hier wie bei jedem Streit unter Menschen, der durch die Streitenden selbst geschlichtet werden soll – daß alle Parteien von

[1] Robert Leiber, Die Friedenstätigkeit Benedikts XV., in dieser Zschr. 100 (1921) 267–280. Vgl. auch den wichtigen Beitrag von Ernst Deuerlein „Zur Friedensaktion Papst Benedikts XV. (1917)" mit einer Reihe bis dahin unveröffentlichter Dokumente aus dem Münchener Geheimen Staatsarchiv: ebd. 155 (1954/55) 241–256.

> den vorgesteckten Zielen oder den vorher erhofften Vorteilen etwas abstreichen oder preisgeben. Solche Zugeständnisse müssen aber, auch wenn sie ein Opfer in sich schließen, von beiden Seiten freiwillig geschehen, wenn man nicht vor Gott und den Menschen die Schuld tragen will an der Fortdauer dieses entsetzlichen Blutbades, das kein Beispiel in der Weltgeschichte hat und das bei weiterer Fortdauer für Europa wohl Ursache und Beginn des Herabsinkens von jener stolzen Höhe der Kultur bedeuten kann[2], zu der es an der Hand der christlichen Religion emporgestiegen ist." [3]

Im allgemeinen scheint es so zu sein, daß kriegführende Parteien sich derartigen Gedankengängen nur dann zugänglich zeigen, wenn ein solcher Zustand des gegenseitigen Gleichgewichts eingetreten ist, daß sich keine Partei mehr einen militärischen Vorteil versprechen kann. Solange sich dagegen eine Partei stärker als die andere weiß oder sich zumindest für stärker hält, wird sie sich der Verständigung, die ja zugleich immer auch einen Verzicht auf weiter gesteckte Ziele in sich schließt, zu entziehen versuchen. Unter dieser Voraussetzung besteht nun die eigentliche politische Kunst des neutralen Friedensvermittlers darin, daß er den rechten Augenblick erkennt, in dem sich erwarten läßt, daß beide Parteien seinen Vermittlungsvorschlägen zugänglich sein dürften.

Ist schon diese Abschätzung der Lage auch für den neutralen Dritten schwierig und mit nicht geringer Unsicherheit belastet, so wird der Erfolg einer solchen Friedensaktion noch mehr dadurch gefährdet, daß sie notwendigerweise einen längeren Zeitraum in Anspruch nimmt und daß deshalb die zu Anfang gegebene Situation sich längst verändert haben kann. Es ist dann zu erwarten, daß die Partei, die sich durch die Änderung der Lage einen Vorteil verschaffen konnte, nicht mehr bereit sein wird, den ursprünglich unter anderen Voraussetzungen entgegengenommenen Vorschlägen zu einem Verständigungsfrieden endgültig zuzustimmen, sondern nun ihrerseits weitergehende Forderungen stellt, die ihrer günstigeren militärischen Position entsprechen. Und umgekehrt kann es auch so sein, daß eine Partei sich nur auf eine solche Friedensvermittlung einläßt, um dadurch Zeit zu gewinnen und somit eine Änderung der Ausgangssituation herbeizuführen, die dann dieser Partei die Möglichkeit gibt, die Vermittlung schließlich ganz zurückzuweisen.

Was hier schematisch angedeutet ist, wird in den Friedensbemühungen des Hl. Stuhls in den Jahren des ersten Weltkriegs anschaulich. Zu Beginn seines Pontifikats, der ja fast mit dem Beginn des ersten Weltkriegs zusammenfiel, hatte sich Benedikt XV. ein dreifaches Ziel gesteckt: Wahrung der vollen Unparteilichkeit, aktive Fürsorge zur

[2] Eine auffallende Parallele hierzu findet sich in dem Brief Pius' XII. an Bischof Bornewasser vom 12. März 1944: „das an ein Weltgericht gemahnende gegenwärtige Geschehen . . ., der grauenvolle Absturz einer Kultur, die wie keine frühere befähigt gewesen wäre, durch ihre Entdeckungen und Erfindungen den Schöpfer zu verherrlichen": Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944, hrsg. von B. Schneider (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen, Bd. 4) (Mainz 1966) 286 f.

[3] Acta Apostolicae Sedis (AAS) 7 (1915) 510 f.

Linderung der Kriegsfolgen und Bemühungen um die Beilegung des Krieges[4]. Von diesen drei Punkten war ohne Zweifel der dritte am schwierigsten zu realisieren. Nachdem Benedikt XV. zuvor keine Gelegenheit hatte vorübergehen lassen, um in öffentlichen Ansprachen oder durch diplomatische Bemühungen in mehr allgemeiner Form zum Frieden zu mahnen[5], ging die päpstliche Diplomatie etwa vom Frühjahr 1917 ab zu konkreten Schritten einer eigentlichen Friedensvermittlung über. Man beschränkte sich nicht mehr auf Mahnungen an die kriegführenden Parteien, sondern formulierte präzise Vorschläge, die eine ebenso präzise und klare Antwort verlangten. Offensichtlich hatte man zu jenem Zeitpunkt an der Kurie die Überzeugung gewonnen, solche Schritte hätten jetzt eine gewisse Aussicht auf Erfolg und müßten gewagt werden. Es mag dahingestellt bleiben, ob und wieweit diese Beurteilung den tatsächlichen Gegebenheiten entsprach[6].

Der neue Münchener Nuntius

Am Beginn der päpstlichen Friedensaktion steht die Neubesetzung der Münchener Nuntiatur. An sich galt dieser Posten nur als zweitrangig und konnte sich in keiner Weise mit Nuntiaturen wie Wien oder Madrid messen, die ihre Stelleninhaber immer direkt zum Kardinalat führten. Da München jedoch die einzige Nuntiatur in Deutschland war – in Berlin konnte bis zum Kriegsende keine päpstliche Vertretung errichtet werden –, erlangte es während der Kriegsjahre größere Bedeutung. Wenn der Heilige Stuhl auf die deutsche Regierung Einfluß ausüben wollte, mußte dies durch den Münchener Nuntius geschehen. Bisher hatte jedoch die bayerische Regierung eifersüchtig darüber gewacht, daß der Nuntius nicht direkt mit der Reichsregierung Kontakt aufnahm, sondern sich der Vermittlung der bayerischen Regierung bediente[7]. Ohne Zweifel wollte die römische Kurie jetzt den einfacheren Weg wählen und sich unmittelbar mit der Reichsregierung ins Benehmen setzen.

[4] Vgl. Friedensnote vom 1. August 1917: AAS 9 (1917) 417. Ähnlich umschreibt Pius XII. seine Haltung in dem Brief an Bornewasser: „In diesem furchtbarsten und verwickeltsten aller Kriege verfolgen Wir nur ein Ziel und lassen es keinen Augenblick und in keiner Unserer Handlungen aus dem Auge: die Unparteilichkeit des Hl. Stuhles unversehrt zu wahren, der Kriegsnot abzuhelfen und Wege zu einem für alle erträglichen Frieden zu suchen" (a.a.O. 288).

[5] Eine kurze Übersicht bei Leiber, a.a.O., der sich auf die Dokumentensammlung von A. Struker, Die Kundgebungen Benedikts XV. zum Weltfrieden (Freiburg 1917) stützt.

[6] Leiber untersucht ausführlich diese Frage und meint: „Die Geschichte muß nach allem der päpstlichen Diplomatie das Zeugnis ausstellen, daß sie im denkbar günstigsten Augenblick mit ihrer Friedensvermittlung in den Gang des Krieges einzugreifen suchte" (a.a.O. 273).

[7] Vgl. hierzu Wolfgang Steglich, Die Friedenspolitik der Mittelmächte 1917/18, Bd. I (Wiesbaden 1964) 118 u. 451 Anm. 12, wo aus einem Brief Hertlings zitiert ist: „Ich konnte hiergegen (gegen eine private Reise des Nuntius nach Berlin, um die Bekanntschaft des Reichskanzlers zu machen) natürlich nichts einwenden, wenn ich es auch nicht gerne sehen würde, wenn sich solche Besuche in Zukunft etwas häufiger wiederholen sollten."

Am 12. April 1917 starb unerwartet Erzbischof Aversa, der zweite in den Kriegsjahren in München tätige Nuntius, der nach dem Eintritt Italiens in den Krieg den österreichischen Dominikaner Andreas Frühwirth abgelöst hatte. An seine Stelle tritt kaum sechs Wochen später Eugenio Pacelli, damals in seinem 42. Lebensjahr. Er hatte seit 1912 als Prosekretär und seit 1914 als Sekretär der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten die wichtige erste Sektion des Staatssekretariats geleitet und verfügte damit über eine genaue Kenntnis der bisherigen und der geplanten Friedensbemühungen. An sich hätte Pacelli die Qualifikation für eine erstrangige Nuntiatur gehabt, nachdem er bisher eine Schlüsselposition an der römischen Kurie bekleidet hatte. Mit seiner Entsendung war klar, daß den neuernannten Nuntius dort besonders wichtige Aufgaben erwarteten. Er sollte in direkten Kontakt mit der Reichsregierung kommen, dort konkrete Vorschläge für die Friedensvorverhandlungen zur Sprache bringen und die Bemühungen des Heiligen Stuhls bei den Mittelmächten koordinieren. Mit der Ankunft Pacellis wird die Münchener Nuntiatur sogar wichtiger als die Wiener Vertretung; Pacelli ist die eigentlich treibende Kraft der Verhandlungen. Ihm gegenüber tritt sein Wiener Kollege Valfrè di Bonzo merklich zurück.

Der deutsche Publizist Viktor Naumann, der von der Reichsregierung während des Krieges zu diplomatischen Sonderaufgaben herangezogen wurde und insbesondere mit den Verbindungen zu katholischen Stellen im In- und Ausland betraut war, berichtet nach dem Krieg über die Persönlichkeit des neuen Nuntius[8]:

> „Wieder eine ganz andere Erscheinung war der dritte Kriegsnuntius Msgr. Pacelli. Pacelli ist, anders kann ich den Eindruck, den er macht, gar nicht bezeichnen, eine ungewöhnliche Persönlichkeit. Sein feingeschnittenes Gesicht, ein echt römisches, schmales und langes mit durchdringenden Augen, trägt den Ausdruck des Durchgeistigten, der Klugheit und des Eifers, seine fast überschlanke, hohe Gestalt gibt ihm etwas Vornehmes. Auf den ersten Anblick wirkte er nicht so imponierend, wie Aversa es tat, aber der Eindruck, den er machte, ist ein viel nachhaltigerer, und die Gespräche, die man mit ihm führt, sind viel anregender. Selbstverständlich ist auch er ein guter Italiener, wie könnte es auch anders sein, aber man hat doch immer das Gefühl, er ist in erster Linie Katholik und Priester, in zweiter Italiener. Bei Aversa hatte man wenigstens die Empfindung, daß das Umgekehrte der Fall ist ... Dann wiederum habe ich mit Pacelli gesprochen, als das Unglück über uns hereinbrach ... Und ich darf sagen, er fand warme Worte des Trostes, man sah es ihm an, es schmerzte auch ihn, so viel Hoffnung, so viel Kraft, so viel Begeisterung, so viel Jugend dahingerafft zu sehen."

Pacelli war am 26. Mai 1917, dem Vortag des Pfingstfestes, in München angekommen. Die Reise führte ihn durch die Schweiz, wo er in Lugano die Fahrt unterbrochen hatte. Dort traf er die diplomatischen Vertreter der Mittelmächte beim Heiligen Stuhl, den Gesandten Preußens, von Mühlberg, den Gesandten Bayerns, von Ritter zu Groenesteyn, und den Botschafter Österreichs, Prinz von Schönburg. Mit dem Eintritt Ita-

[8] V. Naumann, Profile. 30 Porträtskizzen aus den Jahren des Weltkriegs nach persönlichen Begegnungen (München 1925) 331 f.

liens in den Krieg hatten sie Rom verlassen müssen und suchten nun von der neutralen Schweiz aus ihre Mission weiterzuführen. Am folgenden Dienstag, 29. Mai, wurde Pacelli von König Ludwig III. in offizieller Antrittsaudienz empfangen[9].

Vom ersten Tag an arbeitete der neue Nuntius in seinen Gesprächen im Sinn einer Intensivierung der Friedensbemühungen. Neben dem bereits genannten Viktor Naumann unterstützte ihn vor allem der Zentrumspolitiker Matthias Erzberger. Ihn kannte Pacelli aus Rom, wohin Erzberger bis zum Eintritt Italiens in den Krieg mehrfach im Auftrag des Auswärtigen Amtes gereist war[10]. Pacelli wies die Hilfe und die Beziehungen, die Erzberger ihm bot, nicht zurück. Aber zu einem Vertrauensverhältnis kam es nicht; Pacelli blieb dem impulsiven Politiker gegenüber immer etwas reserviert[11], sosehr er auch dessen Leistung zu schätzen wußte.

Erste Kontakte mit der Reichsregierung

Kaum vier Wochen nach seiner Ankunft in München hatte Pacelli bereits die direkten Wege zur deutschen Reichsregierung geöffnet. Am 26. Juni wurde er in Berlin von Reichskanzler Bethmann Hollweg empfangen. Das Gespräch ging nach einer allgemeinen Einleitung, in der der Nuntius den Reichskanzler über den Inhalt des Handschreibens Papst Benedikts XV. an Kaiser Wilhelm II. informierte, sehr bald auf konkrete Fragen über. Pacelli äußerte den Gedanken, daß es „von größtem Nutzen sei", wenn Deutschland den Heiligen Stuhl über seine Kriegsziele in Kenntnis setze – die Zukunft Belgiens und das Schicksal Elsaß-Lothringens wurden dabei ausdrücklich genannt –, um so einen konkreten Ausgangspunkt für eine Friedensvermittlung zu haben[12]. Offensichtlich entsprachen die Antworten des Reichskanzlers den Erwartungen des Nuntius. Pacelli äußerte sich in seinem Bericht an den Kardinalstaatssekretär sehr befriedigt. Bei diesem ersten Berlinaufenthalt sagte Pacelli dem damaligen Staatssekretär des Inneren, Helfferich, gleichsam als Zusammenfassung seiner eigenen Eindrücke über die Aussprache mit dem Reichskanzler: „Ich versichere Ihnen, es ist das erste Mal während des ganzen Krieges, daß ich die Möglichkeit des Friedens sehe."[13] Der entscheidende Punkt

[9] Die Daten nach Angelo Martini, La Nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti dell' agosto 1917, in: Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale (Roma 1963) 363–387; s. S. 372 Anm. 22. Andere Datierungen bei E. Deuerlein: am 26. Mai habe Pacelli König Ludwig III. sein Beglaubigungsschreiben überreicht (a.a.O. 242; dagegen Steglich a.a.O. 451 Anm. 11, der ebenfalls den 29. Mai angibt); bei Klaus Epstein, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie (Berlin, Frankfurt 1962) 210, nach dem Pacelli Erzberger in Luzern auf der Durchreise durch die Schweiz am 27. Mai getroffen habe.

[10] Über die Beziehungen zwischen Pacelli und Erzberger siehe Epstein a.a.O. 170.

[11] Hierzu Epstein 239 Anm. 6 („das häufig gespannte Verhältnis zwischen Pacelli und Erzberger"). Wichtig auch der Briefwechsel zwischen beiden Anfang 1919, von dem Epstein nur die Antwort Erzbergers veröffentlicht (328 f.).

[12] Ausführlich darüber Steglich a.a.O. 119 f.

[13] Zitiert bei Steglich a.a.O. 120.

war ohne Zweifel die Erklärung Bethmann Hollwegs über die Wiederherstellung der vollen Unabhängigkeit Belgiens. Wie sehr Pacelli die Aufrichtigkeit des Kanzlers schätzte, wird auch daraus deutlich, daß er im zweiten Weltkrieg in einem Brief an die deutschen Bischöfe mit Anerkennung von der öffentlichen Erklärung spricht, die der deutsche Reichskanzler zu Beginn des ersten Weltkriegs über den Einmarsch in Belgien im Reichstag abgegeben hatte[14].

Von Berlin fuhr Pacelli nach Bad Kreuznach, um am 29. Juni dem deutschen Kaiser in seinem Hauptquartier das Handschreiben Benedikts XV. zu überreichen[15]. Noch am gleichen Abend verließ der Nuntius Kreuznach. Für den folgenden Abend erwartete man den österreichischen Kaiser Karl in München zu einem Besuch von nur wenigen Stunden, und Pacelli wollte diese Gelegenheit nicht ungenützt vorbeigehen lassen. Auch hier ging es darum, daß sich Österreich-Ungarn zu einem konkreten Angebot hinsichtlich der Forderung Italiens nach der Provinz Trient bewegen ließ. Die Bemühungen des Heiligen Stuhls in dieser Richtung liefen schon längere Zeit. Es ist nun interessant zu sehen, daß Pacelli wie selbstverständlich auch diese Frage in seine Hand nimmt und damit seine maßgebende Stellung in der ganzen päpstlichen Friedensaktion unterstreicht.

Das dritte Kapitel des auf genauester Aktenkenntnis fundierten Werks von Wolfgang Steglich über die Friedenspolitik der Mittelmächte behandelt mit aller nur wünschenswerten Ausführlichkeit den Friedensappell des Papstes und das ihn vorbereitende und begleitende komplizierte Gewebe von Vor- und Nebenverhandlungen, von konkurrierenden und sich überschneidenden Bemühungen[16]. Da er auch die aus den vatikanischen Akten gearbeiteten Untersuchungen Angelo Martinis[17] über die Friedensnote verwerten konnte, ist seine Darstellung abgerundet und wird wohl nur noch in unbedeutenden Einzelheiten ergänzt werden können. Wir können uns deshalb hier darauf beschränken, die wichtigsten Schritte des Nuntius auf dem Weg zum Frieden darzustellen.

Pacelli und Michaelis

Bevor nach den Besprechungen in Berlin, Kreuznach und München in den letzten Junitagen weitere Schritte möglich waren, kam es am 14. Juni zum Rücktritt Bethmann Hollwegs und zur neuen Regierung Michaelis. Aus einem doppelten Grund mußte sich

[14] Brief vom 6. August (a.a.O. 93): „Wenn im Jahre 1914 der verantwortliche deutsche Staatsmann den Einmarsch in das neutrale Belgien als jenseits des Völkerrechts stehend anerkannte ...".

[15] Steglich (a.a.O. 121 f.) gibt eine quellenkritisch sichere Darstellung der offiziellen Audienz und des Gesprächs nach dem Essen.

[16] Das 3. Kapitel geht von S. 117 bis 231; hierher gehören die 659 Anmerkungen S. 449–504.

[17] La preparazione dell' appello di Benedetto XV ai Capi delle nazioni belligeranti, in: La Civiltà Cattolica (1962) IV 119–132; La Nota di Benedetto XV ai Capi delle nazioni belligeranti: ebd. 417–429. Außerdem zusammenfassend ders., La Nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti nell'Agosto 1917 (s. Anm. 10).

diese Regierungskrise ungünstig auf die Friedensbemühungen des Heiligen Stuhls auswirken. Zunächst ging durch die Krise und bis zur vollen Arbeitsfähigkeit der neuen Regierung viel kostbare Zeit verloren, die sich nicht mehr einholen ließ. Außerdem erhielt das Militär wieder größeren Einfluß auf die politischen Entscheidungen. Im Unterschied zu seinem Vorgänger war Michaelis nicht bereit, eine selbständige, wenn notwendig sogar den Wünschen der Heeresleitung entgegengesetzte Politik durchzusetzen[18].

Zehn Tage nach der Regierungsbildung konnte der Nuntius mit der neuen Regierung Kontakt aufnehmen. Der neue Staatssekretär des Äußeren, Kühlmann, bisher Botschafter in der Türkei, war jedoch noch nicht anwesend. Am 24. Juli überreichte Pacelli ein Promemoria mit Vorschlägen, die der päpstlichen Friedensvermittlung zugrunde gelegt werden sollten. Es handelte sich dabei um eine genauere Ausarbeitung der in den Gesprächen von Ende Juni behandelten Fragen. Das Promemoria ist zugleich eine Erstfassung der kommenden Friedensnote. Sieben Punkte werden der deutschen Regierung zur Stellungnahme vorgelegt. Die ersten vier enthalten konkrete Vorschläge für das Programm einer kommenden Friedenskonferenz: Garantien für die Freiheit der Meere; Rüstungsbeschränkungen aller Staaten; Normen für ein Schiedsgericht zur Regelung internationaler Streitfragen; Garantie der vollen politischen und militärischen Unabhängigkeit Belgiens. In den drei Schlußpunkten werden andere strittige Fragen genannt; über sie solle die Friedenskonferenz entscheiden. Pacelli erhielt nur eine mündliche Antwort, die in der wichtigsten Frage, der Unabhängigkeit Belgiens, verklausuliert und damit unbrauchbarer war als die Antwort Bethmann Hollwegs im Juni.

Schon sechs Tage später hatte Pacelli Gelegenheit, wiederum mit Reichskanzler Michaelis zu sprechen, der am 30. Juli zu seinem Antrittsbesuch bei König Ludwig III. in München war. Der Nuntius brachte sein Promemoria vom 24. Juli in Erinnerung, mahnte eine verbindliche Antwort der Reichsregierung an und machte auf einen weiteren Gesichtspunkt aufmerksam, den ihm Gasparri mitgeteilt hatte: eine Demokratisierung, also eine eigentlich politische Verantwortlichkeit der Reichsregierung gegenüber dem Reichstag, könne die Position Deutschlands gegenüber seinen Kriegsgegnern nur stärken. Die ausweichenden Entgegnungen des Reichskanzlers und die Verzögerung der Antwort auf das Promemoria beunruhigten die Kurie in Rom. Gasparri gab dem Münchener Nuntius Weisung, sobald als möglich in Berlin erneut vorstellig zu werden, um eine positive und entgegenkommende Antwort zu erreichen. Aber das Auswärtige Amt wollte sich nicht auf weitere Verhandlungen einlassen. Es gab die ablehnende Aus-

[18] Auch Steglich, der Michaelis nach Möglichkeit zu entlasten sucht – offensichtlich mit Recht kann er auf eine ungenügende Unterrichtung des neuen Reichskanzlers durch seinen Vorgänger und auf eine nicht konsequente Haltung des noch bis Anfang August das Auswärtige Amt leitenden Staatssekretärs Zimmermann hinweisen (132 f.) – gibt diese Änderung zu, die eigentlich ein Rückschritt der deutschen Politik genannt werden muß: „Bestimmend für das unterschiedliche Verfahren der beiden Regierungen war ihr jeweiliges Verhältnis zum Kaiser. Bethmann glaubte mit Hilfe Wilhelms II. die Heeresleitung überspielen zu können. Michaelis und Kühlmann (der Nachfolger Zimmermanns als Staatssekrtär des Äußeren) sahen zunächst nur den Weg der offenen Verständigung mit den Militärs" (135).

kunft, man sei noch mit der Ausarbeitung der schriftlichen Antwort auf das Promemoria beschäftigt, die nach ihrer Fertigstellung in etwa einer Woche übergeben werde. Dies bedeutete nichts anderes als eine höfliche, aber bestimmte Ablehnung.

Die Friedensnote vom 1. August 1917

Die römische Kurie entschied sich unter diesen Umständen zu einer grundsätzlichen Änderung der geplanten Friedensaktion. Bisher gingen die Bemühungen des Heiligen Stuhls von der Voraussetzung aus, daß Deutschland zunächst eine verbindliche Erklärung zu den von der Kurie vorgelegten Punkten abgeben solle. Dann wollte der Heilige Stuhl diese Erklärung den Mächten der Entente übermitteln, um damit eine feste Grundlage für Friedensverhandlungen zu bieten. Jetzt entschloß sich der Kardinalstaatssekretär zu einem an alle Mächte gerichteten Friedensschritt. Diese Änderung des tatktischen Vorgehens hatte verschiedene Gründe. Die Kurie wollte den 1. August als den Tag des Kriegsbeginns, der sich als Datum für eine neue Friedensinitiative besonders günstig anbot, nicht ungenützt vorbeigehen lassen. Wichtiger war, daß in den ersten Augusttagen in London eine Konferenz der leitenden Staatsmänner Englands, Frankreichs und Italiens stattfinden sollte. Da von diesen Mächten nur England einen Vertreter beim Heiligen Stuhl hatte, bot die Konferenz eine einmalige Gelegenheit, um auch die beiden anderen Staaten zu erreichen, was ja nur auf dem Umweg über England geschehen konnte. Schließlich ließ die Verzögerung der Berliner Antwort auf das Promemoria vom 24. Juli auf eine unnachgiebigere Haltung der deutschen Regierung schließen; deshalb war eine Beschleunigung der Friedensaktion wünschenswert, „auch weil der Heilige Stuhl, wenn es den (deutschen) militärischen Stellen gelingen sollte, in die endgültige Antwort unannehmbare Änderungen (gegenüber den früher mündlich gegebenen Zusagen) aufnehmen zu lassen, dadurch (in seinem Vorgehen) nicht gebunden wäre“ [19].

An der Kurie hatte man die Vorbereitungen der päpstlichen Note weitgehend abgeschlossen. Martini konnte zumindest drei Textredaktionen feststellen. Der Aufbau blieb sich in allen Stadien gleich. Von den drei Hauptteilen bietet der erste einen historischen Rückblick auf die bisherigen, erfolglosen Bemühungen des Papstes um den Frieden. Der zweite Teil formuliert die konkreten Vorschläge, der dritte enthält einen dringenden Appell zum Frieden. Die von Martini angeführten Beispiele[20] zeigen, daß der Text bis zur Endredaktion immer klarer, knapper und eindringlicher wird, wobei man jede Vorsicht aufwendet, um die nationale Empfindlichkeit der beteiligten Staaten nicht zu verletzen.

Die endgültige Fassung, die in französischer Sprache geschrieben ist, umfaßt vier Druckseiten. Ursprünglich sollte die Note nach der Absicht des Heiligen Stuhls geheim

[19] Telegramm Pacellis an Gasparri 30. Juli 1917 (Martini, La Nota 376).
[20] Ebd. 377 Anm. 34.

bleiben. Aber nachdem der Text von einigen Adressaten durch Nachrichtenagenturen verbreitet wurde, erschien er auch in den offiziellen Acta Apostolicae Sedis[21]. Der Friedensaufruf trägt das Datum des 1. August 1917, obwohl der endgültige Text sicher erst während der ersten Woche dieses Monats fertiggestellt wurde. Den Gesandten Englands, Rußlands und Belgiens beim Heiligen Stuhl – die einzigen in Rom anwesenden diplomatischen Vertretern der kriegführenden Staaten – wurde das Dokument am 9. August übergeben. An England richtete man die Bitte, die Note an die übrigen Mächte der Entente – Frankreich, Italien und die USA – zu übermitteln. Am gleichen Tag wurden die für die Mittelmächte bestimmten Exemplare an Nuntius Pacelli nach München expediert. Er erhielt sie am 12. August. Die Exemplare für den deutschen Reichskanzler und Kaiser Wilhelm II. konnten wenige Stunden nach Erhalt schon weitergegeben werden, da an diesem 12. August Legationsrat von Bergen, der Beauftragte des Auswärtigen Amtes für die Beziehungen zum Heiligen Stuhl und späterer Gesandter Preußens bzw. erster Botschafter Deutschlands beim Vatikan, die bis dahin hinausgezögerte Antwort auf das Promemoria vom 24. Juli dem Nuntius überbrachte.

Grundgedanke des Friedensappells war, daß alle territorialen und finanziellen Forderungen beider Parteien zurücktreten müßten und zurücktreten könnten, sobald sich die Möglichkeit eines dauernden Friedens anbot, der durch Abrüstung und internationale Schiedsgerichtsbarkeit garantiert würde. Die Vorschläge für eine Friedenskonferenz waren dieses Mal in sechs Punkten zusammengefaßt. Der erste Punkt sieht ein „gerechtes und gemeinsames Abkommen" über eine Verminderung der Rüstungen in einem Ausmaß vor, wie es für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in jedem einzelnen Staat notwendig sei (hier war gegenüber dem Promemoria vom 24. Juli eine gewisse Einschränkung eingefügt worden, die auf die von Pacelli bei seinem Besuch in Berlin erhaltene mündliche Antwort zurückging); statt militärischer Macht sollte ein internationales Schiedsgericht Differenzen entscheiden. Punkt zwei fordert die Freiheit und Gemeinsamkeit der Meere. Punkt drei verlangt vollen Verzicht beider Parteien auf Kriegsschadenersatz und Reparationen; nur in Ausnahmefällen sollten Kriegsschäden ersetzt werden. Hier war an Belgien gedacht, ohne daß es ausdrücklich genannt wurde. Der vierte Punkt verlangt die sofortige Räumung aller besetzten Gebiete, namentlich Belgiens, Abzug aus den besetzen französischen Provinzen und Räumung der deutschen Kolonien. Belgiens volle Unabhängigkeit – politisch, militärisch und wirtschaftlich – sollte durch Garantien gesichert werden. Ähnlich dem Promemoria vom 24. Juli folgen den präzisen Forderungen allgemeine Empfehlungen an die kommende Friedenskonferenz. Zwischen Frankreich und Deutschland bzw. Italien und Österreich sollten die strittigen Gebietsfragen „in versöhnlichem Geist" geprüft und entschieden werden, wobei „die Wünsche der Völker im Rahmen des Gerechten und des Möglichen" zu berücksichtigen seien. Ferner sollte „der gleiche Geist der Billigkeit und Gerechtigkeit ... bei der Entscheidung anderer territorialer

[21] AAS 9 (1917) 417–420.

und politischer Fragen" bestimmend sein, „die Armenien, die Balkanstaaten und jene Länder, die einst das Königreich Polen bildeten, betreffen".

Wir wissen heute, daß dieser genau durchdachte und mit konkreten Vorschlägen unterbaute Friedensappell des Papstes erfolglos geblieben ist. Aber es hätte nicht so sein müssen. Gewiß konnten die militaristischen Kreise auf beiden Seiten, die nur einen totalen Sieg wünschten, mit den Grundsätzen von Verständigung, Recht und Billigkeit nichts anfangen; für sie war das päpstliche Dokument nur der Ausdruck eines wirklichkeitsfremden Wunschdenkens. Die verantwortlichen Männer des Vatikans waren jedoch sicher keine Phantasten, die einer Illusion nachhingen. Die lange diplomatische und redaktionelle Vorbereitung dieses Schritts und die genau überlegte Formulierung bestimmter Vorschläge zeigen politischen Realismus. Natürlich mußte der Heilige Stuhl damals auch mit einem Mißerfolg seiner Bemühungen rechnen, was die Einflußmöglichkeit des Heiligen Stuhls mindern und weitere Friedensbemühungen erschweren, wenn nicht unmöglich machen mußte. Offensichtlich wollte man auch diese Gefahr in Kauf nehmen, um sich nicht der verpflichtenden Aufgabe zu entziehen, Mahner und Mittler zum Frieden zu sein. Jedenfalls hatte der Heilige Stuhl mit der Friedensnote alles getan, was tasächlich in seiner Möglichkeit stand.

Bemühungen um die deutsche Antwort

Alles weitere hing jetzt von den kriegführenden Mächten ab. Die erste Antwort kam von der Entente durch den englischen Gesandten; sie war unverbindlich, in allgemeinen Wendungen gehalten (mit Ausnahme der ausdrücklichen Erwähnung Belgiens, worüber Deutschland noch nie eine eindeutige Antwort gegeben hätte), aber nicht gänzlich ablehnend. Pacelli wurde umgehend informiert. Er unternahm mehrere Versuche in Berlin, um die Reichsregierung zu einer positiven Beantwortung des päpstlichen Friedensappells zu bewegen. Der Kardinalstaatssekretär hatte Pacelli am 24. August telegraphisch mitgeteilt: „Wenn diese Erklärung (über Belgien) zufriedenstellend ausfällt, wäre ein großer Schritt getan, um die Ziele, die der Heilige Stuhl sich gesetzt hat, leichter zu erreichen." [22] Entsprechend schrieb Pacelli am 30. August dem Reichskanzler, daß mit einer befriedigenden Erklärung der Reichsregierung über die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Belgiens „ein bedeutender Schritt zu weiterer Entwicklung der Verhandlungen gemacht würde".

Am folgenden Tag schon schrieb Pacelli einen zweiten Brief an das Auswärtige Amt, mit dem er eine gewisse Elastizität in der Stellungnahme zum Problem Elsaß-Lothringen empfahl. Als dann im Vatikan über die Münchener Nuntiatur bekannt wurde, daß sich in Berlin die Auffassungen des Großen Hauptquartiers mehr und

[22] Gasparri an Pacelli, 24. August 1917 (bei Martini, La Nota 382 Anm. 46).

mehr durchsetzten, wonach Belgien als „Faustpfand" zu betrachten sei, das man nicht einfachhin durch eine Erklärung aufgeben dürfe, beauftragte Staatssekretär Gasparri Pacelli, nochmals in Berlin vorstellig zu werden:

> „Machen Sie nachdrücklich klar, daß die Friedensverhandlungen zu einem sicheren Mißerfolg verurteilt sind, falls eine positive und eindeutige Erklärung zu Gunsten Belgiens ausbleiben sollte. Erklären Sie, daß der Heilige Stuhl niemals Friedensvorschläge gemacht hätte, wenn nicht der frühere Reichskanzler eine Antwort zugunsten Belgiens gegeben hätte, eine Tatsache, die der Heilige Stuhl zur Wahrung seines Ansehens bekannt geben müßte. Jedwede abschlägige oder einschränkende Antwort hinsichtlich Belgiens würde der Entente das Recht geben, den Erklärungen beider Parlamente (des Reichsrats und des Reichstags), die Annexionspläne ausschlossen, jegliche Glaubwürdigkeit abzusprechen. Übrigens würde eine günstige Antwort zur belgischen Frage nicht die unmittelbare Aufgabe eines Faustpfands (pegno die guerra) in sich schließen, sondern nur die Räumung (Belgiens) gleichzeitig mit der Unterzeichnung des Friedensvertrags zusagen; deshalb ist der Widerstand der Militärbehörden nicht einsichtig. Wenn Deutschland eine allgemeine Antwort gäbe, daß es die päpstlichen Vorschläge annehme und sie als seine eigenen betrachte, wäre damit schon eine ausreichende Antwort hinsichtlich Belgiens gegeben. Leider muß man damit rechnen, daß die Entente die Vorschläge Deutschlands, gleichgültig wie sie auch sein mögen, zurückweisen wird. Deshalb ist es im höchsten Interesse Deutschlands selber, eine so positive und umfassende Antwort zu geben, daß die Verantwortung für die Weiterführung des Krieges bei allen Völkern, auch bei denen auf der Feindseite, auf die Entente zurückfalle. Und dies um so mehr, da nach einem Mißerfolg des päpstlichen Friedensappells keine weiteren Friedensvorschläge mehr gemacht werden können, sondern der Krieg bis zum bitteren Ende weitergehen wird." [23]

Dieses lange Telegramm macht deutlich, daß die vom Heiligen Stuhl gewünschte und immer wieder angemahnte positive Erklärung über Belgien zum Kernproblem der ganzen Friedensaktion wurde. Über die entsprechenden Bemühungen des Heiligen Stuhls und des Münchener Nuntius urteilt Wolfgang Steglich: „Die in der Literatur zum päpstlichen Friedensappell vorherrschende Auffassung, der Schritt der Kurie in Berlin bezüglich Belgiens sei zur Zeit seiner Ausführung durch die Ereignisse überholt gewesen, halte ich ... nicht für zutreffend." [24]

Am 20. September wurde die deutsche Antwortnote dem Nuntius in München übergeben. Vergeblich hatte Pacelli bis zum letzten Augenblick versucht, „im ausschließlichen Interesse der großen Friedenssache" eine entgegenkommende Textredaktion zu erreichen. Er war bei der Entgegennahme der Note „außerordentlich enttäuscht und deprimiert". Der Nuntius war sich wie sein Vorgesetzter Kardinal Gasparri bewußt, daß eine so unbestimmte Antwort „unmittelbar eine absolute Zurückweisung" durch die Entente „herbeiführen und dadurch den Weg zu jeden weiteren Verhandlungen verschließen würde".

[23] Gasparri an Pacelli, 14. September (ebd. 382 f.).
[24] Steglich a.a.O. 483, Anm. 365.

Es läßt sich schwer sagen, wie sich die weitere Lage bei einer günstigeren und entgegenkommenderen – und nicht so lange verzögerten – Antwort Deutschlands auf den päpstlichen Friedensappell entwickelt hätte. Ob es nicht doch zu dem von Benedikt XV. vorgeschlagenen und vorbereiteten Verständigungsfrieden gekommen wäre? Auch wenn diese Frage unbeantwortet bleiben muß, muß man doch feststellen, daß die Antwort der Reichsregierung in der Weltöffentlichkeit den Eindruck erwecken mußte, Deutschland sei an der päpstlichen Friedensinitiative nicht besonders interessiert. So konnte man die Hauptschuld an ihrem Fehlschlag Deutschland anlasten.

Die vieldiskutierte Frage, aus welchen Gründen die Reichsregierung und vor allem der Reichskanzler so ausweichend antworteten, braucht hier nicht noch einmal aufgerollt zu werden. Daß Michaelis die Friedensinitiative des Papstes aus konfessionellen Gründen abgelehnt habe, wie in der Nachkriegszeit einmal behauptet wurde, ist in dieser krassen Form sicher falsch[25]. Doch wird gegen die Reichsregierung der Vorwurf aufrechtzuerhalten sein, daß sie in Verkennung der tatsächlichen Situation von damals (zu optimistische Beurteilung der militärischen Lage und der Ernährungssituation, übertriebene Erwartungen auf die parallel zum päpstlichen Friedensappell laufenden privaten Friedensfühler über den spanischen Diplomaten Villalobar) die ihr gebotene Gelegenheit nicht zu nützen wußte.

Die Friedenstaube im Wappen

Für den Münchener Nuntius Pacelli waren die Friedensbemühungen die erste und wichtigste Aufgabe seiner neuen Tätigkeit. Es war fast wie ein Programm, wenn er in seinem Wappen als Ausdeutung seines Familiennamens Pacelli, der mit dem lateinischen Wort für Frieden – pax – offensichtlich zusammenhängt, die Friedenstaube mit dem Ölzweig führte. Er selbst wie seine Vorgesetzten in Rom – Papst und Kardinalstaatssekretär – hatten nur den Wunsch, einen Frieden der Verständigung auf der Grundlage von Recht und Billigkeit vorzubereiten. Sie waren sich bewußt, daß ein Gewaltfriede nie ein dauerhafter Friede sein kann. Deshalb schrieb Benedikt XV. nach Kriegsende im Mai 1920: „Mag auch fast überall der Krieg einigermaßen beigelegt und mögen auch gewisse Friedensabmachungen unterschrieben sein, die Saat der alten Feindschaften ist trotz allem geblieben ... Kein Friede kann bestehen, mag er auch durch noch so lang dauernde und langwierige Beratungen festgelegt und be-

[25] Diese These war von Fr. Ritter von Lama (Die Friedensvermittlung Papst Benedikts XV. und ihre Vereitlung durch den deutschen Reichskanzler Michaelis, München 1932) vorgetragen worden. S. auch Epstein, Matthias Erzberger, 240 Anm. 7, wo sich eine gute, kurze Übersicht über die Kontroverse findet. Martini drückt es vorsichtig so aus: „Che per la Germania possa aver influito la sostituzione del Cancelliere, non si potrebbe negare, ma neppure provare che la condizione di protestante antiromano del Michaelis abbia operato sinistramente" (a.a.O. 386).

siegelt sein, wenn nicht zur selben Zeit durch den Vergleich aussöhnender Liebe Haß und Feindschaft zur Ruhe kommen." [26]

Für Pacelli sollte später, nach etwa einem Vierteljahrhundert, der Friede noch einmal das zentrale Anliegen seines Lebens und seiner Aktivität werden. Als Papst Pius XII. suchte er vor dem Ausbruch des zweiten Weltkriegs mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln den Frieden aufrechtzuerhalten und – nach der Entfesselung des Krieges – unaufhörlich zum Frieden zu mahnen und ihn vorzubereiten. Die in den großen Weihnachtsbotschaften der Kriegsjahre den Staatsmännern vorgelegten Friedensgrundsätze sind inhaltlich nichts anderes als eine Weiterentwicklung der Grundgedanken Benedikts XV., ein Zeichen der Folgerichtigkeit der Friedensbemühungen des Heiligen Stuhls in Zeiten des Krieges. Was Pius XII. – um nur ein Beispiel anzuführen – im Februar 1944 an Kardinal Faulhaber über die Grundbedingungen eines wahren Friedens schrieb, ist wie eine kurze Zusammenfassung des Friedensprogramms Benedikts XV.: der Friede „sollte die Kriegsschuldfrage und die Forderung der Wiedergutmachung nicht zur Grundlage nehmen; er sollte andererseits Rückerstattung alles mit Gewalt eroberten und besetzten Gebietes in sich schließen; er sollte endlich keinem Volk den erzwungenen Verzicht auf Rechte oder Lebensnotwendigkeiten zumuten, den man auf das eigene Volk angewandt für untragbar halten würde" [27]. Auch Pius XII. weist darauf hin, daß ein Gewaltfriede keine eigentliche Lösung sein kann. „Unser Vorschlag war als denkbare Verständigungslinie eingegeben von der angstvollen Sorge um das Schicksal aller vom Krieg erfaßten Völker auf beiden Seiten und von der Befürchtung, daß ein im Gegensatz zu jenen Bedingungen stehender Friede letztlich nur die Fortsetzung der Feindseligkeiten in anderer Form bedeuten würde." [28]

Die Tragik der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts bedeutet auch eine Tragik im Leben Pacellis, der den zweimaligen Mißerfolg seiner Friedensbemühungen erfahren mußte. Wie schmerzlich die Zurückweisung des Friedensappells vom August 1917 die römische Kurie und Pacelli traf, spricht dieser in einem Schreiben vom 1. Oktober an den bayerischen Ministerpräsidenten von Hertling aus; er zitiert aus einem persönlichen Brief Kardinal Gasparris, „in welchem Seine Eminenz mir in sehr lebhaften Ausdrücken das Mißfallen und die Enttäuschung kundgab über die Antwort der kaiserlichen Regierung auf den päpstlichen Friedensaufruf, mir seine schweren Bedenken äußerte für die Zukunft und deshalb hinzufügt, daß der Heilige Stuhl in jeder Weise sein Möglichstes getan hat im Interesse des Friedens und folglich aller Nationen, – daher lehnt der Heilige Stuhl jegliche Verantwortung für die Fortsetzung dieses grauenhaften Krieges ab." [29]

[26] Vom 23. Mai 1920: AAS 12 (1920) 209.

[27] Vom 22. Februar 1944: Die Briefe Pius' XII. 274.

[28] Ebd. Man vergleiche dazu das Urteil über Versailles im Brief an die Fuldaer Bischofskonferenz vom 6. August 1940 (ebd. 93): „Nachdem Wir Zeuge waren, wie aus der Unausgeglichenheit des letzten Friedensvertrags mit verhängnisvoller Folgerichtigkeit die Gegensätze entstanden, deren Austragung mit den Mitteln der Gewalt heute die Welt erbeben macht . . ."

[29] Erstmals von E. Deuerlein veröffentlicht (a.a.O. 255).

Paul Overhage SJ

Transspezifische Evolution

Die Evolution des Lebendigen ist durch einen aufbauenden Ablauf gekennzeichnet. Er äußert sich in der Ausbildung von Strukturen und Funktionen, die den Organismus immer stärker und besser in seine Umwelt einpassen („Anpassungsvervollkommnungen"), auf weite Strecken aber auch durch einen „Biologischen Aufstieg". Diese Höherentwicklung beruht auf fortschreitend verwickelter werdenden Geweben und Organen und auf zunehmender Wechselwirkung und Integration der von den Genen und Chromosomen gesteuerten Prozesse. Mit dieser morphologischen Vervollkommnung ist zugleich ein verstärktes und reicheres psychisches Erleben und damit eine erhöhte Autonomie der Einzelorganismen verbunden. Dazu äußert sich der aufbauende Ablauf der Evolution in einer gradweise abgestuften Mannigfaltigkeit oder einem hierarchischen Stufenbau der Organismenwelt nach Allgemeinheitsgraden („enkaptische Gradation"), vor allem durch Ausgliederung höherer und niederer systematischer Kategorien (Klassen, Ordnungen, Familien usw.), d. h. von Organismengruppen mit typischen Bau- und Organisationsplänen, die nebeneinander stehen oder aufeinander aufbauen, wie es im Natürlichen System der Organismen zum Ausdruck kommt. Diese Phänomene, die „Anpassungsvervollkommnungen", der „Biologische Aufstieg"[1] und die „enkaptische Gradation", sind aufs innigste, ja unlösbar miteinander verbunden und verflochten. Ihr Werden während des Ablaufs der Jahrmillionen langen Organismengeschichte bezeichnet man mit den Termini „Makrophylogenese" oder „Typogenese", besser noch wohl mit den Ausdrücken „Transspeziation" oder „transspezifische Evolution".

Die crux der Evolutionsforschung

Die kausale Erklärung der Transspeziation ist vom paläontologischen und zoologisch-botanischen Standpunkt aus gesehen geradezu die crux der gesamten Evolutionsforschung. Das liegt letztlich daran, daß dieser ungeheure Vorgang, der sich in den Jahrmillionen der Organismengeschichte abspielte, nicht mehr reproduzierbar ist, auch nicht in einzelnen seiner Komponenten. Es ist offensichtlich unmöglich, im Laboratorium die Evolution des Pferdestammes oder auch nur der Fliegengattung „Drosophila", des Forschungsobjektes der Genetiker, zu wiederholen. Die der Transspeziation zugrunde liegende Ursächlichkeit läßt sich deshalb nicht mehr direkt beobachten oder

[1] Siehe dazu P. Overhage, Der „Biologische Aufstieg", in dieser Zschr. 170 (1962) 418–429.

analysieren. Es muß jedoch, wie Zimmermann (1962) mit Recht sagt, „das betreffende Geschehen ablaufmäßig bekannt sein, ehe man an eine Kausalanalyse herantreten kann. Wer kann aber den Weg der stammesgeschichtlichen (phylogenetischen) Herausbildung des menschlichen Auges auch nur einigermaßen zuverlässig schildern? ... Erst muß der Ablauf der Bildung von Synorganisationen bekannt sein, ehe eine Diskussion über die Ursachen überhaupt sinnvoll ist."

Das der Forschung zur Verfügung stehende Material an Organismen der Vorzeit und Gegenwart weist nun einmal einen zweifachen empfindlichen Mangel auf. Zunächst stellt es nur das Ergebnis der abgelaufenen Evolution dar, das als solches keine direkte Einsicht in das kausale Zustandekommen der voraufgegangenen evolutiven Abläufe, die zu diesem Ergebnis führten, gewährt. Wir erfassen nur Endresultate, aber keine Ursachen. Alle Schlüsse von dieser Basis aus auf die Kausalität bleiben deshalb meist hypothetisch und zweideutig. Wo aber diese Abläufe – und das ist das zweite – in der Natur oder im Experiment zu beobachten sind, wie bei den Organismen der Gegenwart mit ihren aufeinanderfolgenden Generationen, umfassen sie im Vergleich zur Gesamtevolution oder auch nur zur Entwicklung einer Gattung oder Ordnung bloß einen außerordentlich winzigen Ausschnitt aus Raum und Zeit.

Selbstverständlich hat die direkte Beobachtung organischer Abläufe für die kausale Erschließung der gegenwärtig ablaufenden biologischen Vorgänge eine hohe Bedeutung; aber es fragt sich, ob das sich in einem derart winzigen Abschnitt und engen Ausschnitt abspielende kausale Geschehen für das der Vergangenheit typisch oder modellhaft ist und deshalb hinreichend gesicherte Schlüsse auf evolutive Prozesse erlaubt, die aus der Natur der Sache heraus nicht reproduziert werden können. Bei manchen Organismen der experimentellen Forschung lassen sich zwar durch künstliche Intensivierung von Abänderungen innerhalb einiger Generationen sichtbare Wirkungen erzielen, aber die ungeheure Verschiedenheit von der naturhaften Ablaufgeschwindigkeit läßt, wie Simpson (1960) sagt, gewisse Zweifel aufkommen, ob die Vorgänge wirklich voll und ganz die gleichen sind. Es läge nämlich durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß die Abänderungsweisen, die sich in jahrzehntelanger experimenteller Forschung ergaben, während der Hunderte von Millionen Jahre dauernden Evolution bedeutungslos waren, während andere Wandlungen, die im Laboratorium bisher vernachlässigt wurden oder nicht erfaßt werden konnten, die wirkliche Organismengeschichte bestimmten.

Biologischer Aktualismus und Extrapolation

Die geschilderte Situation macht wohl deutlich, daß das kausale Zustandekommen der großen Evolutionsphänomene der Vergangenheit nur indirekt über Schlußfolgerungen aus den beobachteten erblichen Änderungen (Mutationen) und andern in der Gegenwart ablaufenden Vorgängen erschlossen werden kann, nicht aber durch direkte Beobachtung der transspezifischen Evolutionsprozesse selbst. Es werden, wie Kälin

(1959) sagt, durch das logische Verfahren des Analogieschlusses aus dem kontrollierten Geschehen im Rahmen der heute lebenden Arten die in paläontologischen Dokumenten belegten Formzustände der Vergangenheit zu einem gedachten Prozeß verknüpft, der den Rahmen der Art sprengt. Es liegt also eine unvollkommene Induktion vor. Eine echte kausale Erklärung ist deshalb nach Remane (1951) „hier wie bei allen historischen Komplexerzeugnissen unmöglich. Es bleibt nur der Weg der kausalen Deutung auf Grund der heute an Organismen erkannten Umänderungsprozesse, also die stets unsichere aktualistische Methode".

Der aktualistischen Methode liegt die Auffassung zugrunde, wir hätten keinen Grund zu der Annahme, daß die Gesetze, die die Veränderlichkeit des Erbgutes heute beherrschen, in der Vergangenheit andere waren, daß also die heute zu beobachtenden Mutationsphänomene[2] „für lange Zeiträume gerechnet, auch die Grundlage für größere Entwicklungsabläufe, der Makrophylogenie, darstellen werden". Man müsse deshalb die Vorgänge der Vergangenheit aus denen, die wir gegenwärtig beobachten, verstehen und „die im heutigen Lebewesen gegebenen Änderungsmöglichkeiten auf die Lebewesen der Vorzeit übertragen" (Heberer 1949). Der biologische Aktualismus baut also auf dem Identitätsaxiom auf, daß nämlich die Grundgesetze des Organischen, die in der Gegenwart registriert werden, auch in der Vergangenheit gültig waren. Es würde diesem Axiom widersprechen, „wollte man der lebenden Materie der Vergangenheit grundlegende physiologische Möglichkeiten zuerkennen, welche den Organismen heute fehlen" (Zdansky 1953). Gewiß ist das eine methodisch richtige Maxime, im Sinn des Aktualitätsprinzips mit den bekannten und experimentell nachgewiesenen Faktoren zu rechnen, auf der anderen Seite ist aber der Schluß, in den 600 Millionen Jahren paläontologisch belegter Organismengeschichte sei nichts anderes als auch in der Gegenwart geschehen, außerordentlich kühn, weil in dem winzigen, zur Zeit wissenschaftlich überschaubaren Zeitraum manche Faktoren und Gesetzmäßigkeiten vielleicht noch gar nicht erfaßt werden konnten. Die Fülle von Hypothesen über das Werden von Bau- und Leistungsplänen beziehungsweise des Entstehens höherer systematischer Kategorien macht nur allzu deutlich, daß die phylogenetische Kausalforschung das „Stadium der analogisierenden Parallelismen" noch nicht überwunden hat.

Zweifellos besteht eine Extrapolationsberechtigung und -notwendigkeit. Extrapolation ist, wie Olson (1960) mit Recht sagt, eine von allen Wissenschaften angenommene Methode, die zwar erhebliche Gefahren birgt, aber bei verständiger Anwendung von hohem Wert sein kann. Die Evolutionsforschung macht von ihr reichlich Gebrauch und bemüht sich, „durch die teilweise Kausierung aktueller Prozesse im Rahmen der Art- und Rassengenese Modelle zu schaffen, mit denen die Wesenszüge historisch phylogenetischer Abläufe durch Extrapolation von dem analysierten Geschehen her zu erklären versucht werden können" (Heberer 1959). Vor allem vertritt die mit den Faktoren der Populationsgröße, Mutation, Selektion und Isolation arbeitende popu-

[2] Über Mutation siehe in dieser Zschr. 175 (1964/65) 375–387: Mutation, Änderung im Erbgefüge.

lationsgenetische Theorie[3], die man wohl auch als „Synthetische Theorie" bezeichnet, soweit sie auch die Ergebnisse der Paläontologie, Systematik, Ökologie, Embryologie usw. berücksichtigt, einen vollständigen Aktualismus. Er besagt, daß die gegenwärtigen Modi der Art- und Rassenbildung auch in der Vergangenheit seit dem Auftreten von Organismen in gleicher Weise abgelaufen und allein für die Entwicklung der höheren systematischen Kategorien, die Transspeziation, verantwortlich gewesen sind. Sie stellt eine umfassende Extrapolation, besonders der der Experimentalgenetik zugänglichen Evolutionsmechanismen, auf das phylogenetische Gesamtgeschehen dar, „deren Kühnheit durch die massive Handgreiflichkeit der Grundvorstellung getragen wird; bei einer weniger anschaulichen Theorie würde man zweifellos Bedenken tragen, ein experimentell nur beschränkt kontrolliertes Prinzip kosmisch und weltweit auszudehnen" (v. Bertalanffy 1949).

Aus diesen Gründen darf natürlich jede Extrapolation, d. h. jede Verknüpfung phylogenetisch-historischer Abläufe mit einem experimentell erschlossenen Befund, nur mit äußerster Vorsicht und unter Berücksichtigung der gegebenen Grenzen vorgenommen werden. Es geht ja hier nicht nur um die Exaktheit des Experiments, sondern auch und vor allem um die Exaktheit der Verallgemeinerung. Sie ist wegen der außerordentlichen Komplexität der organischen Moleküle, der Verwickeltheit und Unterschiedlichkeit der Organisation lebendiger Systeme (Zellen, Organismen, Populationen) und der höchstverzweigten und hochkomplexen Prozesse, wie sie für das Lebendige charakteristisch sind, nur dann zu verantworten, wenn die gesamte bestehende Problematik im Bewußtsein steht. Remane (1959) erinnert deshalb an ein Wort von Spemann, „die Bruchspalten heilig zu halten", weil gerade sie zur Vorsicht mahnen und zu neuen Fragestellungen anregen. Eine Überdeckung solcher Bruchspalten mit „logisch unreinem Kitt" erzeuge zwar eine glatte Fassade ohne Unebenheiten, lähme aber die Forschung. Vor allem wird dann die Gefahr vermieden, daß aus Denkmöglicheiten, wie es Extrapolationen zumeist sind, in der Organismengeschichte verwirklichte kausale Geschehnisse werden. Daß manche Vorgänge sich so abgespielt haben können, ist nun einmal kein Beweis, daß sie sich auch tatsächlich so ereignet haben.

Die mathematische Bearbeitung

Das gilt besonders von den zahlreichen mathematischen Lösungsversuchen für manche Probleme der Evolution. Der mathematischen Behandlung, die allerdings bisweilen mehr einer „genetischen Mathematik" als einer „mathematischen Genetik" gleicht, kommt gewiß eine erhebliche Bedeutung für ein logisch-analysierendes Eindrin-

[3] Die populationsgenetische Theorie kam in dieser Zschr. ausführlich zur Darstellung in den Beiträgen: Biologische Auslese als differenzierte Fortpflanzung (176, 1965, 605–615); Die Entstehung der Art (179, 1967, 52–61); Zum monogenetischen Ursprung des Menschen (167, 1960/61, 410–415).

gen in die gegebenen, kausal zu erklärenden Phänomene zu. Sie kann deshalb einen wertvollen Beitrag zur Aufstellung flexibler Theorien liefern und Einblicke in die Wirksamkeit evolutiver Mechanismen vermitteln. Mathematische Modelle in der Populationsgenetik sind allerdings meist nur statistischer (probabilistischer) Art, fußen auf statistischen Gesetzmäßigkeiten und schließen sehr schwierige mathematische Techniken ein. Sie erweisen sich bisweilen als derart schwierig, „daß es besser sein dürfte, andere Annäherungen zu verwenden" (Moran 1962). Die verwendeten Formeln enthalten die Faktoren (Parameter) des Auslesevorteils, der tatsächlichen Populationsgröße, der Mutationshäufigkeit usw., von denen aber die meisten zu ungenau bekannt sind oder derart vereinfacht eingesetzt werden, als daß sie zu sicheren Ergebnissen führen könnten. Das gilt auch für die Anwendung der Prinzipien der Kybernetik, der Wissenschaft von den Steuerungsmechanismen, auf die Evolution und für die Betrachtung der integrierten Einheit „Organismus-Population-Biogeozönose" (Lebensgemeinschaft verschiedener Arten im ökologischen Gleichgewicht) als kybernetisches System, wie man es versucht hat (Lavocat, Schmalhausen).

Die mathematische Theorie hat wohl Vertrauen zur Wirksamkeit des natürlichen Ausleseprozesses und die Richtigkeit der Anwendung dieser Art von Argumentation auf das Gebiet der kontinuierlichen Variation eingeflößt, trotzdem bleiben die mathematischen Modelle der Populationsgenetiker nur „abstrakte Verallgemeinerungen, wie manche Anpassungen entstanden sein können. Die bestehenden statistischen Techniken vermögen aber nicht zu beweisen, wie eine bestimmte Anpassung tatsächlich entstanden ist" (Davis 1949), auch wenn der Beweisgang einer mathematischen Behandlung nicht widerlegbar ist, ebensowenig wie viele Thesen, die sich in den Hypothesen verbergen. Aber eine nicht widerlegbare These ist noch keine bewiesene, eine Tatsache, an die man sich gerade bei der kausalen Erklärung der Transspeziation immer wieder erinnern sollte. Wir müssen uns sogar in acht nehmen, daß uns die mathematische Beweisführung nicht gegenüber der Wirklichkeit blind macht.

Lösungsversuche und Modellvorstellungen

Bei der vorliegenden naturwissenschaftlichen Situation kann es nicht weiter wundernehmen, daß man die verschiedensten Wege zur Lösung des Problems der Transspeziation beschritten hat. Der Formenwandel im Tier- und Pflanzenreich erschien in manchen Phasen der stammesgeschichtlichen Entwicklung vieler Organismengruppen derart erheblich, daß man sogar auf nichtnaturwissenschaftliche Faktoren zurückgreifen zu müssen glaubte und von „Entelechien", „Dominanten", „Lebenskraft", „Gestaltungstrieb", „élan vital" und anderen, für die Naturwissenschaft „geheimnisvollen inneren Faktoren" sprach. Derartige Vorstellungen helfen jedoch naturwissenschaftlich nicht weiter. Sie legen nämlich keine Kausalzusammenhänge offen und hemmen deshalb, gibt

man sich mit ihnen zufrieden, die Forschung, weil sie eher einem Verzicht auf eine naturwissenschaftliche Erklärung gleichkommen. Innerhalb der biologischen Forschung schwanken die Lösungsversuche zwischen starker Betonung von außen einwirkender Faktoren, wie Umwelt und Auslese (Ektogenese), und der Hervorhebung innerer, im Organismus liegender, steuernder Faktoren (Endogenese), zwischen sprunghaftem und kontinuierlichem Aufbau, zwischen aufsteigender und absteigender Ausgliederung der systematischen Kategorien und schließlich zwischen normalen intraspezifischen (mikrophyletischen) und besonderen transspezifischen (makrophyletischen) Prozessen als wirksamen oder mitwirkenden Faktoren. Wir haben an anderer Stelle[4] nicht weniger als 28 hypothetische Lösungsversuche beschrieben und damit sicher noch nicht alle erfaßt. Gerade diese erstaunliche Fülle an sehr unterschiedlichen Hypothesen mit der Mannigfaltigkeit ihrer Ausgangspunkte, von denen jede eine Extrapolation darstellt, machen das Interesse an diesem Problem, aber auch seine Größe und die außergewöhnlichen Schwierigkeiten, die seiner Lösung entgegenstehen, deutlich.

Dieser „quälende Überfluß an Hypothesen, bisweilen von spekulativer Art" (Remane 1961) mit ihren so unterschiedlichen Deutungen des Ablaufs und der Ursächlichkeit der Evolution beruht nach Remane (1959) zum guten Teil darauf, „daß das Gesamtgebiet zu groß ist, um von einem einzelnen übersehen zu werden. Infolgedessen ist der ‚Aspekt' je nach dem Arbeitsgebiet ein anderer. Jeder hat nur eine Stelle ‚deutlichen Sehens' und versucht von dieser aus das Gesamtgebiet zu erhellen". Tatsächlich bilden die Ausgangs- und Schwerpunkte bestimmte beobachtete, je nach dem Arbeitsgebiet des Verfassers verschiedenartige, aber meist relativ einfache biologische Einzelphänomene oder Einzelprozesse, die dann auf das nicht direkt zu Beobachtende, nämlich die Prozesse der Transspeziation, extrapoliert, d. h. zu Modellvorstellungen verarbeitet werden.

Für alle Modellvorstellungen besteht nun aus der Natur der Sache heraus die Notwendigkeit einer Vereinfachung der komplexen Prozesse oder Situationen, zu deren Darstellung die Modelle gebildet werden. Der Versuch, hochkomplexe Vorgänge auf ein verständliches Niveau zu reduzieren, kann deshalb leicht zu einer unerlaubten und unrichtigen Vereinfachung des Problems führen, indem kritische Variabeln ausgelassen oder übersehen werden und so die Realität verloren geht, ganz abgesehen davon, daß die Modelle von bestimmten biologischen Vorstellungen der Zeit, in der die Forscher leben, beeinflußt werden und vielfach zu abstrakt sind, so daß sie keine echte Erklärung bieten können. Es gibt heute eine solche Fülle von Modellvorstellungen, die beim Aufbau der Evolutionstheorie Verwendung finden, daß man mit Olson (1960) sogar sagen kann, die eigentliche Aufgabe der Evolutionsforschung bestehe in der Koordination dieser ausgedehnten Hierarchie einzelner Modelle und in ihrer Verflechtung. Jedoch ist noch keine klare und endgültige Scheidung möglich zwischen dem, was bloß

[4] P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen, Die Kausalität, Kap. V: Transspeziation, 2. Der Bestand an Hypothesen (Quaestiones disputatae Bd. 26/27, Freiburg 1965) 212–236.

zeitbedingt ist, und dem, was dauernden naturwissenschaftlichen Wert besitzt. Es läßt sich deshalb noch nicht sagen, welche Elemente der entwickelten Modelle für immer in eine kausale Theorie der Transspeziation eingehen werden.

Die populationsgenetische Theorie

Der Großteil der Forscher hält die Faktoren der populationsgenetischen Theorie[5], vor allem kleine, ungerichtete Mutationen, zufällige Auslese- und Isolationswirkungen, die zahlenmäßige und räumliche Größe der Population usw., zur ursächlichen Erklärung der Transspeziation für ausreichend. Man kennt keine anderen Mechanismen und erwägt deshalb, meist noch mit einer „kleinen reservatio, ihre Universalität" (Heberer 1959), d. h. ihre alleinige Geltung. Dieses Alleingenügen der Faktoren der populationsgenetischen Theorie wird vielfach mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit und Sicherheit verkündet. Das geht bisweilen so weit, wie Schindewolf (1954) einmal sagte, daß jeder, der es wage, auch nur leise Zweifel daran zu äußern, wir hätten damit die ganze Weisheit in der Hand, „als nicht ganz ernst zu nehmender Außenseiter" behandelt wird. In Wirklichkeit würde die Meinung, das Problem der Entstehung der höheren systematischen Kategorien sei praktisch mit der derzeit vorliegenden populationsgenetischen Theorie gelöst, die Forschung lähmen. Die unbesehene und überzeugte Annahme, daß die kleinen, innerartlichen (intraspezifischen) Abänderungen und der Modus ihres Einbaues und ihrer Verbreitung über die Population allmählich zu großen Umformungen (Transformationen) von Familien- und Ordnungsrang führe, hieße die Augen vor Faktoren schließen, die wegen der erst kurzen vergangenen Periode biologisch-wissenschaftlicher Forschung bisher noch unentdeckt blieben, aber noch einmal gefunden werden können. Olson (1960) hält es sogar „für wichtig, wieder einmal zu betonen, daß ... Faktoren vorhanden sein mögen, von denen wir keine Kenntnis haben und höchst wahrscheinlich auch niemals haben werden ..."

So großartig die zusammenschließende wissenschaftliche Leistung, die in der erweiterten populationsgenetischen Theorie, der „Synthetischen Theorie", vorliegt, auch ist, so sehr diese Theorie gleichsam als ein richtendes Prinzip Ordnung und Einheit in die verwirrende Fülle und Mannigfaltigkeit vielfach sich widerstreitender Forschungsergebnisse aus unterschiedlichen biologischen Disziplinen, wie Zoologie, Botanik, Embryologie, Systematik, Paläontologie, Genetik, Physiologie, Ökologie usw., hineingebracht hat, wir sind nach Mayr (1959) – trotz der fast universal angenommenen synthetischen Theorie – von einem vollen Verständnis fast jedes der besonderen Evolutionsprobleme noch weit entfernt, gleichgültig ob sie sich auf der Ebene des Chromosoms, der Zelle, der Art oder der phylogenetischen Linien stellen. Die Kausalität in der Biologie hat „noch einen weiten Weg bis zur Kausalität in der klassischen Mecha-

[5] Vgl. Anm. 3.

nik", so beschreibt Mayr (1961) die tatsächliche Situation. „Die Erklärungen für alle, auch die einfachsten Erscheinungen", so begründet er sein Urteil, „enthalten für gewöhnlich ganze Bündel von Ursachen ... Jedes Bündel gleicht einer Parenthese (Pair of brackets), die vieles einschließt, was noch nicht analysiert ist, und vieles, was voraussichtlich niemals vollständig analysiert werden kann." Aus diesem Grund ist auch die Vorhersage in der Biologie, besonders über den weiteren Ablauf der Evolution, nicht, auch nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit, möglich. „Was uns betrifft", sagt Grassé (1959), „so sind wir der tiefen Überzeugung, daß unsere Unkenntnis der wirklichen Evolutionsmechanismen erheblich ist und daß uns sogar Mechanismen von wesentlicher Bedeutung entgehen."

Derartige Stimmen mehren sich und machen sich immer vernehmlicher. So geht Simpson (1962) nur von der Annahme der „allgemeinen Richtigkeit der modernen Synthetischen Theorie" aus und betont, „daß der Hauptbestandteil dieser Theorie im strengen Sinne noch nicht bewiesen sei". Manche Forscher, wie z. B. Watson (1951), stellen sogar die Grundkonzeption der Theorie in Frage, wenn sie sagen, „daß der Ursprung der Arten eine Erscheinung darstellt, die wenig mit dem wesentlichen Ablauf der Evolution zu tun hat". „Die Speziation", sagt Brien (1959/60), „vollendet und modelliert die Typogenese, sie erklärt sie aber nicht ... Die Typogenese geht der Speziation voraus." „Die Evolution ist an der Speziation, an der Auslese, die erst später dazwischen tritt, unbeteiligt." So viel auch vom Mechanismus der Mutation als der Veränderung einzelner Merkmale von der Genetik klargestellt wurde, „so weit bleibt doch weiterhin die Bruchspalte zwischen dem erkannten Auftreten einer ‚Drosophila'-Mutante und dem zu fordernden Entstehen neuer Arten, Gattungen, Familien usw. aus einem gemeinsamen Vorfahren". Die bisher von der Genetik ermittelten Tatbestände reichen nicht aus „zu einem Verständnis der Entstehung komplizierter, noch gar nicht einmal exzessiver Strukturen" (Illies 1959). Nach Remane (1956) ist das Ergebnis der bisherigen Versuche, die Triebkräfte der Phylogenie zu enträtseln, „recht gering. Kombinations- und Mutationsphänomene sind zweifellos an der Umbildung der Organismen beteiligt. Wir kennen recht genau die Mechanismen, die zur Artbildung führen; wir kennen die Grundlagen vieler Rassenbildungen, von Rückbildungserscheinungen, Symmetrieänderungen usw., an die organisatorische Umbildung der Lebewesen führen sie aber nicht heran." „Undurchschaut bleibt", so betont auch Kühn (1961), „die erdgeschichtliche Entwicklung neuer, stark voneinander abweichender Bau- und Leistungspläne, welche die Zusammenordnung vieler Einzelvorgänge zu einem neuen harmonischen Ganzen, eine neue Verknüpfung zahlreicher Genwirkketten, voraussetzt".

Dabei weiß man den Wert, die Bedeutung und die Fruchtbarkeit der populationsgenetischen Theorie durchaus zu schätzen. Hat sie doch das Problem der Umwandlung der Arten mit Hilfe der Ergebnisse, besonders der Vererbungsforschung, aus dem Feld theoretischer Spekulation auf das der biologischen Experimentierarbeit versetzt. Ge-

rade deshalb ist man sich auch bewußt, daß sie ein großangelegter Versuch ist, durch Zusammenfassung und Verflechtung aller Beobachtungen, Mittel und Methoden, die die verschiedenen biologischen Disziplinen, vor allem aber die Genetik, anzubieten haben, die Evolution als ganze ursächlich zu erklären. Aber dieser großangelegte Versuch ist noch lange nicht beendet. Es gibt noch Bereiche, auf denen man jetzt mit Nachdruck zu arbeiten beginnt, z. B. die Molekulargenetik. Die zu erwartenden Ergebnisse müssen dann ebenfalls in die Theorie eingebaut werden. Die endgültige Synthese ist also noch nicht erreicht.

Einer der noch zu analysierenden Bereiche

Einer dieser Bereiche, in dem die von der populationsgenetischen Theorie gebotene Erklärung nicht befriedigt, ist die Erscheinung der Integration, die augenscheinliche Ganzheitlichkeit des evolutiven Geschehens[6]. Man zweifelt daran, ob sich die ganzheitlichen konstruktiven Prozesse, die ja das eigentliche Problem der Kausalanalyse ausmachen, einzig und allein durch die bisher herausgestellten Faktoren, nämlich ungerichtete Mutationen verschiedener Art, Neukombinationen der Gene innerhalb des Systems der Population und die Auslese als differenzierte Fortpflanzung, erklären lassen. Remane (1957) weist vor allem auf das Werden komplizierter Differenzierungen und Organbildungen, die „Synorganisationen", d. h. die Bildung und Umbildung komplexer Apparate aus einzelnen Strukturen, hin, für die es keine Modelle aus der gegenwärtigen Organismenwelt gebe. Der Hinweis, das komplexe Ergebnis sei das Resultat zahlreicher Einzelmutationen, mache das Problem kaum leichter lösbar, weil die geforderten kleinen Mutationsschritte „in der Richtung der zu erklärenden Umbildung" liegen müßten. Aus 500 Mutationen, die nicht auf eine Differenzierung hinzielen, lasse sich keine Differenzierung aufbauen. Es geht also um die harmonische Integration der Mutation oder um die erbliche Abwandlung eines hoch integrierten Systems. Die reine Summierungshypothese oder „additive Typogenese", wie man sie auch bezeichnet hat, reicht hier nicht mehr aus.

Man sieht immer mehr, sagt mit Recht Heuts (1959), „daß dort, wo es sich um eine grundsätzliche Eigenschaft, wie z. B. die Vitalität, handelt, diese nicht von einer Summe irgendwelcher Einheiten, sondern von einer Interaktion zwischen Chromosomen oder Chromosomenteilen bestimmt wird. Auch Populationen erscheinen nicht mehr als ‚Genaggregate', sondern als integrierte Einheiten, die sich gar nicht durch additive Einheiten voneinander unterscheiden. Anders gesagt: Individuen und Populationen unterscheiden sich ganzheitlich, d. h. ihre Unterschiede können nicht durch einfache Additionsmathematik beschrieben werden." Die Erkenntnis dieses Befundes setzt sich immer

[6] Über Integration, Korrelationen, Allometrien, Ganzheit und andere hier verwendete Begriffe siehe in dieser Zschr. 177 (1966) 12–24: Die Wiederentdeckung der biologischen Integration.

mehr durch. So besagt nach Heberer (1959) der Terminus „additiv", den man in der populationsgenetischen Theorie so gerne verwendet, nicht bloß, „daß eine Summe sich mosaikartig aus einzelnen Bausteinen, die nach und nach aneinandergefügt worden sind, zusammensetze", sondern darüber hinaus und vor allem, daß „jeder Baustein ... ab initio – in einem System mit zahlreichen engeren und weiteren korrelativen Bedingungen" stehe. Heberer spricht deshalb jetzt von einer „Aufsummierung und harmonischer Zusammenfassung", womit ein neues und entscheidendes Element, das der Integration oder der Ganzheitlichkeit, in den Begriff der Addition eingeführt wird und dessen Inhalt wesentlich verändert. Das ist wohl ein Ergebnis der bezeichnenden und erfreulichen Wandlung, die durch die fortschreitende Entdeckung der Integration und der Korrelationen in der Genetik, über die wir an anderer Stelle[7] gesprochen haben, in Gang gekommen ist.

Tatsächlich vollzieht sich zur Zeit eine „Substitution von Addierungseinheiten durch Integrationseinheiten". Nicht die „Mutabilität" allein ist der „phylogenetische Urprozeß", sondern ebenso – sit venia verbo – die „Integrabilität" (Heberer 1959). Man spricht deshalb im Bereich der Transspeziation beziehungsweise der Entstehung der höheren systematischen Kategorien jetzt wohl richtiger nicht mehr von „additiver Typogenese", sondern, wie wir vorgeschlagen haben, von „integrativer Typogenese in kontinuierlichen Aufbauschritten"[8]. Eine ausreichende kausale Erklärung der Evolution ist deshalb erst dann und nur dann gegeben, wenn auch die kausalanalytische Erfassung der hochverwickelten Integrationsprozesse gelungen ist, durch die ja eine Mutation erst „evolutionspositiv" wird, d. h. Bedeutung für die transspezifische Evolution erhält. Sie enthalten das „Geheimnis" des „Biologischen Aufstiegs" und der Entstehung der höheren systematischen Kategorien, kurz der Transspeziation.

Allerdings ist hier noch eine gewaltige Forschungsarbeit zu leisten. Nach Kosswig (1963) sind nämlich „Forschungen über die genetischen Grundlagen natürlicher evolutiver Prozesse, in deren Verlauf ein Apparat entstand oder wieder rückgebildet wurde, noch kaum in Angriff genommen worden". Hinzu kommen die außergewöhnlichen Schwierigkeiten, die einer exakten Kausalanalyse dieser harmonisch, ganzheitlich, integrativ (holotrop) wirkenden Prozesse und zentralen Korrelationen entgegenstehen[9]. Es scheint aber, daß eine Reihe von Untersuchungen einen guten Schritt weiterbringen werden. So untersuchten Dalcq (1959/61), Brien (1959/60) und Tschumi (1964) die außerordentliche Regulationsfähigkeit des Keimes in seinen ersten ontogenetischen Stadien, die doch als eine sehr wesentliche Eigenschaft des Lebendigen zu betrachten ist. Stammer (1959) arbeitet über Parasiten und die bei ihnen zu beobachtenden zahlreichen Trends und betont, es gebe eine echte Orthogenese (nicht bloß Orthoselektion),

[7] P. Overhage, Gebundene Mannigfaltigkeit, in: J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler (Hrsg.): Gott in Welt (Festgabe für Karl Rahner) Bd. 2 (Freiburg 1964) 816–849; ders., Die Wiederentdeckung der biologischen Integration, in dieser Zschr. 177 (1959/60) 12–24.

[8] P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität (Quaestiones disputatae Bd. 26/27, Freiburg 1965) 255.

d. h. „aktive Kräfte des Organismus", die „Trends in der Evolution ausrichten", jedoch nicht entelechial aufzufassen, sondern naturwissenschaftlich erforschbar seien. Die Arbeiten von Heuts (1959) über funktionelle Wachstumsallometrien verschiedener Fischarten weisen auf einen holotropischen Faktor für alle Wachstumsprozesse hin. Vor allem macht die Domestikationsforschung, soweit sie evolutive Trends, Parallelbildungen und Homologien untersucht, auf Erscheinungen aufmerksam, die sich nur ganzheitlich erklären lassen. Gewiß sind nach Herre (1959) Ordnungsprinzipien im Erbwandel wegen des geringen Wissens bislang nicht scharf zu fassen, aber die soeben erwähnten Phänomene seien ein sehr bemerkenswerter Sachverhalt. Auch Röhrs (1959) spricht von „innerartlichen und zwischenartlichen Ordnungsprinzipien", die bei der transspezifischen Evolution wirksam waren. Sie seien bei allometrischen Untersuchungen, z. B. am Gehirn, zwar erkennbar, aber noch nicht exakt faßbar.

Alle diese Beobachtungen von ganzheitlichen Phänomenen und integrativen Wirkungen weisen eindeutig auf weitere, bisher noch nicht erfaßte und analysierte Evolutionsfaktoren hin. Sie liefern nach Remane (1956) Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Existenz verschiedener phylogenetischer Prozesse. Erst deren weitere Aufdeckung und exakte kausale Analyse erlaubt eine befriedigendere Extrapolation der Ergebnisse von Beobachtungen an Organismen der Gegenwart, also aus dem intraspezifischen Bereich, auf die transspezifische Evolution. Erst dann ist das Kernproblem der Evolutionsforschung, ihre wirkliche crux, der Lösung wieder einen Schritt näher gebracht. Allerdings liegt vor uns noch, wie Kühn (1961) sagt, „eine unendliche Aufgabe; zur Erkenntnis führen kann uns nicht die Spekulation, sondern nur die strenge Forschung. Die schöpferische Phantasie nutzt uns noch nicht damit, daß sie ausdenkt, wie es sein könnte, sondern nur, indem sie neue Möglichkeiten ersinnt, durch Versuche die Natur zu befragen, wie sie ist".

Eine ausführliche Darstellung der Probleme der transspezifischen Evolution findet sich in: P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität, Kap. V: Transspeziation (Quaestiones disputatae 26/27, Freiburg 1965) 200–264. Dort finden sich auch die Literaturangaben über die Arbeiten der im Text zitierten Autoren.

UMSCHAU

Handkes literarischer Leierkasten

„Die Litaneien in den katholischen Kirchen anhören", lautet Peter Handkes erste der „Regeln für die Schauspieler". Beat-Fan Handke, 1942 in Kärnten geboren, von 1961 bis 1965 Jurastudent in Graz, erregte im Sommer 1966 nicht nur in Literatenkreisen Aufsehen, als sein Sprechstück „Publikumsbeschimpfung"[1] uraufgeführt wurde. Wohl angeregt von Goethes „Regeln für Schauspieler", empfiehlt der junge Autor seinen Stücke-Sprechern auch, den „laufenden Räder(n) eines auf den Sattel gestellten Fahrrads bis zum Ruhepunkt der Speichen" zu lauschen und auf „das allmähliche Lautwerden einer Betonmischmaschine" zu horchen. Hörenswert ferner: „Die Hitparade von Radio Luxemburg". Ansehen soll der Akteur sich etwa die „Beatles-Filme" und „die die Menschen nachäffenden Affen und die spuckenden Lamas im Zoo".

Was bringt die akustische Auswahl? Mechanische Motorik, Geräusche, deren Wert sich nach ihrer Phonzahl bemißt, unverständliche Wortgeräusche aus Simultansprechern und bei Sprechchören; durch technische Vorgänge produziertes Laut- und Leiserwerden, eintöniges, zielloses Auf und Ab ohne Steigerung, in das nur der Reiz eines mechanischen Gesetzen gehorchenden Rhythmus Pseudoleben bringt. Also Beat.

Was gibt es zu sehen? Neben den äffenden Affen Ringo Starrs, des Beatle-Schlagzeugers, Lächeln, als er gehänselt worden war und zu trommeln beginnt, das Gesicht eines Filmgangsterbosses und „die Gebärden der Tagediebe und Nichtstuer". Erniedrigte Menschen und solche, die nicht wissen, daß sie Menschen sind.

Warum nun soll der Schauspieler sein Gehör rhythmisch schulen und seinen Blick für die Verachteten und Verächtlichen schärfen, wenn er auf kulissen- und requisitenloser Bühne unkostümiert aufzutreten, nichts darzustellen, sondern nur zu sprechen oder zu schimpfen hat? Wird dem Zuschauer doch gleich zu Beginn der „Publikumsbeschimpfung" mitgeteilt: „Sie werden ein Schauspiel ohne Bilder sehen". Später heißt es, daß er auch „kein Bild von etwas", keine „Bilderrätsel" vorgesetzt bekomme. Sprechstücke bestünden aus Worten, und diese „geben kein Bild von der Welt, sondern einen Begriff von der Welt" (Handke). Insofern erweist sich der Autor als ein konsequenter und auch vernünftiger Verwalter des rationalistischen Erbguts. Er sieht sich außerstande, Begriffe nachträglich mit Bildern zu überkleben. Für Beat-Anhänger Handke findet das fehlende Bild im „Klangbild" seinen Ersatz. Jedem der vier Sprecher weist er ein ungefähr gleiches Wortquantum zu. „Aus ihrer Sprechweise soll sich keine Bedeutung ergeben." Wichtig sei nur eine gewisse einheitliche Wirkung des Klangs.

Es liegt nahe, die Sprache dieser Sprechstücke („Publikumsbeschimpfung", „Weissagung", „Selbstbezichtigung") zu untersuchen, die es unternehmen wollen, die Sprache auf sich selbst zu verweisen. Handke hantiert mit knappen, vorsätzlich einfachen, fast kahlen Sätzen. Vorzugsweise verwendet er abgegriffene, ausdrucksarme Alltagsverben. Damit will er protokollarische Genauigkeit erreichen. Das Ergebnis: maschinelle Präzision der Sätze, die glatte, platte Unverbindlichkeit serienmäßig gestanzter Gegenstände. Kein Satz folgt aus dem anderen, einer steht neben dem anderen, seinen Anrainer negierend, variierend, ergänzend: „Sie werden hier nichts hören, was Sie nicht schon gehört haben. Sie werden hier nichts sehen, was Sie nicht schon gesehen haben. Sie werden hier nichts von dem sehen, was Sie hier immer gesehen haben ..." Verschiedene Denk- und

andere Sprechstücke (edition suhrkamp 177).

[1] Peter Handke, Publikumsbeschimpfung und

Sprachschablonen werden aneinandermontiert, einander zuwiderlaufende Möglichkeiten durchexerziert, Paradoxes eingeebnet. Eine Aussage ist soviel wert wie die andere, keine Aussage wertet. Der verblüffende Gesamteindruck ist der einer stilisierten Ornamentik aus Satzmaterial. Allein der äußere Reiz wirkt als Regulativ dieser Satz-Reihen, die Litaneien, Betonmischmaschinen und Simultansprecher gleichermaßen als formale Vorbilder des Leierns benutzen. Nur deren Klang-Form wird plagiiert.

Die einseitige Betonung des Formalen deutet meist auf tiefe Unsicherheit, Furcht oder Flucht vor der Dimension der Tiefe. Das gilt auch für Handke und seine „Publikumsbeschimpfung". Diese „Veranstaltung" hat, wie H. Daiber in „Theater 1966" (S. 28) schreibt, „die schlimmste, die einzige Bedrohung für das Theater zum Thema – wenn man vom Weltuntergang absieht". In der Tat ist es dem jungen Autor gelungen, endlich einmal die Forderungen des Reglementierers der deutschen Dichtkunst, des Rationalisten Gottsched, in die Praxis umzusetzen, Phantasie und Gefühl von der Bühne zu verbannen, Komik und Grauen zu umgehen und die strenge Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung auf „vernünftige" Weise durchzuführen. „Die Zuschauer bleiben auf einer Stelle sitzen: folglich müssen auch die spielenden Personen alle auf einem Platze bleiben", meinte Gottsched. Handke räumt sogar die Rampe als „Grenze" weg: „Es gibt hier nicht zwei Orte. Hier gibt es nur einen Ort." Gottsched wollte die Spieldauer mit der Zeit, die das Publikum beim Zuschauen verbringen muß, möglichst gleichschalten. Das Publikum beschimpfend, beschlagnahmt Handke gelassen dessen Zeit. „Hier gibt es nur die Zeit, die wir, wir und Sie, am eigenen Leibe erfahren. Hier gibt es nur *eine* Zeit." Und die Einheit der Handlung? Nach Gottsched darf die „Fabel", mit deren Hilfe ein moralischer Lehrsatz illustriert werden soll, nur eine Haupthandlung haben. Handkes emotionsfreiem Sprechstück fehlen Fabel und Handlung. „Unser Sprechen ist unser Handeln". Die Sprechzeit entspricht der Zeit der Handlung, deren Fehlen durch rhythmisches Sprechen übertönt wird. „Alle drei erwähnten Umstände zusammen bedeuten die Einheit von Zeit, Ort und Handlung. Dieses Stück ist also klassisch." Mit Hilfe dieser „Pointe" ist die endgültige Entzauberung des Theaters geglückt, die beabsichtigte Ironie mißglückt. Der Fall ist ernst, gerade weil dabei an „keinen Ernstfall gedacht" ist und „weder Wirklichkeit noch Spiel" geschieht. So können die schimpfenden Sprecher ernsthaft versichern: „Wir *brauchen* nicht poetisch zu sein". Entleert auch der bildhaften Leere – die bedeutungsvoll sein würde – ist Handkes Bühne einfach leer, Podium einer artistischen Schimpfkanonade.

Wo aber bleibt die Moral, Gottscheds vernunftgemäße Rechtfertigung der Dichtkunst? Die rational begründeten, „vernünftigen" moralischen Lehren hielten der rationalen Prüfung nicht stand (vgl. „Selbstbezichtigung"). Mit der „Fabel", der „Seele der Dichtkunst" (Gottsched), ist auch die Möglichkeit des Moralisierens entwichen, Illustration deshalb überflüssig. Geblieben sind nur leer klappernde Formeln und Regeln, sinnentleerte, ausgehöhlte Hülsen, mit denen Handke rhythmische Übungen treibt. Geblieben auch die schulmeisterliche Geste, der erhobene Zeigefinger. Diese Sprechstücke wollen „aufmerksam machen". Worauf?

Auch hier klärt die Sprachanalyse. Der „verblümten Redensart" (Gottsched) zieht Handke die einfache Deutlichkeit der eigentlichen, direkten Sachbezeichnung, die für den begreifenden Verstand eindeutige, greifbare Ausdrucksweise vor. Er will und kann keine Bilder geben, „auch nicht Bilder in der Form von Worten, die nur die vom Autor erzwungenen Bilder eines inneren, naturgemäß nicht geäußerten Sachverhalts wären und keine *natürlichen* Äußerungen" (Handke). Der Verzicht auf das Bild aber bedeutet den Verzicht auf Anschaulichkeit, denn nur ein Bild kann anschaulich sein. Der bildhafte Ausdruck entspringt der spontanen Einbildungskraft, der nicht nur bei Handke verpönten produktiven Phantasie. Nur das poetische Bild kann die lebendige und wirksame Vorstellung eines an sich unanschaulichen Gegenstands durch die

versinnlichende Bildhaftigkeit erregen. Die in Mißkredit geratene, weil oft mißbrauchte Metapher (griech. Metaphora = Übertragung), der bildhafte, konzentrierte Vergleich, bietet sich als bestes Beispiel an. Ein Vergleich setzt einmal eine reale Beziehung zwischen dem Vergleichenden und dem Verglichenen voraus, zwischen Subjekt und Objekt also. Zum anderen verlangt eine „Übertragung" eine persönliche Weltanschauung, damit Sinn gesehen und ins Bild „übertragen" werden kann. Die verbindende und interpretierende Funktion der Metapher hat Alain Robbe-Grillet wohl am klarsten erkannt. Den „wahren Freunden der Metapher" liege nur daran, „die Idee einer Kommunikation aufzudrängen". Die Metapher hindere den Autor daran, sich rein betrachtend der Beschreibung zu widmen, weil sie den Blick auf „angebliche Bedeutung" lenke. „Zwischen der Welt und mir würde nur eine sublime Kommunion übrigbleiben." [2]

In Handkes bildlosem Sprechstück „Publikumsbeschimpfung" wird die Kapitulation des Autors komplett vollzogen: es ist das Publikum, dem Beschimpfung, später Beifall, dafür gebührt, daß es nicht tut, wozu dem Autor Kraft und Überzeugung fehlen. Doch nicht einmal das Schimpfen – schließlich auch eine Art der Kommunikation – soll etwas „bedeuten". „Wir werden niemanden meinen. Wir werden nur ein Klangbild bilden."

Handkes „Hornissen" (Frankfurt 1966), sein gepriesener und verspotteter Erstlingsroman, sind ein weiteres aufschlußreiches Studienobjekt für eine neue Literatur, deren Autor bewußt abgetreten ist. An Stelle der bildhaften Anschauung, die ein seiner Bedeutung bewußtes, des Schauens fähiges Selbst als schöpferisches Subjekt braucht, tritt in diesem Roman die peinlich genaue Beschreibung des optischen Eindrucks, der die Netzhaut befällt und den Empfänger zum Objekt verkehrt (wie auch die „Publikumsbeschimpfung" die Verhältnisse umdreht). Die „Einzelheiten der Handlung" dieses kompliziert konstruierten Romans sind dem Gedächtnis des „Erzählers" „entsprungen". Dort, im Gedächtnis, sind die „Protokolle" in Gestalt von Dokumentarphotos aufgespeichert, die bei dieser Rückblende abgespult werden. In Zeitlupentempo ziehen mikroskopisch exakt registrierte Einzelheiten vorbei, das plötzliche Umschwenken der Kamera verursacht unerwartete Änderungen der Perspektive, grausam scharfe Nahaufnahmen wechseln mit so unklaren Photos, daß der Erzähler gezwungen ist, die Gedächtnislücken mit gemutmaßter, manipulierter Erinnerung auszufüllen. Diese Erinnerungsmontage bringt ein Nebeneinander gleichwertiger Bilder (wie die Stücke ein Nebeneinander gleichwertiger Sätze), mosaikartig zusammengesetzt – als ob sie durch den Facettenblick einer Hornisse wahrgenommen worden seien. Doch dieser Erinnerung, die nur die Reproduktion technisch ausgezeichneter oder retuschierter Photos ist, fehlt die „Beweiskraft". „Wenn ich aber mit den Bildern zu den Grenzen der Erfahrung gekommen war, half mir nichts mehr weiter." Das Gedächtnis des erblindeten Erzählers hat seinen Ort also im Kopf, nicht im Herzen. Überdies ist er müde. Seine Müdigkeit sei ein Mangel, „von etwas gekommen, das ihn verlassen hat ... Indem ihn die Kräfte verlassen haben, hat ihn die Umwelt verlassen." Was ist es, das ihm mangelt? Die fühlbare Beziehung zur Welt, zu den Dingen, deren er nicht „dingfest" werden kann, die er beschreibend erst zu erfahren sucht und an denen er sich festkrallt, indem er sie beschreibt – und die er doch nicht sehen kann. Sie antworten ihm nicht, sie sind für ihn tot, ohne ein Innen. Er hatte seinen Blick nur auf ihre optische Außenseite eingestellt. So gehen die Dinge gegen ihn, der nur ihre Form nachzuzeichnen versucht, aber nicht formend in sie eingreift, ihrerseits zum Angriff über. Sie befallen ihn, „so daß er, wiewohl er sie überwältigt, sich ihrer wie ein neu Geborener noch nicht erwehren kann". Die leblosen Dinge sind stärker als der passive Erzähler, der seine Bedeutung nicht kennt oder leugnet. Fast automatisch gleicht er sich ihnen an, und es scheint ihm, als ob der „lächerliche Jammer" in seinem Innern „nur der unausrottbare, unauf-

[2] Alain Robbe-Grillet, in: „Argumente für einen neuen Roman" (München 1965) 51 ff.

hörliche Jammer dieser Dinge" sei. Das Verstummen des Schwirrens der Überlandleitung erinnert ihn an den Tod des Bruders: er setzt das Aufhören mechanischen Vibrierens dem Erlöschen eines Menschenlebens gleich.

Dem erblindeten Erzähler ist die Welt unanschaulich geworden. Die Frage nach der Weltanschauung erübrigt sich. Er sieht nicht. Vielleicht simuliert er auch. Wehrloser noch als das Auge ist das unverschließbare Ohr. Durch das Ohr dringen die Geräusche in den Blinden ein, dringen unter die Haut. Ihnen „teilt" er die Bilder „zu". „Das Geräusch verflüssigt das Wachs und zerbricht die Müdigkeit." Nur der Rhythmus durchschlägt (engl. beat = Schlag, rhythm. Schwerpunkt) die „taube und tonlose Schicht". Ohne die rhythmischen Geräusche, die ihn, den Passiven, Hilf- und Kraftlosen ergreifen, festhalten und durchschütteln, dröhnt um ihn die Leere. „Wenn du horchst, kannst du vor Leere die Sonne gähnen hören." Die Geräusche sind seine Art der Kommunikation, das Klangbild sein einziges „Bild", die Variationsmöglichkeiten des Rhythmus die einzige Abwechslung in der eintönigen Leier des Lebens. Ist es das, worauf Handke „aufmerksam machen" möchte?

„Der Hausierer" (Frankfurt 1967), Handkes zweiter Roman, lenkt die Aufmerksamkeit vor allem auf die kaum zu überbietende Unanschaulichkeit. Aus den Regeln und Klischees eines erdachten Durchschnitts-Krimis hat Handke ein auf sich selbst bezogenes, stilisiertes Spiel zusammengesetzt. Dinge und Personen in diesem bedrückend wesenlosen Roman werden unter- und zueinander nur in bezug auf die „Mordgeschichte" gebracht. Ob außerhalb dieses künstlichen Bezugssystems reale Beziehungen existieren, denen die im Roman geschilderten nachgebildet sind, bleibt unklar. Die Sprache wird der beschriebenen Unwirklichkeit gerecht: monoton reiht der Autor kurze Sätze, zwischen denen beabsichtigte Lücken klaffen. Namen, direkte Anrede gibt es nicht. Der Leser soll mit Hilfe der Sätze selbst Detektiv spielen. Ein recht reizloses, weil rein grammatikalisches Vergnügen, zudem ein kaum aussichtsreiches Unternehmen. Denn dem Versuch, eine Geschichte mittels der Sprachmittel allein zusammenzufügen, setzt die Sprachstruktur selbst Grenzen: „Eine behandschuhte Hand erscheint am Fensterbrett. Ein kleiner Schreckenslaut entfährt ihrem Mund" (S. 35).

Deutlicher noch als dieser ausgeklügelte Roman machen Handkes Litaneien-Plagiate „erschrecken" und „verwechslungen" (Akzente 4/67) auf die vor sich selbst erschreckende, orientierungslose Verwechslung von Lebendigem und Leblosem aufmerksam: „das nicht-mehr-aus-noch-ein-wissen ist ein angeblasenwerden im finstern ..."

Gefangen im Funktionalismus eines ihm fremden Gesellschaftsapparats, umgeben von technisch immer perfekteren Gegenständen, abgerichtet auf schablonisierte Verhaltensweisen, bedrängt von abgedroschenen Sprachformeln, die für ihn nicht anders klingen als technisch hergestellte Geräusche, hat der wehrlose Handke-Held nur die Wahl, sich anzupassen und die Apparate (einschließlich Musikbox) zu bedienen – oder zu zerstören. In der Welt der Surrogate empfindet er sich als verächtlichen Menschen-Ersatz. Eingezwängt zwischen Verwendungszwecke kann er sich nicht entfalten, nicht leben. Er hat nichts zu tun. „Eine lockere Schraube würde ihm Gelegenheit zum Handeln geben" (Der Hausierer, 135).

Das virtuose An- und Umordnen von Mustern mit vorgegebenem Formel-Material erweist sich fast zwangsläufig als reproduktiv; die starre Formelhaftigkeit der rhythmischen Reihung führt nur reihum – lebloses Leiern ohne Anfang, ohne Ende, ohne Ziel. „Der Leierkasten zermahlt jede Melodie" (St. J. Lec). Monotonie tötet. Sollte es das sein, worauf Handke „aufmerksam machen" wollte? Mit Handke ergreift eine Generation das Wort, die vom Krieg nichts mehr weiß und in der Wohlstandsgesellschaft aufgewachsen ist.

Fränzi Maierhöfer

Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre

Die katholische Soziallehre als „integrierender Bestandteil der katholischen Lehre vom Menschen" (so Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Mater et Magistra" Nr. 222) hat sich vorwiegend mit der grundlegenden Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, also *ordnungs*politischen Fragen beschäftigt. In der modernen Wirtschaft sind aber in zunehmendem Umfang auch in der *Ablauf*politik Entscheidungen zu treffen, die tief in das Leben der Menschen eingreifen und daher von grundsätzlicher Bedeutung sind. Das Katholisch-Soziale Institut der Erzdiözese Köln hat darum die erste wissenschaftliche Tagung, die es vom 5. bis 8. Oktober 1967 in Bad Honnef veranstaltete, der Frage gewidmet, welche Lösung die katholische Soziallehre für die Zielkonflikte beizusteuern weiß, die in der modernen Wirtschaftspolitik auftreten.

Man spricht schon länger von dem „magischen Dreieck" wirtschaftspolitischer Ziele, die nur schwer gemeinsam zu erreichen sind. Man müßte aber besser von einem Vieleck sprechen, selbst wenn man nur die wichtigsten Zielsetzungen in die Betrachtung einbeziehen will. In Bad Honnef wurden vier wirtschaftspolitische Ziele in je einem Vortrag von einem Fachmann behandelt und in ihrer ethischen Bedeutung dargestellt: die Forderung nach Vollbeschäftigung (Christian Watrin, Bochum), das Streben nach Wachstum der Wirtschaft (Alfred Ott, Tübingen), die Notwendigkeit der Geldwertstabilität (Gerhard Zweig, Bonn) und die außenwirtschaftlichen Ziele (Hans Karl Schneider, Münster). Der gerechten Einkommensverteilung, einer alten Forderung der katholischen Soziallehre, wurde bemerkenswerterweise kein eigenes Referat gewidmet, vermutlich weil sie im Gesetz über den Sachverständigenrat und im Gesetz über Stabilität und Wachstum der Wirtschaft nicht eigens aufgeführt wird. In der Behandlung der Themen und in der Diskussion wurde sie aber selbstverständlich dauernd mitberücksichtigt. Ein Vortrag über wissenschaftliche und ethische Methodenfragen des Zielkonflikts (Gérard Gäfgen, Hamburg) wurde zur Einleitung vorausgeschickt. Der Abschlußvortrag „Zur Rangordnung der Wirtschaftsziele" (Theodor Mulder, Rom) sollte die zusammenfassende Antwort geben.

Schon die Diskussion nach dem einleitenden Vortrag, in dem Prof. Gäfgen die Fragestellung nach den verschiedenen Seiten hin umrissen hatte, machte deutlich, daß die katholische Soziallehre, zumindest wie sie vorliegt, überfordert ist, wenn man von ihr eine eindeutige Antwort auf die gestellte Problematik des Zielkonfliktes erwartet. Jedenfalls fand sich in Bad Honnef niemand, der in ihrem Namen eine solche Antwort vorzulegen versucht hätte. Nicht zu Unrecht wurde ihr vorgeworfen, die Frage des Zielkonflikts vernachlässigt zu haben, weil ihr Gemeinwohlbegriff oftmals unrealistische Harmonievorstellungen enthielt. Dabei besteht dann die Gefahr, daß die soziale Ordnung, die von *einem* wirtschaftspolitischen Ziel her entworfen und durch „naturrechtliche" Ableitung begründet wird, ideologische Züge annimmt: Geht man beispielsweise vom Eigentumsrecht und von der Geldwertstabilität aus, ergeben sich andere wirtschaftspolitische Folgerungen, als wenn man Wirtschaftswachstum oder gerechte Einkommensverteilung betont.

Das Naturrechtsdenken kann zwar verhältnismäßig leicht gültige Aussagen darüber machen, was als absolut ungerecht und unmenschlich anzusehen ist, „wenn die Barbaren vor den Toren stehen". Darf sich der Sozialethiker aber damit begnügen, nur eine gewisse „Bandbreite" abzustecken, welche Maßnahmen aus ethischen Überlegungen heraus unbedingt abgelehnt werden müssen, darf er alle Entscheidungen innerhalb dieser „Bandbreite" einem blinden Dezisionismus der Fachexperten oder der Politiker überlassen?

Die referierenden Wirtschaftswissenschaftler waren sich in ihren Vorträgen darüber klar, daß kein Wirtschaftsziel verantwortungsethisch befriedigend formuliert werden kann, wenn man es nicht in Beziehung setzt

zu den anderen, mit ihm in Konflikt stehenden Zielen. So sprach Prof. Watrin mehr von den Grenzen, innerhalb derer eine Vollbeschäftigung noch als wünschenswert angesehen werden kann, als von der Bedeutung der Vollbeschäftigung selber. Prof. Ott verstand es zwar, die modernen Wachstumstheorien in mathematischer Form auch für Nichtökonomen verständlich zusammenzufassen, aber auch er wußte keine klaren Kriterien zur Definition des „angemessenen" Wachstums anzugeben, wenn nicht ganz bestimmte Ausnahmesituationen vorliegen. Nur Dr. Zweig versuchte, das von ihm zu behandelnde Wirtschaftsziel, die Geldwertstabilität (höchstens 1 % jährliche Inflation), als unbedingt notwendig zu verteidigen. Er gab zwar zu, daß die rein wirtschaftlichen Argumente gegen eine geringe Inflation (bis zu 3 % jährlich) nicht sehr stark seien, wenn man einmal von der Gefahr eines Umschlags in eine galoppierende Inflation absieht. Aber er legte großen Nachdruck auf die sozialen Wirkungen einer Geldwertverschlechterung: Inflation bedeute eine Umverteilung von den Gläubigern zu den Schuldnern, von den inaktiven Bevölkerungsschichten zu den aktiven. Gerade dieser Versuch, eines der wirtschaftspolitischen Ziele unbedingt zu verteidigen, stieß jedoch auf harten Widerspruch: Der Kreis der wirklich Geschädigten ist relativ gering, und es besteht die Möglichkeit einer Absicherung. Auch die Einkommen der Rentner werden infolge der Dynamisierung der Sozialversicherung wenigstens mit einer zeitlichen Verzögerung wieder an die Entwicklung des Geldwerts angeglichen, und im Zinssatz, jedenfalls für Papiere mit langfristiger Laufzeit, sind gewisse Erwartungen bezüglich der Geldentwertung schon in etwa vorweggenommen. Im Vortrag von Prof. Schneider wurde vor allem auf die Bedeutung eines intensivierten Außenhandels und der Entwicklungshilfe hingewiesen. Er zeigte auch Möglichkeiten auf, wie daraus sich ergebende negative Auswirkungen auf die anderen Wirtschaftsziele verhindert werden können.

In den Fachvorträgen zeigte sich eine Tendenz, wie sie im Gespräch zwischen Wirtschaftswissenschaftlern und Sozialethikern öfters zu beobachten ist, daß nämlich die Wirtschaftswissenschaftler ihre Probleme so weit einer Lösung zuführen, wie dies mit dem Instrumentarium ihrer Wissenschaft und mit gesundem Menschenverstand möglich ist, und daß sie für den Rest eine klare Antwort vom Sozialethiker und Theologen erwarten. So wollte man beispielsweise von der katholischen Soziallehre wissen, welche Opfer man dem einzelnen gerade noch zumuten dürfe, wenn man durch eine wirtschaftspolitische Maßnahme relative Positionen verändert.

Prof. Mulder SJ wußte in seinem Abschlußreferat deutlich zu machen, warum die katholische Soziallehre auf derartige Fragen keine eindeutige Antwort gegeben hat und wohl auch nicht geben kann. Der im Programm abgedruckte Text aus „Mater et Magistra" (Nr. 79) diente als Beispiel dafür, daß die katholische Soziallehre zwar immer eine Vielheit von Wirtschaftszielen bejaht, über ihre Vereinbarkeit jedoch keine präzisen Aussagen gemacht hat. Mulders Versuch, in eigener Verantwortung und nur skizzenhaft eine Methodologie zu entwickeln, wie sich das Problem des Zielkonflikts einer Lösung näherbringen ließe, und auch eine Rangordnung zu bestimmen, welche relative Werthöhe den einzelnen Zielen im allgemeinen zukommt, wurde dankbar anerkannt. Jetzt aber hätte die eigentliche wissenschaftliche Diskussion erst richtig beginnen müssen.

Bedeutet das, daß „die katholische Soziallehre zu Grabe getragen" wurde, wie das ein Diskussionsteilnehmer formulierte? Es war sicher gut, daß mit manchen Illusionen aufgeräumt wurde. Hinter den Einzelfragen stand aber noch ein grundsätzlicheres Problem, auf das Generalvikar Teusch in einem Diskussionsbeitrag hinwies: Warum beschäftigt sich ein Katholisch-Soziales Institut mit Fragen, für die so viel technisches Einzelwissen erforderlich ist? Was haben diese Probleme mit der katholischen Soziallehre zu tun? Kann die Kirche zu ihrer Lösung auf eigene Erkenntnisquellen zurückgreifen, die der ehrlich Suchende außerhalb der Kirche nicht besitzt?

Es dürfte klar sein, daß es in diesem Bereich kaum spezifisch katholische Problemlösungen geben kann. Versteht sich die katholische Gesellschaftslehre doch selbst als „einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft" (G. Gundlach) und kann darum auf die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften nicht verzichten. Wenn also die christliche Offenbarung zur Lösung wirtschaftspolitischer Fragen keinen unmittelbaren Beitrag leistet, so sind diese Fragen für den Christen und die Kirche doch nicht indifferent oder bedeutungslos, weil sie immer auch einen ethischen Aspekt besitzen. Es gehört daher durchaus zum Auftrag der Kirche, wie das in Bad Honnef geschah, die Katholiken zu veranlassen, in gemeinsamem Bemühen eine Antwort auf die Fragen des öffentlichen Lebens zu finden und damit auch die katholische Soziallehre weiterzuentwickeln. Es besteht sonst Gefahr, daß diese Fragen ungelöst bleiben oder Interessentengruppen überlassen oder rein pragmatisch entschieden werden.

Walter Kerber SJ

Juden in der Sowjetunion

Die Sowjetunion hat sich in die Auseinandersetzung im Vorderen Orient eingemischt. Sie beschuldigt den Staat Israel, eine Annexionspolitik zu betreiben, wie sie Hitler betrieben habe und die Bundesrepublik Deutschland heute auch vertrete. Auf höhere Weisung haben sich sowjetische Karikaturisten des Themas angenommen und aus Israel einen „Stürmertyp" gemacht, der den Nazis nacheifert. Die sowjetischen Funktionäre und die Parteiorgane versichern zur gleichen Zeit, daß sich die sowjetische Politik nicht gegen das Judentum richte und verweisen darauf, daß alle Juden in der Sowjetunion frei und unbehindert leben könnten. Wie sieht es aber in Wirklichkeit im Sowjetstaat aus?

In Zarenrußland lebten etwas mehr als fünf Millionen Juden. Sie wurden offiziell benachteiligt und halboffiziell verfolgt. Die Verfolgung wandte sich gegen den jüdischen Bevölkerungsteil insgesamt, war religiös und national bestimmt.

Lenin hatte bereits im Jahr 1903 gegen die jüdische sozialistische Partei „Bund" polemisiert: „Es gibt keine jüdische Nation. Es gibt sie nicht und wird sie nicht geben. Durch die Einführung der politischen Freiheit erlangen die Juden eine gleichberechtigte Stellung in der nichtjüdischen Gesellschaft, sie geben ihren ‚Jargon' auf, eignen sich Sprache, Kultur und Lebensart dieser Gesellschaft an und verschmelzen schließlich mit ihr."

Durch die Grenzziehung nach dem ersten Weltkrieg sank die Zahl der Juden im Sowjetreich. 1927 zählte man 2,6 Millionen Juden. Nach der Revolution duldete und förderte das Regime die jüdische nationale Gruppe. Die Führer des Zionismus wurden zwar geächtet, die hebräische Sprache galt als „konterrevolutionär"; doch durften Schulen, Zeitungen, Theater in jiddischer Sprache wirken. Es gab ein eigenes Kommissariat für jüdische Angelegenheiten.

1928 begann die Sowjetregierung mit einer Massenumsiedlung von Juden nach Birobidschan, einem unwirtlichen Gebiet an der sibirisch-mandschurischen Grenze. 1934 wurde offiziell das „Autonome jüdische Gebiet Birobidschan" proklamiert. Dieses recht gewaltsame Experiment ist gescheitert. 1956 war nur noch ein Fünftel der Bevölkerung von Birobidschan jüdisch.

Stalin begann in der Mitte der dreißiger Jahre mit einer blutigen Verfolgung jüdischer Intellektueller. Die jüdischen kulturellen Einrichtungen wurden fast völlig liquidiert. Der Ausbruch des zweiten Weltkriegs zwang Stalin dazu, die Judenverfolgung in der Sowjetunion zu bremsen. Durch die sowjetischen Annexionen 1939–1941 und nach dem Krieg ge-

rieten etwa zwei Millionen osteuropäische Juden unter sowjetische Herrschaft. Bald nach Kriegsende setzte Stalin die Ausrottung der jüdischen Intelligenz fort. Das gesamte kulturelle Leben des Judentums in der Sowjetunion war erdrosselt. Kurz vor seinem Tod hatte Stalin durch den sogenannten Ärzteprozeß eine neue judenfeindliche Kampagne eingeleitet. Auch nach Stalins Tod besserte sich die Lage nur wenig.

In den letzten Jahren durften in der Sowjetunion einige Werke jüdischer Dichter in geringer Auflage in jiddischer Sprache erscheinen. Auch eine antizionistische Zeitschrift kommt in jiddischer Sprache heraus; die Auflage von 25 000 ist – im Vergleich zu anderen Presseorganen – lächerlich niedrig. In Moskau, wo viele Juden leben, gibt es Theateraufführungen in jiddischer Sprache.

Die letzte Volkszählung im Jahr 1959 stellte offiziell 2,27 Millionen Sowjetbürger fest, die sich als Juden bezeichneten. Aus Angst vor Benachteiligungen haben wahrscheinlich viele ihre Volkszugehörigkeit verschwiegen; man nimmt an, daß zum Zeitpunkt der Volkszählung etwa 3,5 Millionen Juden in der Sowjetunion lebten. 21 Prozent der 2,27 Millionen Juden nannten Jiddisch ihre Muttersprache.

Der Kampf der Bolschewiki gegen das gläubige Judentum setzte an verschiedenen Punkten an. Vom Jahr 1922 an wurden die zahlreichen religiösen Elementarschulen und Akademien der gläubigen Juden von den sowjetischen Behörden nach und nach geschlossen. Illegal konnte man noch bis 1938 einige solcher Schulen unterhalten.

Nach der Revolution wurden nur einzelne jüdische Gotteshäuser geschlossen. Die große Verfolgungsaktion begann erst im Jahr 1927. Ein sowjetischer Publizist stellte 1932 fest, daß nur noch einige wenige bestünden „für die Alten und für die Überreste der jüdischen Bourgeoisie".

Hand in Hand mit dieser Schließungsaktion ging die Verhaftung der Rabbiner. Im Jahr 1927 wurde Rabbi Schneersohn, der aus dem Chassidismus hervorgegangen war und sich mit aller Kraft für das religiöse Judentum eingesetzt hatte, verhaftet und zum Tod verurteilt. Zwar wies man den Abgeurteilten aus, setzte jedoch die Verhaftung und Liquidierung der Rabbiner und jüdischen Laienführer fort. In der Stalinschen „Säuberung" der dreißiger Jahre erreichte die Verfolgung einen blutigen Höhepunkt. Die antireligiöse Propaganda scheute sich nicht, verhaftete Rabbiner zu beschuldigen, sie hätten mit „Nazideutschland" zusammengearbeitet.

Im Jahr 1941 gaben die Sowjets an, in der Sowjetunion existierten 2559 Rabbiner und 1011 Synagogen. Sie verschwiegen allerdings, daß sich die meisten dieser Rabbiner und Synagogen in jenen Gebieten befanden, die die Sowjetunion nach 1939 annektiert hatte.

Die antijüdische Kampagne nach dem Krieg wirkte sich natürlich auch für die gläubigen Juden nachteilig aus. Nach dem Tod Stalins wurde es etwas besser. Im Jahr 1956 wurde in Moskau die Einrichtung einer Talmud-Hochschule (Jeschiwah) gestattet. Die Zahl der Studenten ist begrenzt; die Angaben darüber schwanken zwischen fünf und 15 Studierenden. Gebetbücher sind Mangelware. Von ausländischen Besuchern zurückgelassene Exemplare werden auf dem Schwarzmarkt zu hohen Preisen gehandelt. Zum erstenmal seit 40 Jahren durfte im Jahr 1956 ein Gebetbuch in einer Auflage von 3000 bis 4000 Exemplaren gedruckt werden.

Seit 1957 beteiligt sich die sowjetische Presse immer stärker an der Hetze gegen das Judentum. Es wird polemisiert gegen den Staat Israel, den Zionismus und die jüdische Religion.

Mit besonderer Vorliebe werden Juden als Wirtschaftsverbrecher dargestellt. So berichtete das KP-Organ „Sowjetskaja Moldawija" am 23. Juli 1959 über die Verurteilung von Juden, die Matze gebacken hatten: „Eine Anzahl Juden in Kischinew buk Matze in ihren Wohnungen, und zwar unter nicht sanitären Bedingungen und ohne vorherige behördliche Registrierung und medizinische Kontrolle. Sie verstießen daher offen gegen die §§ 127 und 129 des Strafgesetzbuchs der Moldauischen Sowjetrepublik." Warnend fuhr das Blatt fort: „Das besondere Kennzeichen der mei-

sten jüdischen Feiertage ist ihr klarer Ausdruck von Nationalismus. Feiertage wie Passah entzünden nationalistische Gefühle und vergiften die Sinne der Juden, indem sie ihre Gedanken auf Israel, ‚das Land ihrer Väter', lenken. Judaismus tötet die Liebe zum sowjetischen Mutterland."

Was unter „Judaismus" zu verstehen ist, kann man im „Kurzen wissenschaftlich-atheistischen Wörterbuch" (Moskau 1964) nachlesen: „Der Judaismus verkündet antiwissenschaftliche Vorstellungen über Natur und Gesellschaft ... Der Judaismus dient in den kapitalistischen Staaten der Bourgeoisie als Waffe geistiger Unterjochung der europäischen Volksmassen. Er hält sie ab von den fortschrittlichen Arbeiterorganisationen, der kommunistischen Bewegung. In der Sowjetunion ist er ein reaktionäres Überbleibsel der Vergangenheit."

Einen traurigen Höhepunkt erreichte diese Kampagne im Jahr 1964, als der Verlag der Akademie der Wissenschaften der Ukrainischen Sowjetrepublik das Buch „Judaismus ohne Maske" von T. K. Kitschko veröffentlichte. Dieses judenfeindliche Buch eines „Spezialisten" – mit Karikaturen im Goebbels-Stil – erregte sogar den Unwillen kommunistischer Schwesterparteien im Ausland. Man sah sich daher in Moskau und Kiew genötigt, etwas von diesem Machwerk abzurücken. Die Grundtendenz jedoch wurde nicht verworfen.

Eine zentrale religiöse Organisation der jüdischen Gläubigen besteht in der Sowjetunion seit 1926 nicht mehr. Auch der Moskauer Rabbiner nimmt nicht für sich in Anspruch, Oberhaupt oder Vertreter der jüdischen Gemeinden in der Sowjetunion zu sein. Immerhin ist die Moskauer jüdische Gemeinde wohl die größte in der Sowjetunion; die an Feiertagen überfüllte Hauptsynagoge in Moskau hat 2000 Plätze. 1960 sollen in der Sowjetunion noch 400 Synagogen geöffnet gewesen sein. Eine sowjetische Propagandaschrift des Jahres 1965 behauptete, daß es noch 97 Synagogen gebe, und zwar in Moskau, Leningrad, Kiew, Wilna, Riga, Kischinew, Tiflis, Taschkent, Minsk und Odessa. Aus Reiseberichten und sowjetischen Pressenotizen geht hervor, daß in der Zwischenzeit weitere Synagogen geschlossen wurden. 1966 versuchte man von jüdischer Seite aus, durch eine Informationsreise in die Sowjetunion einen Überblick zu erhalten: Man kam auf die Zahl von 20 Synagogen.

Nach Angaben eines sowjetischen Beamten aus dem Jahr 1961 sollen sich noch etwa 500 000 Juden an rituelle jüdische Gebräuche halten. Auch dies versucht man zu verhindern, z. B. durch das Verbot, Matze zu backen.

Die antijüdische Hetze blieb natürlich nicht ohne Folgen. Ein Beispiel für viele andere: am 4. Oktober 1959 wurde im Moskauer Vorort Malakowka die Synagoge in Brand gesteckt. Die Frau des Synagogendieners fand dabei den Tod. In dieser und der folgenden Nacht wurden außerdem antijüdische Hetzblätter verstreut oder angeklebt. Die Sowjetpresse hat diesen Vorfall verschwiegen.

Vor einigen Jahren veröffentlichte der junge sowjetische Dichter Jewtuschenko ein Gedicht, das sich mit „Babi jar" befaßte. „Babi jar" ist eine Schlucht bei Kiew, die deutschen Ausrottungskommandos als Massengrab für ermordete Juden diente. Während sonst in der Sowjetunion überall Denkmäler und Denksteine an die Nazigreuel erinnern, blieb „Babi jar" ohne einen solchen Hinweis. Jewtuschenko protestierte in seinem Gedicht dagegen – und wurde offiziell gerügt.

Hat sich ein Jude völlig von der angestammten Tradition losgesagt, und ist er bereit, in seiner Umgebung aufzugehen, so schwindet auch die feindliche Haltung ihm gegenüber. Sie dient also dem einen Zweck, die Juden ihrer nationalen, kulturellen und religiösen Eigenart zu entfremden. Der Kampf gilt dem Judentum als einem geistigen Phänomen.

Sobald sich ein Jude von jeder Bindung zum Judentum löst, werden ihm als Sowjetbürger alle Rechte gewährt. Man kann daher nur bedingt von einem „Antisemitismus" sprechen. Als Gruppe jedoch ist den Juden jede zentrale religiöse Organisation ebenso wie auch die Pflege ihrer Kultur und Sprache verwehrt.

Elie Wiesel (Die Juden in der UdSSR, Esslingen 1967) berichtet über einen Besuch in der Kiewer Synagoge. Begleitet von Aufpassern, die des Hebräischen nicht kundig waren, war er zum Gottesdienst gekommen. Niemand wagte mit dem Gast aus dem Ausland offen zu sprechen. Während des Gottesdienstes jedoch „betete" drei Reihen hinter dem Gast ein jüdischer Sowjetbürger in hebräischer Sprache so laut, daß der Fremde es verstehen konnte, folgendes:

„Kiew: 150 000 Juden. Es ist schlimmer als in Moskau. Wir ersticken. Man verdammt uns zur Ohnmacht. Man will uns nicht überleben lassen. Man korrumpiert die Väter und trennt sie von den Söhnen. Der Druck kommt von oben, doch die Spitzel sind eifrig. Es ist verboten, Kinder in die Synagoge mitzubringen. Verboten, sie die Liebe zu ihrem Volk zu lehren. Verboten, mit Ausländern zu reden. Viele Juden sind im Gefängnis, andere leben in Unsicherheit. Man hat Angst, auf der Straße jiddisch zu sprechen. Unter der Bevölkerung sind viele Antisemiten. Man haßt uns. Man läßt es uns spüren. Hören sie: Wir können nicht mehr. Wir sind vielleicht die letzten Juden in dieser Stadt."

Paul Roth

BESPRECHUNGEN

Orthodoxie

TIMIADES, Emilianos: *Lebendige Orthodoxie.* Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der christlichen Kirchen. Nürnberg, Eichstätt: Sailer 1967. 368 S. Lw. 18,50.

Das Buch, verfaßt von dem persönlichen Vertreter des Ökumenischen Patriarchen beim Weltkirchenrat in Genf, will eine Einführung sein in das heutige Leben der Orthodoxie, wobei diese vor allem als eucharistische und geistliche Gemeinschaft in Christus verstanden wird. Zahlreiche Belege aus den griechischen Vätern wie aus den liturgischen Gesängen der Ostkirche heben das Gesagte über den Wert einer rein subjektiven Betrachtung hinaus. Doch geht es dem Verf. nicht um die Darstellung der Tradition als einer abgeschlossenen, überzeitlichen Größe; vielmehr versucht er, kräftige Akzente für unsere Zeit zu setzen. So überraschen den westlichen Leser Formulierungen, die das Wesentliche des Christentums trefflich zusammenfassen („das Menschliche im Menschen retten wie auch das, was den Menschen überragt": 52) oder den wissenschaftlichen Atheismus positiv zu verstehen suchen (nicht Gottesleugnung oder Zweifel, sondern „gläubige Bejahung eines Humanismus, der seine eigene Eschatologie hat": 317); ähnlich zur Frage der neuen ökumenischen Theologie (330). – Leider bestimmen die wenigen selbstkritischen Reflexionen über den aktuellen Zustand der Orthodoxie (201, 316, 319) nicht den Ton der übrigen Kapitel: gerade die ersten Seiten verraten ein unkritisches und ungeschichtliches Denken (10–12). Dazu kommen eine Vielzahl sprachlicher Mängel, die jedoch nicht den Übersetzern anzulasten sind, sondern eher der Tatsache, daß der Raum der Ostkirche noch nicht innerlich von der Säkularisierung der modernen Welt erfaßt wurde, und darum zu für westliche Ohren triumphalistischen Äußerungen neigt. Man hätte sich – aufs Ganze gesehen – eine straffere Ordnung und größere Ausgeglichenheit gewünscht, im Sinne der lesenswerten Schlußbetrachtungen.

G. Podskalsky SJ

BRATSIOTIS, Panagiotis: *Von der griechischen Orthodoxie.* Würzburg: Echter 1966. 156 S. (Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen. 4.) Lw. 13,80.

Nach der katholischen, anglikanischen und evangelischen Kirche stellt sich mit diesem vierten Bändchen die orthodoxe Kirche vor, vermittelt von dem auch im deutschen Sprachraum bekannten Athener (Laien-)Exegeten P. Bratsiotis. Er gibt in gedrängter Form einen Überblick über alle Bereiche der griechischen Kirche, vom Kult über das Mönchtum bis zu den ökumenischen Beziehungen. Doch geht es letztlich – darin liegt die Eigenart dieser Reihe – nicht um ein konfessionskundliches Kompendium, sondern alle aufgeführten Daten und Fakten dienen nur der Veranschaulichung eines persönlichen – und damit zugleich kritischen – Bekenntnisses zur eigenen Kirche. Das Einleitungskapitel „Mein Leben" ist darum immer auf dem Hintergrund der in den übrigen Abschnitten entfalteten Lehre und Spiritualität der griechischen Orthodoxie zu sehen und umgekehrt.

Abgesehen davon, daß uns der allgemeine geistliche und wissenschaftliche Werdegang griechischer Theologen nicht eben besonders vertraut ist, erfreuen den ökumenisch Gesinnten darin kleine Bemerkungen wie z. B. die über seine individuelle Art der Überwindung antirömischer Affekte (13): eine Frucht dieses günstigen Umstands dürfte u. a. das – leider vergebliche – Eintreten für die Entsendung griechischer Konzilsbeobachter gewesen sein (139). Andererseits wird gerade in dem geschichtlichen Überblick die große, unverbrüch-

liche Liebe des Autors zu seiner angestammten und leidgeprüften Kirche lebendig (24–39). Von daher verstehen sich auch die deutlichen dogmatischen Abhebungen von der reformatorischen, aber auch katholischen Theologie (Pneumatologie, Ekklesiologie) (40–71). An einigen Stellen scheint uns jedoch die Parteinahme für die eigene Kirche zu weit zu gehen: lassen sich z. B. die Vorgänge auf Cypern ganz reinwaschen vom Vorwurf des Chauvinismus (101)?

So liegt der Wert des Büchleins vor allem darin, daß es am Beispiel einer bedeutenden, sicher nicht untypischen Persönlichkeit der griechischen Kirche noch bestehende Schwierigkeiten zwischen den Kirchen, die aus ihrem je verschiedenen geistigen Lebensraum erwachsen, deutlich macht und damit zugleich Möglichkeiten zu ihrer Überwindung aufzeigt.

G. Podskalsky SJ

LEHMANN, Michael: *Im Grenzland der Kirchen.* Der Standort der katholischen und orthodoxen Theologie. Wien: Herold 1967. 126 S. Kart. 18,80.

Das Büchlein gliedert sich in fünf Abschnitte (Ekklesiologische, eschatologische, mariologische, eucharistische und pneumatologische Fragen) und möchte einen ersten, gedrängten Überblick über die entscheidenden Lehrunterschiede zwischen Ost (griechisch-slawischer Raum) und West geben. Dabei sind die vielen Quellenhinweise eine hilfreiche Anleitung zum selbständigen Weiterstudium.

Doch würde man sich in der Darstellung der orthodoxen Position – abgesehen von einer wenigstens andeutungsweisen Charakterisierung der verschiedenen geistesgeschichtlichen Hintergründe – eine bessere Klassifizierung der oft divergierenden, teils widersprüchlichen Lehrmeinungen wünschen. Das aber würde zunächst einmal eine zusammenhängende Liste der wichtigsten orthodoxen Glaubensdokumente erfordern (so wie sie etwa T. Ware in seinem Buch: The orthodox Church, London 1964, 211 gegeben hat). Manche Widersprüche verlören an Schärfe, wenn klarer zwischen Kirchenvätern, Konzils- und Synodenbeschlüssen sowie theologischen Einzelmeinungen geschieden würde. – Ein kleiner Fehler scheint dem Autor beim Schlußzitat (108) unterlaufen zu sein: es stammt wohl nicht von dem Londoner Erzbischof Anthony Bloom, sondern von Erzbischof Wassilij Krivosheine von Brüssel.

G. Podskalsky SJ

RINVOLUCRI, Mario: *Anatomie einer Kirche.* Ein Journalist erlebt die griechische Kirche. Graz: Styria 1967. 261 S. Lw. 15,80.

Dieses Buch, in lebendiger Sprache geschrieben von einem italienischen Journalisten im Sommer 1965 – zunächst für das englische Original –, im Nachwort erweitert um die Entwicklung bis zum Mai 1967, füllt eine merkliche Lücke in der ökumenischen Literatur über die Ostkirche. Es bietet nämlich eine durch viele Statistiken, persönliche Gespräche und Reiseeindrücke gesicherte kritische Bestandsaufnahme der aktuellen griechischen Orthodoxie. Dabei bemüht sich der Autor bei aller Deutlichkeit in der Schilderung der Mißstände im Grunde eher um die positiven Neuansätze in spiritueller und organisatorischer Hinsicht, so z. B. den allmählichen Abbau des Vier-Klassen-Priestertums durch eine zeitgemäße Studienreform, die Neubelebung des Mönchtums und die zunehmende Öffnung für soziale Fragen. Der Leser erhält ein anschauliches Bild der Probleme um Stadt und Land, Hierarchie und Laientheologie, Konstantinopel und Athen. – Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Untersuchung der ökumenischen Gesinnung, ihrer Voraussetzungen und Möglichkeiten für die Zukunft. Gerade hier scheint sich seit der Wahl des neuen Erzbischofs von Athen im Mai 1967 eine neue, fruchtbare Periode der Zusammenarbeit mit Konstantinopel und damit auch mit dem Westen anzubahnen. – Der kurze Anhang über die Orthodoxie in Bulgarien mag zwar typisch sein für die Lage einer Kirche im kommunistischen Machtbereich, nicht jedoch für deren ökumenische Aufgeschlossenheit.

Ein nüchternes und darum sehr nützliches Buch für den Theologen wie für den Laien, z. T. auch als Spiegelbild unserer eigenen Situation.

G. Podskalsky SJ

Kirche und Werbung

WILKEN, Waldemar: *Brücken zur Kirche.* Public Relations der Kirche. Berlin, Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1967. 262 S. mit Abb. (Missionierende Gemeinde. 2.) Kart. 19,80.

Man darf W. als den ersten bezeichnen, der die Public und Human Relations systematisch und mit Ausdauer für den deutschsprachigen kirchlichen Bereich bearbeitet. Wie es sich bei einer neuen Sache gehört, noch dazu bei einer, die mit einem Wall von Mißtrauen und irrationaler Ablehnung umgeben ist, muß in den beiden ersten Kapiteln zunächst einmal Grund gebrochen werden. Der Leser wird eingestimmt. Nach einem gedrängten historischen Überblick beginnt W. die begriffliche Diskussion seines Gegenstandes, die fortgesetzt wird mit grundsätzlichen Bemerkungen zu den Public und Human Relations in der Kirche. In enger Anlehnung an S. Korte wird der Werbung eine wirtschaftliche Funktion zugeschrieben in Abgrenzung von der mehr soziologischen Funktion der PR – „Public Relations ist eigentlich nichts anderes als: ständig mit den für die Meinungsbildung über das Unternehmen wichtigen öffentlichen Gruppen Kontakt aufzunehmen, das Gespräch mit ihnen zu eröffnen und zu erhalten" (54). Kapitel 7 und 8 sind praktisch ausgerichtet und geben dem Seelsorger zunächst einen detaillierten Überblick über die mit „kirchlicher Vertrauenswerbung" befaßten Stellen in der Evangelischen Kirche Deutschlands. Dem folgen ausführliche Hinweise über den Gebrauch der Instrumente und Medien der kirchlichen PR-Arbeit mit vielen praktischen Beispielen. Fünf Seiten Literaturhinweise beschließen das Buch. – Vorneweg sei bemerkt, daß ein Kompendium dieser Art überfällig war. W. hat es den beiden christlichen Kirchen gleichermaßen geschenkt. Die Seelsorger sehen sich ja im Grunde den gleichen Problemen gegenüber, wenn es um PR geht. Darüber hinaus atmet das Buch einen erfreulich überkonfessionellen Geist. So zögert W. nicht, die PR-Arbeit für den Eucharistischen Kongreß in München in einem ausführlichen Exkurs als Beispiel vorzustellen, wie er auch ebenfalls die Grundsätze der Zusammenarbeit mit der Presse einer großen Firma (General Mills) seinen Seelsorger-Kollegen als nachahmenswert empfiehlt. Von solch gewinnender Offenheit läßt man sich gern überzeugen und anleiten. Das Buch könnte den Vertretern der Sache Gottes und der Kirche nicht nur eine angenehme und faßliche, sondern auch nützliche Lektüre sein.

R. Iblacker SJ

DREIER, Wilhem: *Soll die Kirche Werbung treiben?* Köln: Bachem 1967. 60 S. Kart. 4,60.

Der kleinen Schrift liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser (Dr. rer. pol. und theol.) in der Domschule Würzburg hielt. D. beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage bejahend. Er geht dazu stufenweise voran und stellt zunächst die Ziele und Mittel der modernen Absatzwerbung dar. Nach diesem gedrängten und sehr kritischen Überblick (für dessen tieferes Verständnis er auf die entsprechenden Ausführungen in seinem Buch „Funktion und Ethos der Konsumwerbung" S. 87–128 verweist), werden die Möglichkeiten der Übernahme moderner Werbemethoden durch die Kirche diskutiert und in aller Klarheit die Grenzen gezogen: „Das Angebot und die Forderungen der Kirche können nicht mit dem ‚Geltungsnutzen', mit einem ‚Statussymbol', mit einem ‚sozialen Etikett', mit dem ‚Prestigewert', mit dem Versprechen der Befriedigung offener oder sublimierter Triebwünsche, mit dem faszinativen oder suggestiven Blickfang usw. versehen werden, wie das Angebot der Wirtschaft" (29). Im dritten Teil wird das theologische Prinzip des „Gott-Menschlichen" als Grund für die als Heilssorge verstandene Werbetätigkeit der Kirche formuliert, und werden auswählend drei Schwerpunkte kirchlicher Werbung aufgewiesen. Die Pflege des Images der Kirche durch human relations wird konkret geschildert. Als weitere Bereiche nennt D. die unmittelbare Verkündigung und die Werbung für den Dienst der Kirche am Menschen. – Für

den vielbeschäftigten Seelsorger könnte dieses Bändchen eine willkommene Hilfe sein, um in der Diskussion um die Problematik Kirche-Werbung sich zurechtzufinden und die gewonnene eigene Position in seiner Arbeit fruchtbar werden zu lassen.

R. Iblacker SJ

Staat und Gesellschaft

SCHÄFER, Friedrich: *Der Bundestag.* Eine Darstellung seiner Aufgaben und seiner Arbeitsweise, verbunden mit Vorschlägen zur Parlamentsreform. Köln u. Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. 384 S. (Demokratie und Frieden. Band 4.) Kart. 28,–.

Eine Reform des Bundestags wird seit Jahren gefordert, nicht zuletzt von Mitgliedern des Bundestags selbst. Unter diesen Beiträgen haben die Vorschläge Schäfers besonderes Gewicht: neun Jahre Zugehörigkeit zum Bundestag und fünfjährige Tätigkeit als Geschäftsführer der SPD-Fraktion weisen den Autor als zuverlässigen Sachkenner aus (inzwischen ist er als Staatssekretär ins Bundesratsministerium eingezogen), und die Breite und Genauigkeit, mit der er die parlamentarische Arbeit darstellt, liefern seinen Empfehlungen eine auch sachlich überzeugende Begründung.

Das Buch beginnt mit der wichtigsten Funktion des Bundestags: der Bestellung der Regierung. Daraus lassen sich zwangslos die übrigen Züge unseres parlamentarischen Systems entfalten: die Polarität zwischen Mehrheit/Regierung auf der einen und Opposition auf der anderen Seite, die Bedeutung der Parteien und ihrer Führer, die Rolle außerparlamentarischer Kräfte. Folgerichtig schließt sich ein ausführlicher Abschnitt über die Prinzipien der Geschäftsordnung an, nach denen der Bundestag seine Arbeit regelt. Die folgenden Kapitel behandeln im einzelnen die Arbeitsweise des Bundestags in seinen verschiedenen Gremien. Besonders lesenswert sind dabei die Kapitel über die Fraktionen und über die einzelnen Abgeordneten. Ein Abschnitt über die Kontrollfunktion des Parlaments beschließt den darstellenden Teil.

Der Absicht des Werkes entsprechend begnügt sich der Verf. niemals mit der Aufzählung von Rechtsnormen. Immer stehen die tatsächlichen Formen und Wege der Willensbildung im Mittelpunkt. Auf Grund dieser Analysen formuliert er abschließend seine Vorschläge, wie man den Bundestag seiner Funktion im parlamentarischen Regierungssystem besser anpassen könne: zuallererst durch eine „Weiterentwicklung" des Wahlrechts, welche Koalitionsregierungen überflüssig machen soll, weiter – neben anderem – durch verschiedene Maßnahmen zur Belebung der Plenardebatten. Man kann nur hoffen, daß die Vorschläge nicht als inopportun oder utopisch abgetan werden. – Zahlreiche Literaturangaben und ein Anhang mit den Geschäftsordnungen des Bundestags und seiner drei Fraktionen sowie anderen Materialien ergänzen das Werk.

M. Kreis SJ

EGNER, Erich: *Aspekte des hauswirtschaftlichen Strukturwandels.* Berlin: Duncker & Humblot 1967. 219 S. Lw. 36,60.

Ist unter den Juristen Kurt Ballerstedt der einzige, der sich mit dem Haushalt als Rechtsgebilde befaßt, so unter den Wirtschaftswissenschaftlern Erich Egner, wenn schon nicht streng ausschließend der einzige, so doch der allein bekannte und führende für das, was das Kernstück aller Wissenschaft, der „Oikonomia" ausmacht, nämlich das „haushalten" an seiner ersten und ursprünglichsten Stelle, dem Haushalt – zunächst als Lebensgemeinschaft der in gemeinsamer Verbrauchswirtschaft zusammenlebenden Personen (Familienhaushalt), in weiterem Sinne auch als Zusammenleben in Anstalten, die für ihre Insassen Unterhaltsfunktionen ähnlich denjenigen des Familienhaushalts erfüllen. So ist E. auch Herausgeber der „Beiträge zur Ökonomie von Haushalt und Ver-

brauch", deren drittes Heft „Aspekte des hauswirtschaftlichen Strukturwandels" hier zu besprechen ist. Nach einem Beitrag des Herausgebers selbst „Zum Verständnis des hauswirtschaftlichen Strukturwandels" (13–48) bringt das Heft 7 Einzelbeiträge von ebensoviel Mitarbeitern. Der Beitrag von E. selbst zeigt, wie dringend notwendig es ist, sei es in der Theorie, sei es in der politischen und privaten Praxis, die Hauswirtschaft nicht länger „in traditioneller Weise als quantité négligeable zu erledigen" (46), sondern sie ernst zu nehmen und in die Vielfalt aller Lebensbezüge einzuordnen. „Wenn wir die Aufgaben der Hauswirtschaft in unserer Zeit nicht verstehen, so zieht das zwangsläufig eine Fehldeutung der ganzen Wirtschaft nach sich" (ebd., vom Vf. hervorgehoben). – Ein umfangreicher Beitrag von Stelle Seeberg handelt über „Langlebige Haushaltsgüter und Haushaltsinvestitionen" (49–96). Soweit diese Investitionen der Hausfrau Arbeit ersparen, bestimmt sich ihre ökonomische Wertung nach dem „Wert" der ersparten Arbeitszeit. Hier sollten zwei Varianten deutlicher unterschieden sein: einmal, daß die ersparte Zeit schlechterdings freie Zeit wird, also die Hausfrau für ihre Aufgabe als Gattin und Mutter freier macht; zum andernmal, daß an die Stelle der von Hausarbeit frei gewordenen Zeit außerhäusliche (außerhauswirtschaftliche) Erwerbsarbeit tritt und so der ökonomische Wert der ersparten Zeit realisiert wird. Im ersteren Fall bleibt der ökonomische Wert potentiell, kann aber immerhin als Impuls für die Haushaltsinvestitionen wirken; in letzterem Fall macht seine Aktualisierung sehr oft die Investition überhaupt erst möglich. – Der Beitrag „Wandlungen in Bezug auf die Gesundheitspflege" (99–116) von Gudela Marschall und „Wandlungen der Ernährung in ihrer hauswirtschaftlichen Bedeutung" (117–136) von L. Schneider, noch mehr aber „Wandlungen in der Vorratswirtschaft der Familienhaushalte" (137–163) von Ingeborg von Poser und Gr. Naedlitz greifen sehr weit zurück bis zur neolithischen Revolution; das ist vielleicht des Guten zu viel; dafür greift letzterer Beitrag aber auch schon vor auf die „Krisenbevorratung" für den dritten, den nuklearen Weltkrieg. – Sehr gefällig ist der Beitrag „Wandlungen der Verbraucherinformation" (167–183) von Helga Brennecke, ein Muster von Klarheit, Übersichtlichkeit und leichtverständlicher Sprache; die Verfasserin hätte das Zeug, ausgezeichnete Unterrichtsmittel für Schulen, Kurse u. dgl. zu erstellen. Der kurze Beitrag „Formen der hauswirtschaftlichen und Verbraucher-Beratung in der Bundesrepublik" (185–193) von Irmgard Wache berichtet über das Bestehende. An ein ganz zentrales Thema führt der letzte Beitrag „Aufgaben und Probleme der Budgetberatung" (195–213) von J. Lemelsen heran: wie lernt und wie übt die Hausfrau die hohe Kunst des „Haushaltens" und wie weit kann man ihr dabei durch kluge Ratschläge helfen? Gut wird gezeigt, wie beschränkt die Kenntnisse namentlich von Vorbildern sind, an denen man seine Ratschläge ausrichten könnte. Noch wichtiger aber wäre es, das „Haushalten" der Hausfrau als ihre eminente und höchstpersönliche kulturelle Leistung herauszustellen, für die gewiß Aussprache und Ratserholung ihr sehr dienlich sein können, für die ihr aber kein Klischee dienen kann, sondern die sie unbedingt ganz individuell und darum auch ganz aus eigenem Entschluß und in eigener Verantwortung meistern muß.

O. v. Nell-Breuning SJ

OELINGER, Josef: *Organisierte Verantwortung.* Zeitfragen der katholisch-sozialen Verbände. Köln: Bachem 1967. 158 S. Geb. 9,80.

Nicht immer wurde in jüngster Zeit in sachkundiger und sachdienlicher Weise über den „Verbandskatholizismus" geschrieben. Es ist deshalb besonders zu begrüßen, daß in dieser Schrift die grundsätzliche Problematik der katholischen Vereinigungen und Verbände auf dem soziologischen Hintergrund der Gegenwart eingehend untersucht wird.

Einleitend betont der Verf., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholisch-Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, daß sich bei diesem Versuch der Mangel

an geeigneten statistischen, und überhaupt an soziologischen Materialien und Untersuchungen sehr nachteilig bemerkbar gemacht habe. Ihrem Selbstverständnis nach begreifen sich die katholischen Verbände auch heute noch als Träger des Apostolats und als Instrumente zur Verwirklichung der katholischen Soziallehre, somit als Organisationen der christlichen Weltverantwortung (22). Sie sind jedoch nicht „Katholische Aktion", d. h. keine Gruppierungen, deren Existenz aus dem Willen der Hierarchie unmittelbar abgeleitet wäre (39).

Das beherrschende soziologische Organisationsprinzip, das auch heute für die kath.-sozialen Verbände noch bestimmend sei, erblickt der Verf. in der mit der beruflichen Position gegebenen sozialen Schichtzugehörigkeit der Mitglieder. Die Wohngemeinde und damit auch die Pfarrei stellen demgegenüber heute kein gleichermaßen geeignetes Organisationsprinzip mehr dar. Ein spürbares „Organisationsdefizit" sei bei der allerdings heterogenen „neuen Mittelschicht" (qualifizierte Dienstleistungsberufe, „mittleres Management" usw.) festzustellen. Dieser Schicht sollte ein ernsthaftes Organisationsangebot gemacht werden (94).

Im Lauf der Untersuchung berührt der Verf. noch zahlreiche weitere Probleme: die Organisationsmüdigkeit und ihre verschiedenen Gründe, die Notwendigkeit eines Aggiornamento der Verbände, die Frage, ob die Verbände Massenorganisationen oder elitäre Gruppen darstellen sollen, sowie die Problematik der „organisierten Repräsentation" im katholischen Bereich. Er streift, wenn auch vielleicht zu wenig ausführlich, das Problem des politischen Wirkens und Verhaltens der katholischen Verbände, die erfahrungsgemäß ein „Reservoir für Politiker" darstellen.

Den besonderen Auftrag des katholischen Verbandswesens in der heutigen Zeit sieht Oelinger in der religiös-sozialen Bildungsarbeit, von jeher vornehmste Aufgabe der katholischen Vereine. Die Thematik sollte allerdings erweitert und das Verhältnis von Kirche und Demokratie intensiver als bisher behandelt werden.

Nicht auf alle praktischen Fragen des katholischen Verbandswesens gibt das gediegene und gründliche Buch Oelingers verständlicherweise eine fertige Antwort. Es bietet aber eine vorzügliche Darstellung zahlreicher grundlegender Probleme, denen sich die katholischen Verbände in der Gegenwart gegenüber sehen. Deshalb kommt dieser Untersuchung große Bedeutung zu. *J. Listl SJ*

Biographie

HACKEL, Sergij: *Die größere Liebe.* Der Weg der Maria Skobcowa (1891–1945). Aus dem Englischen von Annemarie Böll. Düsseldorf: Patmos 1967, 162 S. Lw. 12,80.

Maria Skobcowa ist Russin, von der sonnigen Schwarzmeerküste, eine „Intellektuelle", Dichterin, Sozialrevolutionärin. Sie ist befreundet mit Männern wie dem Politiker Kerenskij, dem Philosophen Berdjajew, dem Literaturwissenschaftler Moculskij, dem Theologen Bulgakov. Nach der Oktoberrevolution von 1917 geht sie mit ihrer Familie über Konstantinopel und Belgrad nach Frankreich in die Emigration. Zu Paris legt sie in die Hände des Metropoliten Evlogij die Mönchsgelübde ab, bleibt aber „mitten in der Welt" und nimmt sich ihrer unglücklichen Landsleute an, aller Verwahrlosten, und besonders auch, nach dem Einmarsch der Deutschen, der verfolgten Juden. Ihr Leben endet in den Gaskammern des Konzentrationslagers Ravensbrück.

Aus ihren Schriften, Briefen und Dichtungen und den Aufzeichnungen ihrer Freunde hat der Verfasser, Priester der Russisch-orthodoxen Kirche, ein eindrucksmächtiges Lebensbild gestaltet. Entscheidend für sie scheint der Tod ihrer kleinen Tochter gewesen zu sein, die den Namen Nastja, d. i. Anastasia, Auferstehung trug: „Ich kam als neuer Mensch

vom Friedhof zurück, ich sah einen neuen Weg vor mir, einen neuen Lebenssinn ... eine Mutter zu sein für alle, die der Hilfe einer Mutter bedürfen." In ihrem Leben wird das Wort des Herrn wahr: „Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde" – daher auch der Titel des Buches. Es scheint festzustehen, daß „Mutter Maria", wie sie genannt wird, in bewußter Selbstopferung anstelle einer Mitgefangenen in die Gaskammern ging, am Karsamstag 1945, als Zeugin für den Glauben an den Tod und die Auferstehung des Herrn. – Dank dem Verlag und nicht zuletzt der Übersetzerin für diese Kostbarkeit aus dem anderen Rußland. *L. Zodrow SJ*

STEIN, Edith: *Briefauslese 1917–1942.* Freiburg: Herder 1967. 152 S. Lw. 12,80.

Diese Auswahl aus den Briefen von E. Stein umfaßt die ganze Zeit von den Jahren, da sie Assistentin von Husserl war, bis zu ihrem Tod in Auschwitz-Birkenau am 8. 8. 1942, mit Ausnahme der Jahre 1918–1927, der Zeit ihrer Konversion, aus denen alle schriftlichen Mitteilungen verlorengegangen sind oder sich noch in Privatbesitz befinden. Aus dem meist schlichten Inhalt leuchtet eine allem Guten offene und zur Verwirklichung des Erkannten fest entschlossene Seele hervor, eine Entschlossenheit, die sich durch den Tod in der Gaskammer heldenhaft bewährte. Sie, die nach eigenen Worten sich wohl an eine Sache hingeben, aber nicht gehorchen konnte, fand gerade im Gehorsam ihre Erfüllung, als sie erkannt hatte, daß „die Sache", zu der sie der Gehorsam führen wollte, der Wille Gottes war, dem sie sich um keinen Preis verweigern wollte; darin liegt ihre Größe und Verehrungswürdigkeit.

Die Auslese ist vom Kölner Karmel besorgt worden. Eine kurze Einleitung beschreibt Lebensgang und Charakter; ein Anhang bringt Dokumente zu ihrem Tod, denen aber kaum etwas Neues zu entnehmen ist, außer daß Edith Stein sofort nach der Ankunft des Transportes in die Gaskammer geführt wurde. *A. Brunner SJ*

HAUSENSTEIN, Wilhem: *Licht unter dem Horizont.* Tagebücher von 1942 bis 1946. Hrsg. und eingel. von W. E. Süskind. München: Bruckmann 1967. 455 S., 1 Abb. Lw. 28,–.

Adressatin des Tagebuchs ist die geliebte Tochter. Die erste Tagebuch-Eintragung schreibt der Vater in die Restseiten des Wirtschaftsbuches der Tochter, wenige Monate nachdem sie vor Hitlers Rassegesetzen nach Brasilien ausweichen mußte: „Vielleicht wird es meiner Tochter eines Tages in die Hände fallen" (19. 10. 1942).

Für Hausensteins autobiographischen Roman: „Lux perpetua, Summe eines Lebens aus dieser Zeit" (Freiburg: Alber ²1952) ist das Tagebuch eine wichtige Quelle und gleichzeitig ein Werkbericht, beginnend mit der ersten Konzeption des Romans und immer wieder von der Not und Verantwortung des Schreibens berichtend: „Das Gefühl einer unter der Arbeit an jeder Nuance wachsenden Verantwortlichkeit in Sache und Form; sehr bedrängend, auch gebe ich Leben ab" (8. 1. 1944). Darüber hinaus aber bezeugt das Tagebuch in oft täglichen Eintragungen ein ungewöhnlich reiches Leben in der geistig und politisch immer dunkler und schwerer werdenden Zeit des zweiten Weltkriegs, geistige Weite und Wachheit, Fühligkeit und Wahrhaftigkeit, eine erstaunliche und genaue Erfassung philosophischer und theologischer Probleme. Das Erleben und Ergriffenwerden von der Voralpenlandschaft, Begegnungen, Gespräche, Zustimmung und Distanzierung, erste, später zuweilen korrigierte Urteile über Menschen und Bücher: „Man sollte die Freunde immer hinter ihren Fassaden suchen –gerade dann auch, wenn die Fassaden zuweilen ärgerlich sind." Der Kunsthistoriker Hausenstein, der Baudelaire-Übersetzer, der Kenner Goethes, vor allem der vornehme, weise und gütige Mensch in seiner Zeit kommt uns entgegen.

Das Tagebuch verbirgt das politische Geschehen. Es erscheint nur in genauer Reflexion bei der Entlassung des langjährigen Literaturblatt-Redakteurs der Frankfurter Zeitung, und als ihn das Schreibverbot trifft. Und dann wieder als das geliebte München

in der Bombenzerstörung mehr und mehr zerbricht und als endlich, „die Amerikaner" kommen und die bittere Enttäuschung folgt.

Der Lebensgrund, den das Tagebuch immer wieder spontan bezeugt, ist „Margot", die Frau und Mitarbeiterin: „ – sie ist gegen alle Welt freundlich – all das geschieht mit einer Discretion, die das Geschehen und seine Trägerin unsichtbar macht; sichtbar nur für den Himmel und einige wenige, die auch versuchen, ihm zu dienen" (5. 9. 1944). Der tragende Lebensgrund für beide, für ihr gemeinsames Leben und mit den Menschen und Dingen, für Haltung und Urteil wird immer mehr die Gestalt und Person Christi: „Langsam und spät – mit bald 63 – komme ich dazu das Originäre und Besondere herauszuspüren – als träte ich fremd, zum ersten Mal hinzu" (2. 10. 1944).

Adenauer sandte Hausenstein 1950 als ersten Geschäftsträger und dann Botschafter nach Paris. – Das ausführliche Vorwort des Herausgebers zum vorliegenden Band gibt dem Tagebuch eine gute Einführung. Eine Bibliographie der Werke Hausensteins und ein Personenverzeichnis sind beigefügt.

Tagebuchaufzeichnungen von 1947–50 und von 1955 bis zum Tode will der Herausgeber und Freund, W. E. Süskind, in einem zweiten Band veröffentlichen. *H. Kreutz SJ*

GRAEF, Hilda: *Gott und mein Ich.* Die Spiritualität John Henry Newmans. Frankfurt: Knecht 1967. 251 S. Lw. 16,80.

Es handelt sich nicht um eine systematische und theoretische Darstellung der Auffassungen Newmans vom geistlichen Leben, sondern um eine schlichte Erzählung seines Lebens, soweit dieses seine Stellung zu den geistlichen Wirklichkeiten und seine Haltungen zu ihnen und zu der Welt offenbart. Er war darin sehr stark von den Kirchenvätern bestimmt und nahm anderseits manches voraus, was gerade für unsere Zeit vorbildlich sein kann. *A. Brunner SJ*

ZU DIESEM HEFT

OTTO SEMMELROTH ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St Georgen (Frankfurt). Er war während der Bischofssynode als theologischer Berater von Kardinal Döpfner und Bischof Volk in Rom.

WALTER KERBER ist Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach.

PAUL OVERHAGE veröffentlichte vor kurzem „Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution" (Frankfurt: Knecht 1967, 463 S., Lw. 28,–). Er gibt in diesem Werk einen Überblick über die theoretischen und praktischen Möglichkeiten einer gesteuerten Entwicklung der Menschheit nach den Forschungsergebnissen der modernen Biologie.

Wir machen unsere Leser darauf aufmerksam, daß die Dokumente des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentags, über den wir im Augustheft berichteten (Bd. 180, 1967, 132–134), jetzt in Buchform vorliegen (Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967. Dokumente. Stuttgart: Kreuz Verlag 1967, 836 S., Lw. 30,–). Der Band enthält den Text aller Reden und Predigten, sowie eine fast wortgetreue Wiedergabe der Diskussionen in den Arbeitsgruppen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adnès, Pierre: La Théologie catholique. Paris: Presses Universitaires de France 1967. 126 S. (Que sais-je? 1269.)

Akten Papst Paul VI. Apostolisches Schreiben Motuproprio. Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils Papst Pauls VI. Revidierte Übersetzung. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 95 S. Kart. 3,50.

Bahr, Hans-Eckehard: Totale Freizeit. Stuttgart: Kreuz-Verl. 1967. 77 S. Brosch. 3,50.

Ben-Chorin, Schalom: Das brüderliche Gespräch. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Juden und Christen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 31 S. Kart. 3,–.

Bernard, Ch. A.: La prière chrière chrétienne. Étude théologique. Bruges, Paris: Desclée de Brouwer 1967. 390 S. (Essais pour notre temps. 3.) 29,– FF.

Bildung und Konfessionalität. Beiträge von Ernst Bloch (u. a.). Frankfurt: Diesterweg 1967. 155 S. (Kritische Beiträge zur Bildungstheorie.) Brosch. 16,80.

Bottomore, T. B.: Die sozialen Klassen in der modernen Gesellschaft. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1967. 143 S. (sammlung dialog. 21.) Paperback 10,80.

Budde, Heinz: Handbuch der christlich-sozialen Bewegung. Recklinghausen: Paulus Verl. 1967. 336 S. 75 Abb. Lw. 35,–.

Daim, Wilfried: Der Vatikan und der Osten. Kommentar und Dokumentation. Wien, Frankfurt: Europa-Verl. 1967. 456 S. Lw. 28,70.

Darin-Drabkin, H.: Der Kibbuz. Die neue Gesellschaft in Israel. Stuttgart: Klett 1967. 304 S. Lw. 24,50.

Denker, Rolf: Individualismus und mündige Gesellschaft. Simmel, Popper, Habermas, Dostojewskij, Camus, Ortega. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 106 S. Kart. 7,80.

Denkler, Horst: Drama des Expressionismus. Programm, Spieltext, Theater. München: Fink 1967. 260 S. Lw. 36,–.

Deutsche Liturgie? Sind wir auf dem Weg dahin? Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Theodor Bogler. Maria Laach: Verl. Ars Liturgica 1967. 130 S. (Liturgie und Mönchtum. 40.) Brosch. 6,60.

Dialog konkret. Fragen und Antworten zwischen den Konfessionen. Bergen-Enkheim: Kaffke 1967. 82 S. (Theologische Brennpunkte. 11.) Kart. 6,80.

Einführung in pädagogisches Sehen und Denken. Texte. Hrsg. v. Andreas Flitner u. Hans Scheuerl. München: Piper 1967. 369 S. (Erziehung in Wissenschaft u. Praxis. 3.) Kart. 16,80.

Erziehung und Berufung. Um die Zukunft der kirchlichen Studienheime. Hrsg. von Hermann Stenger. München: Pfeiffer 1967. 236 S. Kart. 11,80.

Die Flucht aus dem Turmzimmer. Viele schöne Geschichten von seltsamen Begebenheiten, spannenden Abenteuern, Entdeckungen und Erlebnissen in fremden Ländern. Aus drei Jahrhunderten deutscher Literatur für junge Leser gesammelt und auch für ältere. Hrsg. v. Louise Tellheim. München: Piper 1967. 534 S. Lw. 16,80.

Frey, Gerhard: Die Mathematisierung unserer Welt. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 168 S. (Urban Bücher. 105.) Kart. 4,80.

Frieden. Vorlesungen auf dem 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag Hannover 1967. Berlin, Stuttgart: Kreuz-Verl. 1967. 79 S. Kart. 3,80.

Fuchs, Josef: Moral und Moraltheologie nach dem Konzil. Freiburg: Herder 1967. 104 S. Kart. 8,80.

Fuks, Ladislav: Variationen für eine dunkle Saite. Roman. München: Biederstein 1967. 423 S. Lw. 28,–.

Gaxotte, Pierre: Geschichte Deutschlands und der Deutschen. Bd. 2: Von der Aufklärung bis zur Gründung der Bundesrepublik. Freiburg: Rombach 1967. 512 S. Lw. 26,–.

Gössmann, Elisabeth: Das Bild der Frau heute. 2., völlig neu gestaltete u. erweit. Aufl. Düsseldorf: Haus der Katholischen Frauen 1967. 120 S. Brosch. 5,70.

Die Gottesfrage heute. Hrsg. von Ernst Brinkmann und Franz-Erich Hähn. Donauwörth: Auer 1967. 56 S. Brosch. 3,80.

Goudge, Elizabeth: Unter den Türmen von Oxford. Roman. Freiburg: Herder 1967. 335 S. Lw. 19,80.

Graphik zur Bibel. Ein Kalender für das Jahr 1968. Freiburg: Herder 1967. 14,80.

Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Hrsg. von Charlotte Hörgl und Fritz Rauh. Einsiedeln, Köln: Benziger 1967. 527 S. Lw. 43,–.

Grosser, Alfred: Die Bundesrepublik Deutschland. Bilanz einer Entwicklung. Tübingen: Wunderlich 1967. 145 S. Paperback 9,80.

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 4: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg: Herder 1967. XXXI, 723 S. Lw. 85,–.

Henrichs, Norbert: Kult und Brauchtum im Kirchenjahr. Eine kulttheologische und brauchtumsgeschichtliche Untersuchung für Schule und Seelsorge. Düsseldorf: Patmos-Verl. 1967. 224 S. Lw. 16,–.

Höhere Schule und Wirtschaft. Eine Bibliographie. Bearbeitet v. Winfried Schlaffke. Köln: Deutsche Industrieverlagsgesellschaft 1967. III, 73 S. (Materialien zu Bildungs- und gesellschaftspolitischen Fragen. 23.) Kart. 3,50.

Holzapfel, Helmut: Das katholische Polen heute. München: Don Bosco Verl. 1967. 148 S. mit Abb. Kart. 9,80.

Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie. Lateinisch-deutsch. Hrsg. von den Liturgischen Instituten in Trier, Salzburg und Freiburg/Schweiz. Eingel. von Heinrich Rennings. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 117 S. (Nachkonziliare Dokumentation. 6.) Kart. 7,–.

Jungmann, Josef A.: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen. Freiburg/Schweiz: Universitätsverl. 1967. 287 S. Lw. 26,–.

Kortzfleisch, Siegfried von: Religion im Säkularismus. Stuttgart: Kreuz-Verl. 1967. 78 S. Brosch. 3,50.

Kosthorst, Erich: Jakob Kaiser. Der Arbeiterführer. Stuttgart: Kohlhammer 1967. 286 S., 4 Taf. Lw. 27,–.

Kühnl, Reinhard: Die NPD. Struktur, Programm und Ideologie einer neofaschistischen Partei. Berlin: Voltaire Verl. 1967. VII, 260 S. Brosch. 11,80.

Kurz, Paul Konrad: Künstler, Tribun, Apostel. Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters. München: Fink 1967. 249 S. Lw. 38,–.

Läpple, Alfred: Christusverkündigung im Kirchenjahr. München: Don Bosco Verl. 1967. 228 S. Lw. 14,80.

McSorley, Harry J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen. Nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. München: Hueber 1967. XII, 340 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 1.) Kart. 45,–.

Mitscherlich, Alexander u. Margarete: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München: Piper 1967. 370 S. Lw. 24,–.

Neue Akzente. Beiträge zur Frauenbildung. Hrsg. von Hildegard Harmsen. Düsseldorf: Haus der Katholischen Frauen 1967. 65 S. (Neue Akzente. 1.) Brosch. 3,60.

Ökumenisches Direktorium. Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe. Teil 1: Lateinisch-deutsch. Übersetzung durch das Sekretariat für die Einheit der Christen. Eingel. von Wilhelm Bartz. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 59 S. (Nachkonziliare Dokumentation. 7.) Kart. 3,–.

Overhage, Paul: Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution. Frankfurt: Knecht 1967. 463 S. Lw. 28,–.

Panthéisme, Action, Oméga chez Teilhard de Chardin. Par Gabriel Dussault, Louis Gendron, André Haguette. Bruges, Paris: Declée de Brouwer 1967. 214 S. (Essais pour notre temps. 7.) 12,90 FF.

Paulinus-Kalender 1968. Trierer Bistumskalender. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 192 S. Brosch. 1,80.

Quadflieg, Josef: Vierundzwanzig Geschichten von der heiligen Messe. Trier: Paulinus-Verl. 1967. 62 S. mit Abb. Kart. 7,80.

Quenzer, Wilhelm: Welt ohne Utopie. Essay über einige Aspekte des Säkularismus. Stuttgart: Kreuz-Verl. 1967. 70 S. Brosch. 3,50.

Rahner, Karl - Galli, Mario von - Baumbauer, Otto: Reformation aus Rom. Die Katholische Kirche nach dem Konzil. Tübingen: Wunderlich 1967. 215 S., 56 Abb. Paperback 13,80.

Schlier, Paula: Morgen ist der Tag des Erwachens. Ein Gedichtzyklus. Graz, Köln: Styria 1967. 93 S. Lw. 15,80.

Voltaire. Aus dem Philosophischen Wörterbuch. Hrsg. u. eingel. v. Karlheinz Stierle. Frankfurt: Insel-Verl. 1967. 229 S. (Sammlung Insel. 32.) Lw. 6,–.

Voltaire. Über den König von Preußen. Memoiren. Hrsg. u. übers. v. Anneliese Botond. Frankfurt: Insel Verl. 1967. 149 S. (Insel-Bücherei. 892.) Kart. 4,50.

Wiebringhaus, Hans: Die Bemühungen des Europarats um eine Rechtsangleichung auf wirtschaftlichem Gebiet. Göttingen: Schwartz 1967. 139 S. (Beiträge zum internationalen Wirtschaftsrecht und Atomenergierecht. 2. 4.) Brosch. 7,80.

Wifstrand, Albert: Die alte Kirche und die griechische Bildung. Bern, München: Francke 1967. 120 S. (DTB 388) Brosch. 2,80.

Wilken, Waldemar: Brücken zur Kirche. Public Relations der Kirche. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1967. 262 S. (Missionierende Gemeinde. 2.) Kart. 19,80.

Winckler, Josef: Irrgarten Gottes. Der chiliastische Pilgerzug. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1967. 292 S. Lw. 19,80.

Winkler, Hans-Joachim: Der Bundespräsident. Repräsentant oder Politiker? Opladen: Leske 1967. 99 S. Kart. 6,80.

Zwanzigstes Jahrhundert. Texte und Zeugnisse 1880–1933. Hrsg. v. Walther Killy. München: Beck 1967. XLVII, 1198 S. (Die deutsche Literatur. 7.) Lw. 48,–.

Johannes Günter Gerhartz SJ

Mischehen ohne kirchliche Trauung?

Die deutsche Mischehen-Situation und die kirchliche Formvorschrift

Die Mischehe und kein Ende! Durch die Beratungen der römischen Bischofssynode und die Diskussion ihrer Ergebnisse ist die Frage der kirchlichen Ordnung der religiös gemischten Ehe wieder einmal besonders akut. Wie wird sich Rom entscheiden angesichts der Vorschläge und Voten der Bischofssynode, angesichts besonders der Verschiedenheit, ja Widersprüchlichkeit der Meinungen und Wünsche der Bischöfe in aller Welt, die dort zum Ausdruck kamen? Wird „schon wieder" etwas Neues kommen – kaum zwei Jahre nach der Neufassung der Mischehenordnung durch Rom im März 1966? Und wann wird das Neue kommen? Wie eine latente Krankheit, die sich unaufhaltsam ausbreitet, steckt dieses ungelöste Problem im Körper der Kirche, im Körper vor allem auch der Kirche Deutschlands. Deutschland, das klassische Reformationsland. Deutschland, seit Jahrhunderten das „klassische Mischehenland". Und von Zeit zu Zeit – und in letzter Zeit erschreckend und symptomatisch häufig – bricht diese latente Krankheit offen aus. Zum sechsten Mal in diesem Jahrhundert und zum dritten Mal in vier Jahren haben sich die höchsten Stellen der katholischen Kirche um die grundlegende Regelung dieser – wie es scheint – sich jeder rechtlichen Regelung entziehenden Frage bemühen müssen[1]. Symptome einer Krankheit!

Doch was kam dabei heraus? Das Konzil brach die Behandlung der Mischehenfrage 1964 ab; man konnte sich nicht einigen[2]. Die Regelung durch Rom im März 1966 hat – aus oft ganz entgegengesetzten Gründen – kaum irgend jemand befriedigt. Die Beratungen auf der Bischofssynode und auf den ihr vorausgegangenen Bischofskonferenzen in aller Welt im Sommer und Herbst 1967 haben sicher in dieser Frage manches vorangebracht. Aber sie haben doch auch ein Zweifaches wieder ganz deutlich gezeigt,

[1] Wenn von den vielen kleineren oder größeren Präzisierungen, Differenzierungen und Anpassungen im Lauf der Jahrzehnte abgesehen wird, geschah das durch die Konstitution Pius' X. „Provida" vom 18. Januar 1906, mit ihren verschiedenen Ergänzungs- und Ausführungsbestimmungen bis in das Jahr 1909; durch das Dekret der Konzilskongregation „Ne temere" vom 2. August 1907, mit Rechtskraft vom 19. April 1908; durch das neue Rechtsbuch der Kirche „Codex Iuris Canonici" vom Pfingstfest 1917; durch die Erarbeitung und die Diskussion des konziliaren „Votums über das Sakrament der Ehe" 1964; durch die Instruktion über die Mischehe „Matrimonii sacramentum" der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 18. März 1966; schließlich durch die „Fragen über die Mischehen", die auf der römischen Bischofssynode im Oktober 1967 beraten wurden.

[2] Siehe dazu: J. G. Gerhartz, Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion, in: Theologie und Philosophie 41 (1966) 376–400; besonders 380, 397 f.

wenn es dazu überhaupt einer Synode bedurft hat: Einmal, daß die Unterschiedlichkeit der Mischehen-Situation in den verschiedenen Teilkirchen und daraus mit resultierend die Unterschiedlichkeit der Auffassungen ihrer Vorsteher zur Zeit noch sehr groß ist, so groß in der Tat, daß man sich kaum noch fragen kann, ob eine einheitliche rechtliche Mischehenordnung für die gesamte Kirche, die über gemeinsame Prinzipien oder über eine gemeinsame Rahmenordnung hinausgeht, möglich und sinnhaft erscheint. Zum anderen, daß das offizielle Bemühen um eine angemessene Ordnung dieses sehr schwierigen Komplexes noch nicht abgeschlossen ist. Die Diskussion wird weitergehen. Spätestens im Zusammenhang mit der Reform des Kirchenrechts wird diese Frage wieder auftauchen. Der Präsident der „Kommission für die Revision des kirchlichen Rechtskodex", Kardinal Felici, hat auf der Bischofssynode schon den Wunsch zum Ausdruck gebracht, daß die ganze Frage der Mischehe seiner Kommission zur Ordnung übergeben werde. Die Mischehe und kein Ende! Und viele Menschen wenden sich enttäuscht und resigniert ab!

Wie soll und kann es weitergehen? Wohin weisen die Diskussionen? Wo liegt wenigstens eine gewisse Lösung dieses nur in der Einheit im Glauben letztlich lösbaren Problems? Denn dies eine muß von vornherein klar gesehen werden: Bei jeder möglichen, auch noch so freundlichen zwischenkirchlichen Ordnung der bekenntnisverschiedenen Ehe bleiben offene Fragen, menschliche Härten, Übel, eben darum, weil die Mischehe selbst aus einer Realität resultiert, die nicht sein soll, die ein Übel ist, nämlich die Trennung der Kirchen. Von hier aus gesehen bleibt die religiös gemischte Ehe immer ein schmerzlicher Tatbestand, den keine Kirche wünscht und keine Kirche wünschen kann.

Bevor wir hier – wenn auch nur in einem Punkt dieses komplexen Problems – die Tatsachen aufzuhellen und die Möglichkeiten einer Antwort aufzuzeigen versuchen, müssen wir uns die Schwere der Frage vergegenwärtigen, die sich der kirchlichen Autorität stellt. Man kann sie etwa so formulieren: Wie kann die Kirche den ihr von Gott zukommenden Auftrag erfüllen und für die Erhaltung und Förderung des Glaubens zumindest des katholischen Partners einer religiös gemischten Ehe, für die katholische Erziehung der Kinder und auch für die Sakramentalität und tatsächliche Unauflöslichkeit der Ehe effektiv Sorge tragen und darauf hinwirken, ohne den nichtkatholischen Partner und ganz allgemein die nichtkatholischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften zu diskriminieren, ohne die Partner dieser Ehe unter ungebührlichen Druck zu setzen – und in religiösen Dingen ist bald ungebührlicher Druck gegeben – und ohne schließlich das naturgegebene Recht auf Ehe positiv-rechtlich unangemessen einzuschränken? Das ist die Frage, die sich der Kirche stellt, in ihrer ganzen Härte, ja, wie es scheint, in ihrer Ausweglosigkeit. Denn wie kann man gleichzeitig das eine tun und das andere verhindern? Wie kann man gleichzeitig Schranken aufrichten und doch niemanden ein- oder aussperren? Und doch muß die Kirche das eine tun, sie muß Glauben und Ehe schützen, und darf doch das andere nicht tun, sie darf niemanden diskriminieren, niemandes Gewissen unter Druck setzen. Und es ist doch jedesmal in

einer Mischehe ein Nichtkatholik mitbetroffen, der anders denkt und anderes glaubt als die katholische Kirche.

An einem Punkt der kirchlichen Mischehenordnung zeigt sich dieses Dilemma ganz besonders, es kristallisiert sich geradezu in ihm. Das ist die Vorschrift einer bestimmten Trauungsform zur Gültigkeit der Ehen von Katholiken. Diese kirchliche Formvorschrift steht darum auch im Vordergrund der Diskussion bei dem Bemühen um eine sachgerechte Ordnung der Mischehe. Ihr wollen wir unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Doch darf man sie nicht isoliert betrachten. Sie ist eng verbunden mit den anderen Fragen der Lehre und Ordnung von Ehe und Mischehe.

Um sich aber ein Urteil über die rechte Ordnung der Formvorschrift bei Mischehen bilden zu können, muß man sich ein rechtes Bild über die Wirklichkeit der Mischehe machen. Die Mischehenfrage ist nicht lösbar, ohne daß man sich der vollen Tatsache der Mischehe stellt. Dabei haben wir uns auf Deutschland zu beschränken. Die Verhältnisse in anderen Ländern sind zu verschieden, als daß wir unsere Probleme oder unsere Lösungen einfach auf sie übertragen könnten.

Die Situation in Deutschland

Wenn wir von einer religiösen Mischehe sprechen, so meinen wir gewöhnlich die Ehe eines Katholiken mit einem Menschen, der sich nicht zur katholischen Kirche bekennt, sei er nun Christ oder nicht. Das ist natürlich vereinfacht gesprochen, denn hier sind zahllose Variationen einer solchen Verbindung möglich, die im konkreten Leben wohl beachtet werden müssen. Ja, selbst zwischen zwei katholischen Partnern kann es große Unterschiede der religiösen Haltung geben. Auch die kirchliche Ordnung beachtet in gewissem Maß diese religiösen Unterschiede; aber ausschlaggebend ist für sie letztlich nur die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Und das hat seinen Grund. Denn nach dem Willen des Herrn soll der Glaube seine Lebensform gewinnen in einer Glaubensgemeinschaft, in der Kirche. Die Kirche wird somit entscheidendes Kriterium des Christseins[3]. Doch bleibt es wahr, daß dieses Verständnis von Mischehe der komplexen Wirklichkeit nicht voll entspricht. Dennoch muß es genügen, sich dieses Bedenken ins Bewußtsein gehoben zu haben. Hier einen differenzierteren Begriff von Mischehe anzuwenden, würde gerade im Hinblick auf die vorliegenden Statistiken die Untersuchung allzusehr erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen.

Um die Gesamtsituation der Mischehe in Deutschland etwas zu erhellen, seien einige Zahlen gebracht – in aller Vorsicht, denn wir wissen heute um die „Irrtumsfähigkeit" der Zahlen und ihrer Deutung. Wir wollen weder detailliert noch umfassend sein. Zwei Linien nur, die für die Frage der Formvorschrift bedeutsam sind, sollen ein Stück weit abgeschritten werden: 1. Die Mischehen-Häufigkeit in Deutschland, oder: wie oft

[3] Vgl. den „Holländischen Katechismus", als Manuskript gedruckt bei Herder (Freiburg 1967) 444–447.

werden Mischehen vor dem Standesbeamten geschlossen? 2. Die Mischehen-Ungültigkeit in Deutschland, oder: wie oft werden Mischehen nicht vor dem katholischen Geistlichen getraut?

1. Die Zahl der Mischehen in der Bundesrepublik ist hoch. Sie wächst ständig, sowohl absolut wie auch relativ. Millionen von Erwachsenen und Millionen von Kindern sind davon betroffen. Das Wohl und Wehe der Mischehen und ihre jeweiligen guten oder schlechten Folgen werden für die Gesellschaft, für die Familien, für die Kirchen immer weitreichender.

Die folgenden Zahlen[4] sprechen da eine deutliche Sprache. Wenigstens 25 % aller Ehen, also etwa jede vierte Ehe, sind heute Mischehen; 1965 waren es 28,4 %. Sehen wir aber genauer zu und betrachten das, was uns hier besonders interessiert, nämlich die Mischehen-Häufigkeit bei den *Katholiken,* so stellen wir fest, daß, gemessen an den *staatlichen* Eheschließungen, bei denen wenigstens ein Teil *Katholik* war, jede zweite bis dritte Ehe, die ein Katholik abschließt, eine glaubensverschiedene Ehe ist. Die absoluten Zahlen für das Jahr 1962 (in Klammern die Zahlen für das Jahr 1965) sind diese: Bei 294 000 (276 000) *staatlichen Eheschließungen* von *Katholiken* waren 123 000 (122 000) Mischehen; das sind rund 42 % (44 %) aller Eheschließungen von Katholiken.

Schaut man nun aber nicht auf die Eheschließungen von Katholiken, sondern auf die *eheschließenden Katholiken,* zählt man also nicht die Ehen und Mischehen, die von Katholiken eingegangen werden, sondern die Katholiken, die diese Ehen eingehen, so ergibt sich folgendes Bild: 1965 haben 429 000 Katholiken standesamtlich geheiratet, davon schlossen 307 000 Katholiken eine konfessionsgleiche und 122 000 eine konfessionsgemischte Ehe; rund 29 % aller Katholiken oder fast jeder dritte Katholik, der heiratete, ging also 1965 eine Mischehe ein.

Zählt man nun diese absoluten Zahlen von 20 Jahren (1948 bis 1967) zusammen, nimmt man also nur eine Ehedauer von im Schnitt 20 Jahren an, dann gibt es heute etwa 2,2 Millionen *Katholiken* Deutschlands, die in einer Mischehe leben. Nehmen wir zwei Kinder auf jede Ehe an, so sind das 4,4 Millionen Kinder (bis zu 20 Jahren) in oder aus einer Mischehe. Im Gesamt sind es rund 9 Millionen Menschen der Bundesrepublik Deutschland, die von diesem Problem berührt werden.

Angesichts dieser Tatsachen fragt sich doch, ob nicht der natürliche Saturationspunkt so gut wie erreicht ist, ob nicht nach der religions-soziologischen Zusammensetzung unseres Volkes und den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung sich diese Zahlen gar nicht mehr wesentlich erhöhen können, und ob also nicht die kirchliche Ordnung, die doch das erklärte Ziel hatte, diese Mischehen zu verhüten, so gut wie völlig versagt hat. Auch für die Zukunft ist da bezüglich der Mischehen-Häufigkeit nichts ande-

[4] Aus den „Statistischen Jahrbüchern für die Bundesrepublik Deutschland", den „Kirchlichen Handbüchern für das katholische Deutschland" und den „Statistischen Beilagen zum Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland".

res zu erwarten. Meinungsumfragen bekannter Institute der Bundesrepublik bei Jugendlichen und bei Erwachsenen haben ergeben, daß etwa zwei Drittel der Katholiken und Protestanten in Deutschland heute einer Mischehe grundsätzlich unbedenklich gegenüberstehen, während noch nicht einmal ein Drittel sich grundsätzlich gegen sie entscheidet[5].

Die Hauptfaktoren dieser großen Mischehenverbreitung liegen einmal in der großen Konfessionsmischung; sie wurde durch die Folgen des Krieges mit den bekannten Bevölkerungsumwälzungen und durch unsere in jeder Hinsicht mobilfreudige Welt gefördert. Zum andern in der gegenseitigen Konfessionsfreundlichkeit des heutigen Menschen, wenn man nicht gar schon von einem Konfessionsindifferentismus sprechen muß. Anders ausgedrückt: Ein rechter oder ein falsch verstandener Ökumenismus trägt zur Mischehenhäufigkeit bei. Die Statistiken sprechen da wiederum eine klare Sprache. Wir finden einen merklichen und merkwürdigen Einschnitt im Jahr 1963, dem ersten Jahr nach Konzilsbeginn. Während in den Jahren 1951 bis 1962 die jährliche Zuwachsrate der Mischehen im Schnitt bei 0,1 % lag, stieg sie in den Jahren 1963–1965 im Schnitt auf 0,8 %. Es schien also gut, auch die Zahlen von 1962 anzuführen, damit niemand sagen kann, dieser konziliare Ökumenismus sei vor allem an der großen Verbreitung der Mischehe heute schuld.

2. Liegen bezüglich der Mischehen-Häufigkeit schon erschreckend hohe Zahlen vor, so wird es noch erschreckender, wenn wir nach der katholisch-kirchlichen Trauung und damit nach der *Gültigkeit oder Ungültigkeit* dieser gemischten Ehen der Katholiken fragen. Im Jahr 1962 haben sich in der Bundesrepublik von 171 000 rein katholischen Ehen 162 000 auch kirchlich trauen lassen; das sind rund 95 %. Ganz anders aber sieht es mit den katholisch-kirchlichen Trauungen bei den Mischehen mit einem Katholiken aus. Von 123 000 dieser Ehen im Jahr 1962 wurden nur 53 500 katholisch getraut; das sind nur rund 44 %. Das heißt aber, daß allein im Jahr 1962 rund 55 % dieser Mischehen kirchlich ungültige Ehen sind, also mehr als die Hälfte; daß allein in diesem Jahr rund 70 000 Katholiken in der Bundesrepublik eine ungültige Mischehe eingingen.

Machen wir nun noch einmal das Rechenexempel und zählen die absoluten Zahlen dieser ungültigen Mischehen von Katholiken von 20 Jahren (1948–1967) zusammen, nehmen wir also wiederum nur eine Ehedauer von 20 Jahren an, dann ergibt sich rechnerisch, daß es heute in der Bundesrepublik etwa 1 1/4 Millionen Mischehen von Katholiken gibt, die ungültige Ehen sind, weil sie nicht katholisch kirchlich getraut wurden. Die Zahl derer, die davon betroffen sind – Erwachsene und Kinder (bis zu 20 Jahren) –, liegt bei 5 Millionen. Doch nehmen wir zum Abschluß einmal an, daß ein unwahrscheinlich hoher Satz von einem Drittel dieser Mischehen Ehen Geschiedener sind,

[5] Dabei besteht zwischen den beiden religiösen Gruppen nur ein geringer Unterschied. Je nach der Umfrage waren 2–6 % der Katholiken „skeptischer" gegenüber der Mischehe als die Protestanten. Die Prozentzahlen der „unbedenklichen" Jugendlichen lagen ein wenig über den Zahlen der entsprechenden Erwachsenen.

die die katholische Kirche also gar nicht trauen könnte, dann bleiben es doch immer noch 750 000 Mischehen von Katholiken[6], die deswegen ungültig sind, weil die Vorschrift der kirchlich-katholischen Trauung nicht befolgt wurde.

Eine Kirche, die das auf die Dauer hinnehmen würde, ohne auf effektive Besserung zu sinnen, eine solche Kirche, so scheint es, würde unglaubwürdig. Es sei eigens darauf hingewiesen, daß dies nicht das Problem der ganzen katholischen Kirche ist; denn in anderen Ländern sieht es ganz anders aus. Es ist das Problem der katholischen Kirche in Deutschland. Doch weil es ein Problem der kirchlichen Ordnung ist, geht es auch die gesamte Kirche an. Die Gesamtkirche kann – um der Einheitlichkeit kirchlicher Ordnungen in aller Welt willen – einem Land auf die Dauer nicht eine Ordnung der Mischehe auferlegen, die so schwere, ja unerträgliche Opfer verlangt. „Die Universalität der Kirche würde sich als ein lebensfremdes, abstraktes System erweisen, wenn in ihr Frieden und Bestand von Hunderttausenden Ehen eines Kirchengebietes nicht mehr ins Gewicht fallen." [7]

Wir haben bei der Mischehen-Häufigkeit festgestellt, daß die kirchliche Ordnung nicht das erreicht, was sie bezweckt, nämlich die Verhütung von Mischehen. Wäre es angesichts der zuletzt erkannten Tatsachen über die Mischehen-Ungültigkeit wirklich vermessen, zu urteilen, daß diese kirchliche Ordnung das Bezweckte nicht nur nicht erreicht, sondern geradezu etwas Gegenteiliges; daß sie nicht nur sinnlos, sondern geradezu widersinnig in ihren Wirkungen geworden ist? Die gegenwärtige Ordnung der Kirche schafft nicht weniger Mischehen, sondern schafft mehr ungültige Ehen.

Der Kern des Problems

Hier wird der eigentliche Kern des Mischehenproblems in Deutschland sichtbar, die tiefste Bedrohung, die die Mischehe für die Kirche ist. Sicher, die Mischehenfrage steht im Zentrum der ökumenischen Frage, sie ist eine ökumenische Frage. Das hören wir ja immer wieder. Aber tiefer noch und ernster ist sie mittlerweile zu einer Lebensfrage der katholischen Kirche in unserem Land geworden, ja, zu einem Problem der Religion überhaupt. Denn das ist doch die kirchliche Situation, auf die diese hohen Zahlen uns hinweisen: Viele verstehen es kaum noch, was die Kirche hier tut und fordert. Sie halten die Vorschriften der Kirche und ihrer Ordnung hier für überholt, für unrealistisch. Steht die Mischehenordnung der Kirche nicht einfachhin in der Gefahr, von den Tat-

[6] In Wirklichkeit waren nach dem „Statistischen Bericht der EKiD", Nr. 244, vom 15. 12. 1966, in der Bundesrepublik von allen Mischehen mit einem Katholiken 1964 16,8 % Ehen mit wenigstens einem Geschiedenen und 1965 17,7 %; also in diesen beiden Jahren nur etwa die Hälfte der Zahl, die wir hier eingesetzt haben. In den Jahren davor dürfte die Prozentzahl noch niedriger liegen. In den letzten 20 Jahren dürfte der Schnitt der Mischehen von Katholiken mit (wenigstens) einem Geschiedenen bei etwa 15 % der Mischehen von Katholiken liegen; dann läge die Zahl der wegen der Formvorschrift ungültigen Mischehen von Katholiken in Deutschland heute bei etwa 950 000.

[7] H. Dombois, in: Concilium 4 (1965) 315.

sachen, den Ereignissen, der Entwicklung überrollt zu werden? Wird die Kluft zwischen Rechtssatzung und Realität, zwischen dem Ehebild der „katholischen Kirche" und dem Ehebild des „Katholiken" in diesem Punkt (und nicht nur hier!) nicht immer größer? Werden die Bestimmungen des kirchlichen Rechts überhaupt noch ernst genommen, im wesentlichen verstanden, als praktikabel und lebbar angesehen? Man setzt sich daher vielfach einfach über sie hinweg oder man erfüllt sie aus Furcht, nicht aber, weil man – wie es doch eigentlich sein sollte – von ihnen überzeugt ist, sie einsieht als Hilfe, als Lebensführung, als Schutz.

Das ungelöste Problem der kirchlichen Mischehenordnung treibt viele Menschen aus der Kirche hinaus, läßt ihre oft sowieso nur schwachen und zerbrechlichen Bindungen an die Kirche noch lockerer, noch belastender werden, drängt sie geradezu in ein konfessionell ungebundenes Christentum, ins sogenannte „religiöse Niemandsland". Gerade das, was die gegenwärtige Mischehenordnung zu verhindern sucht, nämlich die Entfremdung vom Glauben, die Loslösung von der Kirche, gerade das, so scheint es in nur allzu vielen Fällen, erreicht und fördert sie: die Entfremdung vom Glauben, die Lösung von kirchlicher Bindung und Praxis.

Um das im Hinblick auf die Formvorschrift zu exemplifizieren: Der Mensch heute kann es schlechterdings nicht mehr begreifen, daß zwei Menschen, die sich lieben, die sich einander versprochen haben, die dieses Eheversprechen auch öffentlich vor der Gesellschaft kundgetan und alle Konsequenzen dieses Tuns übernommen haben, daß zwei Menschen, die nun schon jahrelang Freud und Leid, gute und böse Tage gemeinsam tragen, die Kinder haben und sie mit Sorge und Aufwand zu guten Menschen zu erziehen suchen – der Mensch von heute kann es einfachhin nicht begreifen, daß ein solches Paar nicht verheiratet sein soll, daß eine solche Lebensgemeinschaft keine echte Ehe sein soll, nur darum, weil eine kirchliche Vorschrift dagegen steht, nur darum, weil dieses Paar seine Ehe nicht vor dem zuständigen Geistlichen eingegangen ist. Nur darum, weil sie dies nicht taten – vielleicht nicht einmal aus gleichgültigem Willen, sondern weil sie es nicht tun konnten, da der nichtkatholische Partner diesen Gang zum katholischen Traualtar nicht auf sich nehmen konnte –, darf der Katholik nun nicht mehr voll teilnehmen am sakramentalen Leben seiner Kirche – er, der vielleicht ansonsten eine christlichere Ehe zu führen sich bemüht als mancher, der katholisch getraut wurde. Wer wird das begreifen? Muß er sich nicht abgestoßen, ausgestoßen, „exkommuniziert" fühlen? Wird er nicht hinausgetrieben aus kirchlichen Bindungen, ferngehalten von religiöser Praxis? Und die Zahlen, wie oft das geschieht, wurden ja genannt.

Hier liegt der Kern des Problems. Es ist ein ökumenisches Problem, aber es ist allmählich zu einem innerkirchlichen und religiösen Problem geworden. Wir schützen, bewahren und fördern nicht Glauben und kirchliches Leben der in einer Mischehe Lebenden durch die Mischehenordnung, sondern wir hindern und erschweren sie nur allzuoft. Gerade dort, wo reges religiöses und kirchliches Leben um so notwendiger wäre, weil es in einer Mischehe schwerer zu leben ist, wird es häufig noch belastet; gerade

dort, wo die Ehen noch mehr zu stärken und zu stützen wären, weil sie durch den Zwiespalt im Glauben gefährdeter sind, werden sie so häufig noch einmal gefährdet, weil sie wegen einer positiv-rechtlichen Vorschrift kirchlich ungültig sind.

Angesichts dieser kirchlichen Situation fragt sich doch: was kann die Kirche tun, um eine heute angemessene kirchliche Mischehenordnung zu erstellen, eine Ordnung, die Grundlage und Stütze einer heute vor allem anderen notwendigen Mischehen*pastoral* ist und diese nicht ersetzen zu können meint oder ihr gar im Wege steht? Gerade bei der Mischehe und ihrer Ordnung steht die Kirche vor der Chance und der Aufgabe, eine wirklich pastorale Ordnung zu schaffen, ein geistliches Kirchenrecht, das seine Autorität aus der Tatsache erhält, daß es Führung und Hilfe zum Heil der Menschen ist, die in dieser Ordnung leben. Wir wollen dieser Frage für die Formvorschrift bei der Mischehe nachgehen.

Die kirchliche Formvorschrift und die Mischehe

Die kirchliche Formvorschrift besagt, daß ein Katholik, mag er sich auch mit einem Nichtkatholiken verheiraten, seine Ehe grundsätzlich nur vor dem zuständigen katholischen Geistlichen und zwei Zeugen gültig abschließen kann. Diese Vorschrift gilt heute in der gesamten lateinischen Kirche. Sie wurde auf dem Konzil von Trient 1563 geschaffen. Es wäre aber irrig, daraus entnehmen zu wollen, daß sie gegen die Reformation im allgemeinen oder gegen die Mischehen im besonderen gerichtet war. Luther selbst hatte schon 30 Jahre zuvor in seinem Büchlein „Von Ehesachen" (1530) sogar gesagt, daß es „göttlich Recht" ist, daß die Ehe „öffentlich vor der Gemeinde soll angenommen und ... gestiftet" werden und „mit Zeugen, die solches beweisen können". Und er begründete das damit, daß „die Ehe ein öffentlicher Stand ist, ... wo aber sich zwei miteinander heimlich verloben, kann niemand gewiß sein, obs wahr sei oder nicht". Genau aus diesem Motiv wurde die Formvorschrift nach langen und schweren Diskussionen darüber, ob die Kirche das überhaupt könne, von den Konzilsvätern erlassen gegen das Unwesen der sogenannten geheimen oder „klandestinen Ehen" in der damaligen Gesellschaft. Das waren Ehen, die gültig, aber nicht *öffentlich* eingegangen worden waren, die also deswegen öffentlich nicht als Ehen bekannt waren und öffentlich auch nicht geschützt werden konnten, mit all den sich daraus ergebenden üblen Folgen, besonders für die Frau und die Kinder, da die mit der Ehe übernommene Treue- und Sorgepflicht zumeist überhaupt nicht oder wenn doch, dann nur nach langwierigen richterlichen Untersuchungen öffentlich urgiert werden konnte. Die Kirche sah sich gezwungen, eine wirksame Maßnahme gegen dieses Übel zu ergreifen. Und das war die öffentliche Form als absolute Bedingung der *Gültigkeit* einer jeden Ehe.

Wenn das aber die Herkunft und Zielsetzung der kirchlichen Formvorschrift ist, dann wird doch gerade daraus ihre ganze Fragwürdigkeit für heute nur erneut offen-

bar! Denn diese Regelung ist über 400 Jahre alt, stammt also aus einer Zeit, in der die gesellschaftliche und menschliche und auch die kirchliche Situation eine ganz andere war als heute. Also ein Relikt aus vergangenen Tagen! Und vor allem kann man gegen sie sagen: Das Problem der Klandestinität der Ehe existiert heute gar nicht mehr wie damals, da heute die Staaten durch ihre Gesetzgebung den Öffentlichkeitscharakter des Eheabschlusses gewährleisten, ja erzwingen. Warum also diskutiert man noch lange über die Formvorschrift? Warum schafft man sie nicht einfach ab? Wir haben doch gesehen, welches Unheil sie gerade bei den bekenntnisverschiedenen Ehen in Deutschland anrichtet!

Darauf ist zu sagen: Es ist zwar richtig, daß die Begründung und der Rechtszweck der Formpflicht nicht mehr die Sicherung des Öffentlichkeitscharakters des Eheabschlusses sein kann. Er ist durch die staatlichen Ehegesetze gesichert. Die Ehewillens*erklärung* steht dadurch fest. Aber steht dadurch auch schon der echte und christliche *Ehewille* selbst fest? Denn das ist doch zu bedenken: Der säkularisierte und pluralistische Staat ist in vielen und fundamentalen Fragen von der Eheauffassung der Kirche entfernt. Um vieles, was für die Kirche in der Ordnung der christlichen Ehe selbstverständlich und unaufgebbar ist, kümmert sich der Staat nicht, kann, ja darf er sich gar nicht kümmern. Denn der Staat hat ein anderes Ziel, eine andere Aufgabe als die Kirche. Sie liegen auf verschiedenen Ebenen. Und weil das so ist, kann die Kirche nicht einfach die Ehe dem Staat überlassen. Sie würde ihren spezifischen Auftrag gegenüber der Ehe vernachlässigen. Immer ist die Kirche gefragt, was sie selbst, und nicht die Welt, unter Ehe versteht[8]; was *sie* aus ihrem Wesen und Auftrag in dieser Welt zum Wohlergehen dieses so wichtigen menschlichen Gutes beizutragen hat. Darum ist es Pflicht der Kirche, bei den Brautleuten vor der Ehe nach Kräften auf die christliche Einstellung zur Ehe pastoral hinzuwirken und sie nach Möglichkeit zu sichern: den Ernst der Verpflichtung, das volle Eheverständnis, den rechten Ehewillen, die Ehefähigkeit. Das ist ihr Dienst an der Integrität und dem Schutz jeder einzelnen Ehe. Die Formvorschrift, die dies zu erreichen sucht, wirkt also auch heute noch ehesichernd, ist also auch heute noch wohlbegründet. Verstärkend kommt hinzu, daß die Ehe ein Sakrament ist und daß es deswegen höchst angemessen ist, daß sie in religiöser, liturgischer Form eingegangen wird.

Das also ist das Dilemma, das sich den Bischöfen auf der Synode bezüglich der Formvorschrift für die Mischehen stellte: Sollten sie die Form beibehalten, dann würden sie tun, was sie nicht tun durften, nämlich – ökumenisch gesehen – gerade dem Nichtkatholiken eine schwere, oft unerträgliche Last auferlegen und – kirchlich gesehen – viele ungültige Mischehen hinnehmen; oder sollten sie die Form abschaffen, dann würden sie nicht tun, was sie tun mußten, nämlich der christlichen Ehe den ihr gerade heute notwendigen Schutz zu geben.

[8] Vgl. H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I (Witten 1961) 643.

Lösungsversuche

Als Lösung bot sich ein Mittelweg an. Man kam damit wieder auf den Vorschlag zurück, den schon die Vorlage des Konzils gemacht hatte, der aber auf dem Konzil nicht durchgekommen war. Auf der Synode wurde nun mit großer Mehrheit dafür gestimmt. Die Bischöfe waren für die grundsätzliche Beibehaltung der kirchlichen Form zur Gültigkeit der Ehe; sie wünschten aber die Vollmacht, von dieser Vorschrift dispensieren zu können, wann immer sie es für gut befänden, so daß dann die Ehe gültig vor dem Standesbeamten geschlossen werden könnte. Die Vorteile dieser Lösung liegen auf der Hand. Einmal würde die Kirche den Kontakt mit den Brautleuten vor der Ehe und ihr Hinwirken auf eine gute christliche Ehe auch da nicht preisgeben, wo sie die Form schließlich freigibt. Zum anderen würde für den nichtkatholischen Partner der Zwang fortfallen, an einer katholischen Zeremonie teilzunehmen, die er innerlich nicht bejaht; viele Ehen würden gültig in staatlicher Form geschlossen werden. Schließlich empfiehlt sich diese Lösung auch dadurch, daß sie den Bischöfen die Möglichkeit bietet, je nach der doch häufig sehr unterschiedlichen kirchlichen Situation ihres Landes voranzugehen. Die kirchliche Ordnung wäre viel angepaßter und beweglicher, als sie bisher sein konnte.

Doch wären zum Gelingen dieses Weges zwei Voraussetzungen zu machen. Einmal, daß die Dispensgewährung in Deutschland im wesentlichen einheitlich durch die Bischofskonferenz festgelegt wird; es geht nicht an, daß man in diesen Dingen in Deutschland unterschiedlich vorangeht, so daß sich in dem einen Gebiet, überspitzt ausgedrückt, „Heiratsparadiese für Mischehenpaare" etablierten und in einem anderen Gebiet kaum an eine Dispens von der Form zu denken wäre. Die zweite Voraussetzung wäre, daß dann auch von der Dispensvollmacht durch die Bischöfe großzügig Gebrauch gemacht würde. Sonst würde dieser Weg, der eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Lösung dieser Frage zu sein verspricht, auch nicht viel helfen.

Aber gerade an dieser letzten Voraussetzung, die doch bei diesem Modell wesentlich erscheint, wenn nicht – zwar unter einer neuen Flagge – letztlich doch alles beim alten bleiben soll, zeigt sich das Ungenügen dieses Weges. Denn wenn nur in einigen wenigen Ausnahmefällen von der kanonischen Form dispensiert wird, was bei einer solchen allgemeinen Norm immer möglich sein muß und notwendig sein wird, wäre dieser Weg keine Lösung, würde die Zahl der wegen der kirchlichen Formvorschrift ungültigen Ehen nicht weniger werden. Es hätte sich nichts wesentlich gebessert. Die Einführung der Dispensmöglichkeit durch die Bischöfe wäre so gut wie bedeutungslos, wäre eine Scheinlösung. Wenn aber relativ leicht und also oft von dieser Vorschrift dispensiert wird, wenn, wie es hier ausgedrückt wurde, großzügig in diesem Punkt verfahren wird, um nach Möglichkeit kirchlich ungültige und durch diese Ungültigkeit noch einmal belastete Mischehen zu vermeiden, wenn also, was nach den eben genannten Zahlen in etwa für Deutschland zu erwarten wäre, bei jeder zweiten bis dritten Mischehe von dieser Formvorschrift dispensiert werden würde und werden müßte, dann fragt

sich doch, ob es einen Sinn hat, eine so gewichtige und einschneidende (die Gültigkeit der Ehe betreffende!) Forderung erst zu erheben, und dann doch von vornherein gewillt und gezwungen zu sein, von ihr in soundso vielen Fällen abzusehen; ob es nicht eher eine für das Ansehen der gesamten kirchlichen Rechtsordnung schädlichere Aushöhlung des Rechts bedeutet, wenn wieder einmal eine Norm aufgestellt wird, von der vernünftigerweise sehr häufig dispensiert werden muß, als das Aufstellen dieser Norm an Positivem für ein Einzelinstitut des kirchlichen Rechts einbringt. Dann fragt sich doch, was denn der Zweck einer solchen Norm ist, der nicht erst mit der gebotenen Erfüllung dieser Norm, sondern schon mit der Dispens von der Erfüllung dieser Norm erreicht wird und erreicht werden *muß*, damit die Aufstellung einer solchen Norm, von der von vornherein häufig dispensiert werden muß, überhaupt als legitim und als gültig angesehen werden kann. Dieser Rechtszweck ist an sich klar. Es ist der Dienst der Kirche an Glaube und Ehe, die gerade in der Mischehe einer besonderen Sicherung und einer besonderen Stärkung bedürfen.

Aber dann fragt sich schließlich: Ist dieser Rechtszweck nicht auch auf einem anderen Weg genausogut zu erreichen, ohne daß zu diesem Ausweg – Gesetz und Dispens vom Gesetz – Zuflucht genommen werden müßte? Könnte man nicht vielleicht doch noch einen Schritt weiter gehen als die Bischofssynode gegangen ist? Könnte man nicht auf einem anderen Weg „gerader" zum gleichen Ziel gelangen? Es scheint, daß es diese Möglichkeit gibt.

Daß diese Möglichkeit nicht sein kann, die Formvorschrift als Gültigkeitsbedingung der Ehe von Katholiken pauschal aufzugeben, dürfte nach dem oben Dargelegten verständlich sein. So ökumenisch gesinnte und aufgeschlossene Männer wie die Kardinäle Bea und Suenens haben diesen Weg auf der Bischofssynode abgelehnt. Auch die konziliare und nachkonziliare Neuordnung der Mischehe mit orthodoxen Christen fordert eine Trauungsform zur Gültigkeit der Ehe.

Es geht auch nicht an, den Gründen gegen eine pauschale Formfreiheit dadurch auszuweichen zu suchen, daß man die Formfreiheit allein für die Mischehen vorschlägt, die Gültigkeit der rein katholischen Ehen aber weiterhin an die Beachtung der Form gebunden sein läßt. Das ist vielleicht der inkonsequenteste aller Lösungsversuche. Denn für eine so einschneidende Maßnahme wie die Formvorschrift müssen – soll sie legitim erlassen worden sein – sehr gewichtige Gründe sprechen. Wie aber will man einsichtig machen, daß diese schweren Gründe bei den rein katholischen Ehen da sind, wenn sie für die Mischehen, also für mittlerweile fast 50 % aller Ehen von Katholiken, dann doch nicht gelten? Oder wie kann man guten Gewissens die Mischehe aus dieser Formvorschrift entlassen, wenn wirklich gute und schwerwiegende Gründe für die Beibehaltung der Form zur Gültigkeit der Ehe bestehen? Nein, jedes Modell zur Lösung der Formschwierigkeit, ob Formfreiheit, Dispens, oder eine dritte oder vierte Möglichkeit, muß grundsätzlich auf alle Ehen anwendbar sein, für alle Ehen gelten. Wenn es auch nicht mit der Häufigkeit zutrifft, die aus der den religions- oder bekenntnisverschiedenen Ehen typischen Situation erwächst, so sind doch auch für rein katholische Ehen

durchaus Situationen möglich, in denen die Beobachtung der Formpflicht in ihrer jetzigen Form, das heißt also die kirchliche Trauung, entweder von seiten der Kirche oder von seiten des Paares nicht erwartet werden kann.

Ein Modell der Formpflicht

Der hier vorgelegte Lösungsversuch geht einmal von der Erkenntnis aus, daß die katholische Kirche auch und gerade heute und gerade auch bei der Mischehe einen echten Dienst am Glauben und an der Ehe der Katholiken, ihrer Sicherung und Stärkung zu leisten hat, den letztlich nur sie selbst leisten kann. Dem Staat und den anderen Glaubensgemeinschaften diesen Dienst, der doch ganz und gar aus katholischem Glaubens- und Eheverständnis erwächst, aufzuerlegen, ist theoretisch nicht zumutbar und praktisch nicht durchführbar. Dieser Lösungsvorschlag geht zum andern von der Erkenntnis aus, daß dieser Dienst der Kirche nicht mit der kirchlichen Trauung als einer religiösen Feier identisch ist. Dieser Teil der Formvorschrift, nämlich die katholische Trauung selbst, könnte also und sollte, da gerade sie erfahrungsgemäß bei vielen Mischehen oder auch bei manchen „katholischen" Ehen der eigentlich schwierige Punkt der Formpflicht ist, nicht mehr zur *Gültigkeit* der Ehe gefordert sein. Wegen des sakralen und sakramentalen Charakters des christlichen Eheabschlusses ist die katholisch-kirchliche Trauung dem Katholiken jedoch selbstverständliche Form seines Eheabschlusses, bleibt sie ihm kirchlich empfohlen und grundsätzlich befohlen.

Damit aber die Kirche den ihr auferlegten und notwendigen Dienst der Sicherung und Stärkung am Eheinstitut und an den einzelnen Ehen der Katholiken auch künftig wirklich und wirksam erfüllen kann, bleiben die zwei weiteren Elemente der bisherigen Formvorschrift weiterhin Gültigkeitsvoraussetzungen der Ehe von Katholiken. Das ist erstens die *kirchliche Prüfung und kirchenamtliche Feststellung der Ehe,* die durch den jeweiligen Pfarrer vor dem Eheabschluß zu geschehen hätte. Form und Inhalt dieses Aktes sollen hier nicht näher dargelegt werden. Dadurch würde der *christliche Ehewille* des Brautpaares selbst nach seiner konkreten Möglichkeit und Tatsächlichkeit festgestellt und eventuell erst hergestellt, wobei es dem Brautpaar einer Mischehe offenstünde, auch noch das Ehegespräch mit dem nichtkatholischen Geistlichen zu suchen. Das ist zweitens der Eheabschluß in einer *öffentlichen Form,* die wirklich Eheabschluß ist, sei es die katholisch-kirchliche Trauung, sei es die standesamtliche Eheschließung. Darauf ist heute schon rein gesellschaftlich gar nicht zu verzichten. Diese zweite Gültigkeitsbedingung wird ja als solche schon vom Staat gefordert. Durch diesen Öffentlichkeitscharakter des Eheabschlusses würde die Ehewillens*erklärung* des Brautpaares festgestellt und in ihren kirchenrechtlichen und zivilrechtlichen Konsequenzen urgiert werden können.

Eine Formpflicht als kirchliche Sicherung des Ehewillens und als öffentliche Form der Ehewillenserklärung erscheint heute als grundsätzlich notwendig und auch als zu-

mutbar. Sie wäre der äußere rechtliche Rahmen, der Raum, der der notwendigen Ehe- und Mischehenpastoral die Grundlage und Hilfe böte, die sie braucht, um ihrerseits nun je nach der konkreten Situation des jeweiligen Brautpaares echte Ehe- und, besonders bei Mischehen, Glaubenshilfe zu leisten, um auf die Christlichkeit und Festigkeit der Ehe, auf die Wahrung und Förderung des Glaubens der Ehepartner und ihrer Kinder hinzuwirken.

Auch die amtliche Kirche würde bei dieser Form das ihr eigentlich notwendige Maß an Freiheit und Beweglichkeit wiedergewinnen, das sie mit der Koppelung der Gültigkeit der Ehe an die kirchliche Trauung weithin eingebüßt hat. Bei der jetzigen Form muß die Kirche so gut wie jeden Katholiken kirchlich trauen, der darum bittet, auch dann, wenn die Bitte aus allen anderen als religiösen Motiven erfolgt und die mangelnde Religiosität und Kirchlichkeit des Bittstellers eigentlich eine Mitwirkung der amtlichen Kirche verböte. Und das darum, weil jedermann grundsätzlich einen Anspruch auf den Abschluß einer gültigen Ehe hat. Wenn die Kirche aber ihre qualifizierte Mitwirkung zur Bedingung der Gültigkeit dieser Ehe macht, dann hat der Ehewillige gelnde Religiosität und Kirchlichkeit des Bittstellers eigentlich eine Mitwirkung der eben auch das Recht auf diese qualifizierte Mitwirkung der Kirche, ohne die er eine gültige Ehe nicht zustande bringt. Einem Menschen aber den Abschluß einer Ehe zu verweigern, bedarf es schon äußerst schwerer Gründe, die die Kirche in der Vergangenheit vielleicht doch etwas zu leicht als gegeben vorausgesetzt hat.

Bei dem hier vorgelegten Weg der Ordnung der „Formpflicht" (mehr noch als bei dem Weg der Dispensgewährung, die besonders nach der bisherigen Praxis in Ehe- und Mischehesachen leicht als Erlaubnis verstanden würde) würde die Kirche viel sachgerechter und beweglicher ihre Mitwirkung bei der Ehe und also die katholisch-kirchliche Trauung in Einzelfällen verweigern können, ohne daß deswegen jedesmal das natürliche und fundamentale Recht des Menschen auf Ehe mit zur Frage stünde. Wenn zum Beispiel ein Katholik eine Entscheidung bezüglich der religiösen Erziehung seiner Kinder träfe, die vor dem Glauben und von der Kirche nicht verantwortet werden kann[9], könnte die Kirche bei dieser Ordnung der Formpflicht ihre Mitwirkung bei der Ehe in der katholisch-kirchlichen Trauung verweigern und müßte das auch tun. Aber ob die Kirche in einem solchen Fall ebenso handeln könnte und dürfte, wenn in und mit der Verweigerung der kirchlichen Trauung die Ehe selbst und ihre Gültigkeit verweigert würde, ist doch durchaus die Frage. Das ist die Frage allein schon (wenn auch nicht nur) deshalb, weil die Kirche durch diese Maßnahme, wie die Dinge nun einmal liegen, kaum je etwas verhindern und zumeist nur die Übel vermehren würde: die Ehe wird zumeist trotzdem eingegangen, die Kinder werden dadurch nicht katholisch erzogen, die Ehe aber wäre ungültig und durch diese Ungültigkeit belastet, die eventuelle Besserung und Umkehr des Katholiken nur erschwert. Rechtliche Abschreckungs-

[9] Vgl. zu dieser Frage J. G. Gerhartz, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 552–576; dort auch weitere Literatur.

maßnahmen haben in unserer Gesellschaftsordnung in diesem Bereich kaum positive Wirkung. Das ist heute schon lange nicht mehr ein Bereich, der durch Rechtsnormen und Strafmaßnahmen abwehrend und abschreckend adäquat „geordnet" werden könnte. Sondern das ist das Feld, in dem, wenn überhaupt, dann nur eine moderne und intensive Ehe- und Mischehenpastoral in Gewissensbildung, Entscheidungshilfe und Ehebetreuung etwas vermag.

Ob der hier vorgetragene Weg zur Neuordnung der Formpflicht auch für andere Kirchen als die Kirche in Deutschland gangbar ist oder nicht, soll hier nicht mehr erörtert werden. Wegen der sehr unterschiedlichen Situationen der Mischehen in den verschiedenen Ländern und Kirchen wird man zur Zeit in der Kirche in gewissem Umfang um auf einheitliche Prinzipien aufgebaute „Regionallösungen" nicht herumkommen. Sollte aber eine Prüfung dieses Modells einer Formpflicht ergeben, daß es einerseits alle wesentlichen Forderungen, die Sicherung und Stärkung von Ehe und Glauben an die Formpflicht in einer Ehe- und Mischehenordnung stellen, erfüllt und daß es andererseits die Härten und die Unangemessenheit der bisherigen Ordnung in diesem Punkt nach Möglichkeit vermeidet, dann wäre es in der Tat kaum einzusehen, warum diese Lösung nicht auch in anderen Gebieten angenommen werden könnte, in der die Mischehensituation noch nicht so extrem ist wie in Deutschland. Man muß ja nicht unbedingt so lange warten, bis die Wirklichkeit des Lebens die bisherige Ordnung zerbrochen hat und die Tatsachen zum Handeln zwingen. Das wird gewöhnlich teurer bezahlt als eine rechtzeitige und realistische Neuordnung der Dinge.

Folgen aus dem evangelischen Verständnis

Zum Abschluß sei noch zum besseren Verständnis der zwischenkirchlichen Situation in Deutschland auf das Folgende hingewiesen. Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, daß hier immer nur auf die staatliche Eheschließung als mögliche Alternative zur katholischen Trauung hingewiesen wurde, nie aber auf die evangelisch-kirchliche Trauung. Warum? Hier zeigt sich eine Eigentümlichkeit der evangelischen Kirchen in Deutschland und ihrer Eheordnung, die für die ökumenische Regelung der Mischehenfrage zugleich eine Schwierigkeit wie auch eine Chance bietet. Diese Eigentümlichkeit ist, daß es für die amtlichen evangelischen Kirchen in Deutschland und für die evangelische Theologie keine kirchliche Trauung wie in der katholischen Kirche gibt, daß die evangelisch-kirchliche Trauung kein ehekonstituierender Akt ist. Wenn auch der äußeren Form nach das gleiche geschehen mag wie bei der katholischen Trauung, also der Ehewille erfragt und abgegeben wird, es ist nicht das gleiche! So sagt z. B. die „Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau" von 1962 in einem „Merkblatt" zum Kapitel „Von Ehe und Trauung" sehr deutlich: „Eine liturgische Ordnung der Trauung wird vorbereitet; um einem falschen Verständnis der Trauung in der Gemeinde zu begegnen, ist es wichtig, daß der Pfarrer

schon jetzt solche liturgische Formulierungen vermeidet, die den Anschein erwecken, als ob mit der Trauung die Ehe geschlossen wäre. Die Trauung hat vielmehr die geschlossene Ehe zur Voraussetzung."

Also, bei der evangelischen Trauung kommt die Ehe nicht zustande, sondern über die auf dem Standesamt zustande gekommene Ehe wird durch die Fürbitte der Gemeinde der Segen des Herrn gerufen, sie wird „Christus, dem Herrn, unterstellt", sie wird als *christliche* und christlich zu führende Ehe „vor der Gemeinde öffentlich bestätigt" [10]. Das ist eine gute Sache; das ist aber kein ehestiftender Trauungsakt. Wenn also die katholische Kirche in Deutschland einen öffentlichen Eheabschluß will – was sie wollen muß –, dann bleibt ihr keine andere Wahl, als für die Paare, die sie aus der katholisch-kirchlichen Form entläßt, die staatliche Eheschließung und nur sie anzuerkennen. Sie kann die evangelisch-kirchliche Eheschließung nicht anerkennen, weil es keine Eheschließung ist. Das ist die Schwierigkeit.

Hier aber, so scheint es, liegt auch die Chance. Wenn dieser Unterschied zwischen der katholischen und evangelischen Trauung besteht und wenn „für den evangelischen Ehepartner Predigt und Gebet die wesentlichen Dinge" bei der Trauung sind, dann sollte es doch nicht so schwer sein, daß beide Geistliche bei der Trauung eines gemischten Paares tätig werden, jeder das seine tut, entweder gemeinsam oder nacheinander, da doch beide etwas tun, was sinnvoll ist und seinen spezifischen Wert hat und also bei solcher Doppeltrauung nichts geschieht, was zum andern widersprüchlich wäre oder eine bloße, das andere ausschließende Wiederholung des gleichen. Doch dann sollten die evangelischen Kirchen in Deutschland auch das tun, was schon die eben angeführte „Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau" intendiert, nämlich bei der liturgischen Form der Trauung all das zu vermeiden, was den Anschein erweckt, als wäre die Trauung das, was sie doch nicht sein will, Eheabschluß.

Sicherlich beantwortet diese Überlegung nicht alle Fragen, die sich im Zusammenhang mit einem eventuellen Zusammenwirken der Geistlichen bei Trauungen von Mischehen stellen, aber sie vermag doch wenigstens einen Ansatzpunkt aufzuzeigen, der es nicht von vornherein als aussichtslos erscheinen läßt, wenn ohne Animositäten eine Weise kirchlicher Zusammenarbeit gesucht wird, die dieses menschlich und kirchlich so schwierige Problem der Mischehe auch in diesem Punkt zu erleichtern verspricht.

[10] So ein Gutachten des Theologen-Ausschusses der VELKD vom 5. Januar 1953.

Hans Maier

Thomas Hobbes und der moderne Staat

In Thomas Hobbes hat sich der moderne Staatsgedanke erstmals in seiner ganzen Schärfe ausgeprägt – viel stärker und konsequenter als bei noch halb-mittelalterlichen Autoren wie Machiavelli, Bodin und Pufendorf. In seinem Werk spiegelt sich, höchst eindrucksvoll, der Weg der Staatsidee von einer noch am Rande stehenden, angefochtenen und abgelehnten Theorie zu einem beherrschenden, ja alleinherrschenden Thema der politischen Literaten. Für den heutigen Betrachter ist es faszinierend, den Aufstieg dieser Idee bei Hobbes zu verfolgen – doppelt faszinierend, weil das, was damals als kühne Ausfahrt begann, heute in eine Phase der Stagnation, des Zweifels und der Anfechtung getreten ist. Gilt doch der moderne Staat – ja der Staat schlechthin – heute für viele als eine „im Abstieg begriffene Kategorie" (J. H. Kaiser). Hobbes, seines Verkünders, Gestalt und Größe ist damit im Begriff, historisch zu werden.

I.

Das Leben

Das Leben des Thomas Hobbes of Malmesbury[1] erstreckt sich über 91 Jahre, von 1588, dem Jahr des Armada-Angriffs auf England, bis 1679. Die Mutter, so berichtet er selbst, sei vorzeitig mit dem Knaben niedergekommen, erschreckt über die Gerüchte, die von der Anfahrt der ungeheuren spanischen Flotte erzählten. „Und eine solche Furcht empfing da meine Mutter, daß sie zwei Kinder gebar, mich und die Furcht."[2] Mit seinen Jugendjahren reicht Hobbes noch in das Elisabethanische Zeitalter hinein: die Königin stirbt, als er ungefähr 15 Jahre alt ist. Die Geburtsdaten *Bacons* und *Shakespeares* liegen ungefähr ein Vierteljahrhundert vor dem des Hobbes; Entfaltung und Reife beider fällt noch in seine Mannesjahre. Das lange Leben des Hobbes umschließt die kürzeren Lebensjahre seiner philosophischen Zeitgenossen *Descartes* und *Pascal; Newton* und *Leibniz*, 1643 und 1646 geboren, haben noch in seiner Lebenszeit ihre ersten großen Werke veröffentlicht. Unter denen, die Hobbes

[1] Die Werke sind – im allgemeinen ohne Seitenangaben, jedoch nach der von Hobbes gegebenen Kapitel- und Abschnittsgliederung – zitiert nach der Gesamtausgabe von William Molesworth (London 1839–1845).

[2] T. Hobbes Malmesburiensis Vita, Opera Latina (= OL) I, LXXXV sqq. (LXXXVI).

kannten und schätzten, finden wir die französischen Naturforscher *Mersenne* und *Gassendi*, den englischen Staatsmann und Grotius-Gegner *John Selden* und *Samuel Pufendorf*[3]. Viel größer aber als die Zahl der Bewunderer war die Zahl derer, die gegen Hobbes schrieben: über dreißig Werke werden in dem *Vitae Hobbianae Auctarium*, einer Ergänzung zur Vita des Hobbes genannt, jene Autoren nicht eingeschlossen, die in ihren Werken gegen ihn polemisierten[4].

Hobbes, der zweite Sohn eines Predigers, lernte mit vier Jahren lesen, schreiben und rechnen; mit sechs begann er Latein und Griechisch zu lernen. Nach der Weiterbildung in einer privaten Schule bezog er, etwa 15jährig, die Universität in Oxford, lebte fünf Jahre als Scholar und wurde in puritanischem Geist erzogen. 1607 legte er die Prüfung als Baccalaureus artium ab und erlangte damit das Recht, über jedes Buch der Logik Vorlesungen zu halten, was er, kaum 20jährig, auch mit Erfolg tat. Nach dem Abschluß seiner Studien wurde er Hauslehrer des zum Herzog geadelten Barons Cavendish of Hardwicke. Der Herzogssohn und der junge Hobbes wurden Freunde; gemeinsam gingen sie auf die grand tour, die europäische Reise, die damals die Adelserziehung abschloß, und verbrachten fast drei Jahre in Frankreich und Italien. Nach der Heimkehr blieb Hobbes als Privatsekretär in den Diensten der Familie, die ihm reichlich Zeit zu Forschungen ließ. Womit er sich in seinen Lehr- und Wanderjahren im einzelnen beschäftigt hat, wissen wir nur in Andeutungen; einige Zeilen seiner Autobiographie sprechen von Schwierigkeiten, die er mit der alten Logik und Physik hatte, die ihm doch später nie mehr aus dem Kopf gegangen sei. Sicher ist, daß er sich schon in dieser Zeit von der überlieferten Philosophie abwandte und sich in die antiken Dichter und vor allem die Historiker zu vertiefen begann: im Umgang mit ihnen erwarb er sich eine reiche und präzise Sprachkunst, der es, wie er sagt, nie um große Worte, sondern um den angemessenen und kraftvollen Ausdruck des Gedankens zu tun war. Krönung der Arbeit dieser Jahre war eine Übersetzung des Thukydides, die noch heute in der englischen Literatur einen geachteten Platz einnimmt[5]. Gleichzeitig nahm Hobbes durch seine Verbindung mit einer der ersten Familien des Landes an den politischen Geschicken Englands teil; er schloß Bekanntschaft mit führenden Persönlichkeiten seiner Zeit, darunter dem früheren Lordkanzler *Baco von Verulam*, von dem er einige Schriften ins Lateinische übersetzte[6].

Die ersten vierzig Lebensjahre von Thomas Hobbes unterscheiden sich kaum von der Biographie eines begabten jungen Mannes seiner Zeit. Aus bürgerlichem Hause stammend, in Oxford in der scholastischen Gelehrsamkeit der Zeit geübt, durch Beziehungen zu einer adeligen Familie in Verbindung mit den führenden Gesellschaftsschichten des Landes gebracht, Welterfahrung sammelnd auf Reisen mit einem herzoglichen Freund – das ist der fast typische Lebensgang, wie ihn wohl noch viele bürger-

[3] Vitae Hobbianae Auctarium, Amicorum Elenchus (OL LXII sqq.).
[4] OL LXIX sqq.
[5] The English Works (= EW), vol. VIII, IX.
[6] Hierzu Ferdinand Toennies, Hobbes. Leben und Lehre (Stuttgart 1896) 7 f.

liche Gelehrte vor und nach Hobbes aufzuweisen hatten. In den mittleren Lebensjahren, von 1628 bis 1660, also bis zum Ende der Cromwellschen Republik, ändert sich das plötzlich. Hobbes' Lebensschicksal gerät in eine dramatische und gefährliche Bewegung. Er wird verstrickt in die politischen Revolutionen seiner Zeit, nimmt Stellung, muß aus England fliehen, kehrt zurück, versöhnt sich mit dem Protektorat, dann mit dem restaurierten Königtum; zugleich aber findet er in diesen Jahren das große wissenschaftliche Thema seines Lebens: Moral und Politik, das Verhältnis von Staat und geistlicher Gewalt, das Handeln des Staatsmannes und die Gesetzmäßigkeiten des öffentlichen Lebens – das alles will er untersuchen und auf seine Gründe zurückführen, *more geometrico* darstellen und demonstrieren; unter stetiger Bedrohung, oft verfolgt, nie in gesicherter Ruhe, arbeitet er an diesem Plan.

Einen entscheidenden Einfluß hat dabei das Studium des Thukydides auf ihn ausgeübt. Es führte ihn zu den Schriften der Moralisten und Politiker hin, vor allem zu Aristoteles und Cicero, aber auch zu den mittelalterlichen Autoren. Der Eindruck, den diese Schriften auf ihn machten, war freilich negativ: sie schienen ihm, verglichen mit den Historikern, allzu allgemein, erfahrungsfern, moralisierend; außerdem widersprachen sie einander. Es kann sein, daß Hobbes' kritische Stellungnahme beeinflußt wurde von seiner ersten Berührung mit dem naturwissenschaftlichen Empirismus der Zeit. Eine Bemerkung in seiner *Vita* deutet das an. Hobbes erzählt, wie in einer Gesellschaft von Gelehrten gleichsam spöttisch (quasi per contemptum) die Frage aufgeworfen wurde, was eigentlich Wahrnehmung sei. Niemand wußte Antwort zu geben, und Hobbes wunderte sich, daß Menschen, die als Philosophen hochmütig auf andere herabsahen, nicht wußten, was ihre eigenen fünf Sinne seien.

> Seither dachte er oft über die Ursache der Wahrnehmung nach und kam von ungefähr auf den Gedanken: wenn die körperlichen Dinge und ihre Teile alle in Ruhe wären, oder immer durch ähnliche Bewegungen bewegt würden, so müsse aller Unterschied der Dinge und folglich alle Wahrnehmung aufgehoben werden; darum müsse die Ursache aller Dinge in Verschiedenheit der Bewegungen gesucht werden. Und dies wurde sein erster Grundsatz; dann erst wurde er, um die Verschiedenheiten und Verhältnisse der Bewegungen zu erkennen, auf die Geometrie hingeführt[7].

Zu betonen ist, daß Hobbes sich nicht für den Gegenstand der Mathematik oder Geometrie interessierte, sondern für die Methode. Warum, so fragt er in den *Elements of Law*, kommt das logische Denken auf dem Gebiet der Naturwissenschaft zu so bedeutenden Ergebnissen? Seine Antwort lautet: weil es nicht mit Menschen und menschlichen Interessen zu tun hat. Untersucht man statt Linien und Figuren lebende Menschen und ihre Handlungen, so ändert sich alles, die Leidenschaften kommen ins Spiel, das reine Denken wird getrübt. Man muß also eine Methode anwenden, gegen welche Leidenschaften und Affekte nichts vermögen. Das ist die mathematische Methode. Es

[7] Vita; OL I, XX sq.; Toennies 13 f.

gilt an Ethik, Politik und Naturrecht wie an mathematische Probleme heranzugehen; dann werden die Widersprüche, die in den traditionellen Lehren alles verdunkeln, verschwinden, und die Wissenschaft wird sich dieses Bezirks bald ebenso erfolgreich bemächtigt haben, wie sich Geometrie und Mathematik des Raumes und der Bewegung bemächtigt haben[8].

Wieweit dieses Programm, das in der Geschichte der Ethik und Politik ebenso revolutionierend wirken sollte wie das Vorgehen *Descartes'* in der theoretischen Philosophie, im einzelnen von den naturwissenschaftlichen Erfahrungen und Entdeckungen der Zeit beeinflußt wurde, ist eine bis heute nicht völlig befriedigend geklärte Frage[9]. Sicher ist, daß Hobbes seit seinem ersten Pariser Aufenthalt in enger Fühlung mit naturwissenschaftlichen Denkern seiner Zeit, mit *Mersenne, Gassendi, Descartes* und anderen gestanden ist. Eine nicht ganz sichere Überlieferung will wissen, daß er den Gedanken, die Ethik und Politik *more geometrico* zu behandeln, von *Galilei* empfangen habe[10]. In der Tat ist der mathematische Teil seiner Staatslehre ein Versuch, galileische Methoden des Messens und der geometrischen Demonstration auf das politische Leben anzuwenden: die naturwissenschaftliche Empirie wird zum methodischen Maßstab für die Erkenntnis der Menschenwelt. Aber neben dem naturwissenschaftlichen Systematisierungswillen steht bei Hobbes ein empfindliches Sensorium für Zeitereignisse und eine reiche politische Erfahrung. Hat er doch, in ständigem Umgang mit Politikern, Diplomaten, Wissenschaftlern lebend, reisend, schreibend, lesend, Erlebnisse verarbeitend, in England wie in Frankreich die entscheidende revolutionäre Periode miterlebt, die zur Überwindung des mittelalterlich-feudalen Staatsgedankens führte: in England die Herrschaft der Stuartkönige und Cromwells; in Frankreich die Zeit Richelieus und Mazarins und die ersten Jahre Ludwigs XIV.

Kehren wir zu seinem Leben zurück. Hobbes' Eintreten für die Souveränität des Königs im Kurzen Parlament von 1640 zwang ihn zur Flucht nach Paris, als das Lange Parlament Miene machte, gegen diejenigen vorzugehen, die die Rechte des Königs verteidigt hatten[11]. Im Exil in Paris lebte er elf Jahre, im großen und ganzen frei von materiellen Sorgen und in einer Stadt, die damals den Mittelpunkt der Künste und Wissenschaften bildete, aber nie völlig frei von politischer Bedrohung.

[8] The Elements of Law, Natural and Politic, ed. F. Toennies (London 1889, [2]Edinburgh 1928) Ep. ded.

[9] Frithjof Brandt, Thomas Hobbes' mechanical conception of nature (London 1928); Raymond Polin, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes (Paris 1953) 55 ff.; vgl. auch Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (Tübingen 1932) 339.

[10] Sicher ist, daß Hobbes Galilei auf seiner Italienreise besucht hat; siehe Toennies 17.

[11] Dies hatte Hobbes mit seinen – erstmals von Toennies edierten – „Elements of Law" (siehe Anm. 8) getan. Sein eigener Bericht darüber: Consideration upon the reputation ... of Thomas Hobbes; EW IV, 413 ff. (414 f.); eine Parallelstelle des – gleichfalls von Toennies edierten – „Behemoth" (London 1889, S. 36) bemerkt mit Bitterkeit, daß der König seine Verteidiger nicht beschützte. „Hobbes meinte ohne Zweifel schon damals, die Konsequenz aus seiner später mit Nachdruck vertretenen Maxime zu ziehen, daß im Augenblicke, wo die persönliche Sicherheit aufhöre, jedes Band der Verpflichtung gelöst sei" (Toennies, Hobbes, 23).

1642 veröffentlichte er in winziger Auflage seine Schrift *De cive*, die ihm sogleich europäische Berühmtheit eintrug. Es verfolgte von Paris aus aufmerksam die Zuspitzung der englischen Verhältnisse und den Ausbruch des Bürgerkriegs: den Aufstieg Cromwells und das Hervortreten des demokratischen Puritanismus als der bewegenden Kraft der Revolution hat er früh in seiner Bedeutung erkannt. Schon 1645, als der Prinz von Wales an seinem improvisierten Hof in Saint Germain die treugebliebenen Royalisten um sich sammelte, war Hobbes überzeugt, daß die Sache des Parlaments siegen werde. Er hat sich deshalb – obwohl er vorübergehend Erzieher des Prinzen wurde[12] – nie fest an die königliche Familie gebunden[13]. Der Prozeß gegen König Karl I. und seine Hinrichtung 1649 bildeten den entscheidenden Anstoß für Hobbes, die Rückkehr nach England vorzubereiten. Mit diesem Gedanken schrieb er den *Leviathan*, die große Kritik der Kirche und der theokratischen Rechts- und Staatslehre, in englischer Sprache für englische Leser (1651). Die darin enthaltenen heftigen Angriffe auf die Geistlichkeit zerstörten das bisher noch gute Verhältnis zum englischen Hof in Paris. Hobbes wurde dadurch des Schutzes beraubt, den er als Anhänger des Königs im Exil bisher genossen hatte. Der Gefahr einer Anklage von seiten der französischen Justiz, die vor allem von der Geistlichkeit betrieben wurde, konnte er sich nur durch erneute Flucht entziehen. In einer mühsamen Reise mitten im Winter 1651/52 kehrte er in das vom Bürgerkrieg verwüstete England zurück.

Der letzte Lebensabschnitt des Hobbes in London von 1652 bis 1679 war ruhiger als die Pariser Jahre; freilich lebte er jetzt auch abgekehrt von der Tagespolitik und hielt Distanz von den politischen Gewalten. In seinen letzten Lebensjahren erlebte Hobbes den Tod Cromwells, die Abdankung seines Sohnes, die Wiederherstellung des Königtums und die Rückkehr des Stuartkönigs aus dem Exil. Als Karl II. 1660 feierlich in London einzog, sah er, wie berichtet wird, seinen ehemaligen Geometrielehrer an einem Tor stehen; der König nahm den Hut ab, ließ den Greis herankommen und bot ihm die Hand zum Kuß[14]. Hobbes hat von der restaurierten Monarchie manche Zeichen der Anerkennung bekommen, viele beriefen sich jetzt auf seine Lehren, die monarchistisch umgedeutet wurden; nur der erbitterte Widerstand der Geistlichkeit verstummte bis zu seinem Lebensende nie. Am 4. Dezember 1679 starb Hobbes; seine Gönner errichteten ihm ein Grab, auf dessen Gedenkstein die Worte stehen: „Vir probus et fama eruditionis domi forisque bene cognitus. – Ein rechtschaffener Mann, und durch gelehrten Ruhm daheim und in der Fremde wohlbekannt.“ [15] In der öffentlichen Meinung wurde Hobbes sehr bald das, was er zwei Jahrhunderte bleiben sollte:

[12] Freilich nur in Mathematik und Geometrie, wie er gegenüber Freunden hervorhob; er weigerte sich auch, auf den Titel von „De cive“ drucken zu lassen „Lehrer des Prinzen von Wales“.

[13] Hobbes trat für die Stärkung des Staates und seiner Staatsräson ein, nicht für den König – oder doch nur insofern für den König, als dieser in den damaligen Verhältnissen der natürliche Sitz der Staatssouveränität war; vgl. die Vorrede zur zweiten Auflage von „De cive“ (1646).

[14] Vitae Hobbianae Auctarium, OL I, XXXIX.

[15] Toennies 65.

der Theoretiker der absoluten Monarchie und der Vater des Atheismus in England. Seine Werke waren schon zu Lebzeiten auf den Index der römischen Kirche gesetzt worden; drei Jahre nach seinem Tod erließ die Universität Oxford ein Dekret, in dem die Hobbessche Lehre von der Volkssouveränität und die Lehre von der Selbsterhaltung als dem fundamentalen Gesetz der Natur verworfen wurde. „De cive" und der „Leviathan" wurden in feierlicher Zeremonie verbrannt, und die Studenten tanzten um den Scheiterhaufen.

II.

Das Werk

Die politischen Schriften des Hobbes füllen den ganzen Horizont seines philosophischen Denkens aus: wären sie verloren, so wüßten wir kaum etwas von ihm; denn seine physikalischen Schriften, seine Optik und Mechanik[16] haben kaum selbständigen Wert. Daher sollen im folgenden nur die politischen Schriften behandelt werden, die übrigen lediglich insoweit, als sie zum Verständnis der Hauptwerke nötig sind. Bei einer Darstellung des Werkes treten vier Aspekte auf, denen hier in Kürze nachgegangen werden soll: 1. Methode, 2. Anthropologische Grundlagen, 3. Rechtslehre, 4. Staatsbegriff.

Methode

Hobbes lebte in einer Epoche, in der Philosophie fast gleichbedeutend geworden war mit Naturwissenschaft und in der nahezu alle theoretischen Bereiche des Denkens, Logik, Physik, Metaphysik, von naturwissenschaftlich geschulten Denkern – *Galilei, Bacon, Descartes, Mersenne* – neu behandelt, kritisch analysiert und umgestaltet wurden. Die Auflösung der scholastischen Astronomie, Physik und Physiologie und die Neubegründung der philosophischen Disziplinen durch mathematische Methoden, Messung und empirische Demonstration war der philosophische Grundvorgang der Zeit. Er war nicht *gegen* die Philosophie gerichtet. Man wollte diese vielmehr neubegründen – wie man meinte auf tragfähigerem Fundament. Die großen Naturwissenschaftler der Zeit hatten keineswegs das Gefühl, in Opposition zum philosophischen Denken zu stehen, sie fühlten sich durchaus als Philosophen, wie denn überhaupt der moderne Gegensatz von Philosophie und empirischer Einzelwissenschaft hier noch keineswegs vorausgesetzt werden darf[17].

[16] Immerhin füllen die naturwissenschaftlichen Schriften mehrere Bände der lateinischen Hobbes-Ausgabe!

[17] Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 48 ff.

Die neugefundene Methode des Messens, der mathematisch-geometrischen Demonstration, in der Sprache der Zeit des *mos geometricus* erwies sich als ein heuristisches Prinzip von solcher Kraft und Tragfähigkeit, daß der Gedanke nahelag, es auch auf die Erkenntnis der Menschenwelt und damit auf die Gebiete der Ethik und Politik anzuwenden. Das führte bei Hobbes zunächst zu einer kritischen Auflösung der traditionellen Erkenntnistheorie. In einer literarischen Fehde gegen Descartes' „Dioptrik" (1637) hat Hobbes für sich das Erstgeburtsrecht der neuen mechanistischen Erkenntnistheorie in Anspruch genommen[18]. Diese ging davon aus, daß das Sehen rein mechanisch zu erklären sei und nicht etwa so, daß sich beim Sehen ein Austausch materieller Teilchen des Objekts und des Beobachters vollzieht, wie es die ältere scholastische und antike species-Lehre wollte. Alle Substanzen, Kräfte, inhärenten Wirkungstendenzen werden als Erklärungsprinzipien verbannt und durch Mathematik und Geometrie ersetzt – ein Vorgang, an dem die Zeit nicht nur wissenschaftlichen Anteil nahm, sondern in dem sie geradezu einen ästhetischen Reiz entdeckte. Es stimmt zu diesem Bild, wenn berichtet wird, wie Hobbes und seine Freunde in Paris in der Mönchszelle Mersennes zusammenhockten und die Wände statt mit Heiligenbildern mit Zirkeln und Quadraten bemalten[19].

Über Descartes' Wirkung auf Hobbes heißt es im „Vitae Hobbianae Auctarium": „Aus allem, was er sich durch lange Lebenserfahrung und durch scharfes Nachdenken erworben hatte, hatte sich in seinem Geist die Ansicht festgesetzt, daß in der Natur alles auf mechanische Weise geschehe und daß aus der einen, durch mannigfache Arten und Maße von Bewegung erzeugten Materie alle Erscheinungen der Dinge entspringen, sowohl in bezug auf die Empfindungen der lebenden Wesen als die Affektionen der übrigen Körper."[20] Das ist in der Tat ein Gedanke, der seine Prägung durch Descartes verrät. Aber er führt zugleich über das cartesianische Denken hinaus: der grundlegende Unterschied von natürlicher Welt und Bewußtseinswelt, res extensa und res cogitans, wird bei Hobbes zugunsten einer prinzipiellen Naturwissenschaftlichkeit der Welterkenntnis (die im gleichen Atemzug zur einzig sicheren Methode proklamiert wird) eingeebnet. Der Mensch wird von Hobbes – einem großen Vereinfacher – als „physisch" agierender und reagierender Mechanismus betrachtet in einer Weise, die vom materialistischen „homme machine" der Spätaufklärung nicht weit entfernt ist. Nur so kann Hobbes sein Programm entwickeln und durchführen, das die Hauptwerke *De corpore, De homine* und *De cive* systematisch in drei Schritten auseinanderlegen: die rechenhafte Erklärung und geometrische Zerlegung des vieldeutig-unbestimmbaren Wesens Mensch.

[18] Elements of Law, ed. Toennies, Appendix II.
[19] Toennies, Hobbes, 24.
[20] OL I, XXVIII.

Anthropologische Grundlagen

Geht man mit dem Willen zu mechanistischer Systematisierung an die Menschenwelt heran, so scheint die Aufgabe zunächst hoffnungslos. Wie soll die Vielfalt individueller Strebungen, Affekte, Leidenschaften und Tätigkeiten, die uns hier begegnen, „more geometrico" erfaßt werden können? Entzieht sich diese Fülle von Aktionen und Passionen nicht von vornherein dem konstruktiven Zugriff des Systematikers? Hobbes gelingt die gleichsam geometrische Abstraktion des Handelns der Menschen in der Tat nur dadurch, daß er zwei einschneidende Reduktionen vornimmt: einmal die Ausklammerung der Willensfreiheit des Menschen, zum anderen die generelle Rückführung aller seiner Handlungen auf den Grundantrieb der Furcht oder, positiv ausgedrückt, den Willen zur Selbsterhaltung.

Der Angriff auf die Willensfreiheit, der sich durch alle Schriften von Hobbes hindurchzieht, hat zwei Wurzeln, eine theologische und eine naturwissenschaftliche. Theologisch ist es der Nominalismus in der Linie von *Duns Scotus, Occam* und der englischen philosophischen Tradition[21], durch den die Gottesmacht ins Absolute gesteigert und der Mensch zum Spielball des göttlichen Willens gemacht wird. Naturwissenschaftliche Quelle ist ein Determinismus, der aus dem Verständnis eines in sich zusammenhängenden, konsistenten, nicht zufälligen Universums fließt, das individuelle Willensregungen aus systemimmanenten Gründen ausschließt.

Noch folgenreicher ist die Rückführung der Handlungsmotivationen auf bestimmte einfachste Grundantriebe, durch die eine Konstruktion des Soziallebens nach Art der Mechanik möglich wird. Sie hat für den unkritischen Beobachter zunächst etwas Verführerisches, da sie – wie in der Naturwissenschaft – eine Vielzahl von Vorgängen, die für sich genommen disparat und unverständlich bleiben, auf einen erklärenden Nenner zu bringen scheint. So wie, um ein modernes Beispiel zu gebrauchen, ein Fußballspiel dem unverständlich sein wird, der die zugrunde liegenden Regeln nicht kennt, nach denen sich die Spieler bewegen, so fällt auch die Menschenwelt und ihre Aktionen in bloße Empirie auseinander, zufällig und theoretisch unerfaßbar, wenn man nicht den geometrischen Schlüssel in Gestalt der Lehre von den Trieben und Affekten besitzt. Besitzt man ihn, so erschließt sich leicht in seiner Ordnung, was vorher ein Gewirr gegeneinanderlaufender Strömungen zu sein schien. Kann man gar, wie Hobbes, die Vielheit der Triebe auf den Grundantrieb zurückführen, der allem zugrundeliegt, dann sieht in der Tat die Menschenwelt so einfach aus wie die galileische Natur, in der immanente Gesetze alle Erscheinungen zu berechenbaren Abläufen machen.

Damit wird freilich – Hobbes' Kritiker haben nicht versäumt, darauf hinzuweisen – das soziale Erkenntnisfeld ganz auf das irdische Leben eingeengt[22]. Denn kein jenseitsbezogener Antrieb, er sei denn schon im vorhinein aufklärerisch als Dämonenfurcht

[21] Hierzu Hans Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen [3]1960, 112 f.

[22] Vor allem Bischof Bramhall in seinen verschiedenen Schriften gegen Hobbes; siehe OL LXIX sq.

oder Himmelshoffnung entlarvt, gelangt in den Blick der Hobbesschen Enthüllungspsychologie. Der Mensch ist hier ein Wesen, das ausschließlich Trieben seiner physischen und psychischen Natur folgt, so wie das Tier seinem Instinkt und die Marionette der Hand des Spielers. Und die Bühne, auf der dieses Spiel menschlicher Handlungen und Passionen abrollt, hat kein Oben und Unten; sie ist ganz und gar irdisch, von Geburt und Tod begrenzt.

In der Lehre von den Affekten und Leidenschaften zeigt sich Hobbes' psychologische Meisterschaft. Die Bewegungen der Seele, die sich als animalische Bewegung dem Körper mitteilen, werden zunächst in anziehende und abstoßende eingeteilt: Liebe, Begehren, Lust auf der einen, Schmerz, Abneigung, Furcht auf der anderen Seite. Die Affekte beziehen sich aber auch auf Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges: einmal als Wahrnehmung, dann als Erinnerung, endlich als Erwartung. Die allgemeinen Bewegungen der Seele, in der Dimension der Zeit differenziert, kristallisieren sich zu besonderen Affekten: Ehre und Unehre; Stolz, Streben, Dünkel, Eitelkeit; Demut, Scham, Mut, Hoffnung, Verzweiflung, Vertrauen – eine ganze Kette von Triebkräften, die das Menschenwesen lenken und dahin und dorthin treiben[23]. Wenn Hobbes den alten stoisch-christlichen Vergleich vom Leben als einem Wettrennen benutzt, so erhält dieses Bild bei ihm einen ganz anderen Sinn als bei Paulus (1 Kor 9, 24), da der Mensch jetzt in ein radikales Diesseits verbannt ist. Er läuft nicht um einen unvergänglichen Kampfpreis, sondern findet im Grunde nur in der Bewegung an sich Befriedigung, ohne daß ein letzter Zweck, ein summum bonum, ihn leitet:

> Darin ist Ansetzen, Begierde,
> Schlaffwerden, Sinneslust,
> Die hinter einem sind betrachten, Stolz,
> Die vor einem sind betrachten, Demut ...
> Einen andern stürzen sehen, Neigung zum Lachen,
> Einen übertroffen sehen, dem man es nicht wünschte, Mitleid,
> Einen gewinnen sehen, dem man es nicht gönnte, Entrüstung ...
> Fortwährend übertroffen werden, Elend,
> Fortwährend den, der vor einem ist, übertreffen, Glück,
> Und die Bahn verlassen ist sterben[24].

Mit dieser Auffassung des Menschen trennt sich Hobbes nicht nur von der christlich-theologischen, sondern auch von der antik-politischen Tradition. Diese hatte die Auffassung begründet, daß der Mensch die Vollendung seiner Natur in der bürgerlichen Gesellschaft finde. So wird für *Aristoteles* der Mensch erst in der Polis ganz er selbst: außerhalb des Politischen, außerhalb der Gemeinschaft gibt es kein vollständiges, sondern nur ein unvollständiges Sein. Natürlicher Zustand des Menschen ist ihm daher

[23] De homine XII, XIII; De cive, I; Leviathan, VI; die Grundzüge sind schon entwickelt in den Elements of Law.

[24] Elements of Law, ed. Toennies, 47 (hier in der Übersetzung von Toennis, Hobbes, 181 f.).

nicht ein vorstaatliches Dasein, sondern das Leben in der Gesellschaft[25]. Hobbes dagegen zieht einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem bürgerlichen und dem natürlichen Leben. Natürlicher Zustand des Menschen ist für ihn ein Dasein der Sorge, der Furcht, des Ausgeliefertseins, ein *bellum omnium contra omnes*[26]. Und das bürgerliche Leben konstituiert sich erst in der Überwindung dieses Zustandes durch die künstliche Konstruktion des Staates. Erst von Hobbes an gibt es in der politischen Theorie eine ausgesprochene Lehre vom Naturzustand als dem Zustand, der der Staatsbildung vorausgeht, im Gegensatz zum bürgerlichen Zustand[27]. Wie entscheidend diese Trennung ist, ermißt man an den Konsequenzen, die Hobbes aus ihr zieht.

Wenn die Tradition annahm, daß der Mensch die Vollendung seiner Natur in der bürgerlichen Gesellschaft und durch sie erreichen könne, so ergab sich zugleich daraus, daß die bürgerliche Gesellschaft logisch den Vorrang vor dem Einzelmenschen – dem Individuum im modernen Sinne – hatte. Der vollkommene, zur Verwirklichung seiner Natur gelangte Mensch konnte nach dieser Anschauung nicht als isolierte Robinsonnatur gedacht werden: er existierte vielmehr *in Gesellschaft*. Die Menschlichkeit des Menschen war keine vor-politische, vor-bürgerliche Qualität, sondern eine bürgerliche. Das heißt: es gab für die Tradition kein isoliertes Individuum mit natürlichen, vorstaatlichen Rechten, sondern nur den im bürgerlichen Leben sein Wesen verwirklichenden Menschen. Und weiter: die „natürliche" moralische Tatsache, von der die gesellschaftliche Ordnung ausging, war die Pflicht und nicht die Rechte[28]. Bei Hobbes ändert sich dies in einem radikalen Sinne: er lehrt, daß das Individuum *an sich*, ohne Berücksichtigung seiner Eigenschaften, ohne Aktualisierung seiner Natur in Gesellschaft bereits eine natürliche Ausstattung besitzt, daß es älter sei als die bürgerliche Gesellschaft und daß es daher auch rechtlich eine Priorität vor ihr in Anspruch nehmen könne. Aus dem vorstaatlich gedachten Naturzustand bringt das Individuum „natürliche Rechte" mit, die bei der Gesellschafts- und Staatsbildung berücksichtigt werden müssen – das ist das neue politische Grundaxiom, mit dem Hobbes das ältere vom Vorrang der Gesellschaft vor dem Individuum und vom Vorrang der Pflicht vor dem Recht überwindet.

Rechtslehre

Von seiner Menschenlehre aus kommt Hobbes zu einer Theorie des Rechts, die einseitig, ja ausschließlich die positive Ordnungsfunktion des Rechts betont. Seine Absicht zielt auf eine Rechtsordnung, die – wie immer sie begründet und worauf immer

[25] Pol I, 2. 1252 b 29–30; ähnlich III, 9. 1280 b 33–35, und VII, 2. 1324 a 5–13.

[26] De cive I und Vorwort.

[27] Vorbereitet ist diese Trennug freilich in der theologischen Literatur; vgl. dazu Leo Strauss, Naturrecht und Geschichte (Stuttgart 1953) 191 ff. (Anm. 23).

[28] Ebd. 188.

sie gerichtet ist – wirklich, d. h. effektiv, verbindlich, gültig ist. Ihr Inhalt ist dabei durchaus sekundär. Nicht die ewige Gerechtigkeit gilt es von den Sternen zu holen, sondern eine wirkliche Ordnung auf Erden zu schaffen – eine Ordnung, die gilt, beachtet wird, Respekt einflößt und so das Chaos des Krieges aller gegen alle bändigt[29]. Die Bestie Mensch mit ihren Trieben und ihrer unüberwindlichen Aggressionslust – *homo homini lupus* – wird gleichsam im Käfig dieses Rechts gefangen und gezähmt, der natürliche, unberechenbare Ausdehnungsdrang wird in seine Grenzen gewiesen, wobei der menschliche Grundantrieb, die Furcht, der höheren Vernunft des Herrschers und des Staates unbewußt in die Hände arbeitet.

Dennoch wäre es zu einfach, wollte man in Hobbes' Rechtslehre nur einfach das juristische Gewand einer in bloßer Macht begründeten Herrschaftsordnung sehen. Zwar übereignet sich der einzelne nach seiner Lehre unwiderruflich und endgültig an den Herrscher; aber dieser Herrscher, auf den Hobbes alle Prädikate göttlicher Machtvollkommenheit häuft, hat doch teil nicht nur an der Omnipotenz, sondern auch an der Gerechtigkeit Gottes. Indem Hobbes Qualitäten Gottes auf den Herrscher überträgt, verfolgt er die Absicht, das Herrscherrecht als essentiell gut – weil mit der göttlichen bonitas zusammenhängend – von jeder Willkürherrschaft abzuheben[30]. Das Problematische dieser Begrenzung liegt freilich darin, daß sie ihrem Wesen nach eine Selbstbegrenzung des Herrschers ist, die dieser annehmen, aber auch verweigern kann[31].

Auch von unten her begrenzt Hobbes die Staats- und Herrschermacht, nämlich durch die in der Individualnatur wurzelnden natürlichen Rechte des Menschen. Sie zu schützen ist ja der Staat erdacht worden; er verliert sein Recht auf Gehorsam, sobald er dieser Grundverpflichtung nicht mehr gerecht wird. Insofern gibt es bei Hobbes durchaus ein Widerstandsrecht[32]. Dieses freilich wirkt nicht *innerhalb* des Staates, da es ja aus der vor-bürgerlichen Sphäre des Naturzustands stammt, es löst vielmehr, wenn es praktiziert wird, den Staat überhaupt auf und führt in die natürliche Anarchie zurück, eine Konsequenz, die nach Hobbes in bestimmten Grenzfällen unvermeidlich ist, da das natürliche Recht des Menschen, sich zu schützen, wenn niemand

[29] Welzel 114.

[30] Vgl. De cive VI, 13, Anm.: „Wenn er dies (sc. Unrechttun) auch dem Rechte nach, d. h. ohne Unrecht zu begehen, tun könnte, so könnte er es doch erstens nicht moralisch, d. h. nicht ohne Verletzung der natürlichen Gesetze und ohne Unrecht gegen Gott. *Deshalb gibt der Schwur des Fürsten den Untertanen einige Sicherheit*" (von mir hervorgehoben). – Ein säkularisierter Nachklang ist Hegels Bemerkung (Rechtsphilosophie § 301), „daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen" – eine These, aus der, wie bei Hobbes, die Ablehnung jeglicher Kontrolle *von unten* und jeglicher Vorstellung von checks und balances folgt.

[31] Darauf hat schon Leibniz hingewiesen: „Die Beweise des Hobbes haben nur für den Staat Geltung, in welchem Gott der König ist, dem allein man in allem vertrauen darf" – ein prinzipieller Einwand gegen jede Art von politischer Theologie! (zit. bei Welzel 119).

[32] Hierzu neuestens Peter Cornelius Mayer-Tasch, Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht (Tübingen 1965).

anderer dazu in der Lage ist, unter keinen Umständen aufgegeben werden kann[33]. So haftet der Bindung der Staatsgewalt von unten bei Hobbes die gleiche Problematik an wie der von oben, der inneren Pflichtbindung des Herrschers an das göttliche Gesetz: sie ergibt sich nur aus willentlichen, „theologischen" Wertentscheidungen des Menschen, nicht aus der Automatik der triebgesteuerten Staats- und Gesellschaftsorganisation. Daher bleiben schließlich innerhalb des Hobbesschen Systems nur die dem positiven Recht immanenten Schranken übrig, so der Grundsatz, daß Schuld Kenntnis der Gesetze voraussetzt, und der Ausschluß rückwirkender Gesetze (nulla poena sine lege)[34], während alles andere als ein essentielles Element über die Formalität des Hobbesschen Staates hinausführt.

Faßt man den Menschen so auf, wie Hobbes ihn charakterisiert, so ist diese Konstruktion des Rechts völlig logisch und unbestreitbar. Sie steht und fällt freilich auch mit dieser Menschenlehre. Denn die daseinserhaltende Kraft der Rechtsordnung wäre nur dann der Kern des Rechts, das Recht ginge nur dann in seiner Fähigkeit, Ordnung zu begründen, auf, wenn das irdische Leben tatsächlich der einzige und höchste Wert wäre: „Die Bahn verlassen ist sterben." „Hobbes' Naturrecht verliert sofort seine Gültigkeit, wenn ihm eine Weltanschauung entgegentritt, die einen höheren Wert als das individuelle Leben ansetzt. Hieraus erklärt sich die große Reizbarkeit Hobbes' gegenüber Lehren, die in der Befolgung des Gewissens oder in der Erringung des Seelenheils das höchste Gut sehen (besonders gegen den Kardinal Bellarmin). Diese Reizbarkeit erklärt sich nicht bloß aus der Abwehr kirchlicher Herrschaftsansprüche, sondern auch aus dem Gefühl der Unterlegenheit seiner Grundposition."[35]

Staatsbegriff

Für die Hobbessche Staatslehre gilt es festzuhalten, daß sich ein Wandel innerhalb seines Werkes vollzieht: erst allmählich hat Hobbes eine Lehre vom Staat entwickelt, wird der Staat als Einheit, als Person, als künstlicher Mensch, schließlich als *deus mortalis* in voller Größe sichtbar. Ist in den *Elements of Law* noch das Recht der Zielpunkt und in *De cive* der Bürger, so verdichtet sich der Staatsgedanke im Buch vom *Leviathan*.

Die Entstehung des Staates hat Hobbes in *De cive* (Kap. V) beschrieben. Er bedient sich dabei der Konstruktionsprinzipien und Begriffe der alten Vertragslehre. Noch immer waren in England die mittelalterlichen Anschauungen lebendig, daß der Herr-

[33] „Die Verpflichtung der Untertanen gegen den Souverän dauert nur so lange, wie er sie auf Grund seiner Macht schützen kann, und nicht länger. Denn das natürliche Recht der Menschen, sich selbst zu schützen, wenn niemand anderes dazu in der Lage ist, kann durch keinen Vertrag aufgegeben werden (Leviathan XXI)."

[34] Leviathan XXI, XXVI; vgl. Welzel 117, Anm. 19.

[35] Welzel 120.

scher an Rechtsschranken gebunden sei, ja daß alles Herrschaftsrecht im Grunde Vertragscharakter trage. Daneben stand die scholastisch-naturrechtliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag und dem ihm gegenüberstehenden Herrschaftsvertrag. Der Gedanke, der zugrunde lag, war folgender: ehe eine Gesellschaft sich einem einzelnen oder einer Gruppe unterwerfen kann (Herrschaftsvertrag), muß sie selbst erst rechtlich konstituiert sein. Das heißt: am Anfang muß eine ursprüngliche *consociatio* stehen, ein Vereinigungsakt der ursprünglich isolierten Individuen, erst dann kann auf einer zweiten Stufe der Unterwerfungs- oder Herrschaftsvertrag folgen. Zu unterscheiden sind also drei Stufen: der status naturalis; die bürgerliche Gesellschaft; das politische Herrschaftsgefüge, oder – vom Recht her gesehen – Naturrecht, Privatrecht und Staatsrecht[36]. Nicht an konkrete Stufen der historischen Entwicklung ist hier gedacht, sondern an rechtstheoretische Denkmöglichkeiten: waren politisches oder bürgerliches Recht verletzt, so ergab sich ein Rückgriff auf noch weiter zurückliegende „natürliche" Rechte, so daß dem Herrscher der Weg zu „absoluter", rechtsentbundener Herrschaft verlegt war.

Hobbes überspringt nun die zweite Stufe. Während die Vertragstheorie angenommen hatte, daß das Volk schon als eine rechtlich konstituierte *universitas* vor Abschluß des Herrschaftsvertrags bestanden habe – mit der Folgerung, daß diese universitas auch im konstituierten Staate weiterlebe und den Herrscher an Rechtsschranken binden könne –, läßt Hobbes den Gesellschaftsvertrag mit dem Unterwerfungsvertrag zusammenfallen: das „Volk" lebt nach Vertragsabschluß als Rechtspersönlichkeit nicht weiter, es „stirbt" im Vertragsschluß[37]. Fortan gilt nur der Herrschaftsvertrag, und jeder Bruch dieses Herrschaftsvertrags durch das Volk – einen Bruch durch den Herrscher gibt es nicht – läßt die schutzlos gewordenen Individuen sofort in den Naturzustand, das *bellum omnium contra omnes* zurückfallen. Es gibt zwischen absoluter Anarchie und absoluter Herrschaft keinen Zwischenzustand, und so fällt der Gesellschaftsvertrag als eigene Größe dahin, bzw. er wird in den Herrschaftsvertrag als Teil eingefügt.

Die Konsequenzen einer solchen absoluten Herrschaft, die auf totaler Entäußerung (subditio) beruht, liegen auf der Hand. Bei Hobbes ist der Staat frei von jeder Verbindlichkeit gegenüber früheren, also dem Herrschaftsvertrag vorausliegenden Rechten. Und da der Wille des obersten Gewaltträgers per definitionem auch der des Staates ist, ergibt sich, „daß der, dem die oberste Gewalt übertragen worden ist, weder durch die Gesetze des Staates gebunden (denn er wäre sonst gegen sich selbst verpflichtet) noch gegen einen Bürger verpflichtet ist".[38] Niemand hat ein Eigentum, auf das der Inhaber der höchsten Gewalt nicht ein Recht hätte, „denn die Gesetze sind seine

[36] Die wichtigsten Texte sind gesammelt bei Alfred Voigt, Der Herrschaftsvertrag (Neuwied-Berlin 1965).

[37] So die plastische Formulierung von Otto von Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht IV 458 ff.

[38] De cive VI 14.

Gesetze, in seinem Willen ist auch der Wille der einzelnen Bürger enthalten, und er ist von den einzelnen zum höchsten Richter bestellt worden" [39]. Überhaupt ist die ganze Rechtsordnung „filia civitatis", ein Geschöpf des Staates. Immer geht es nur um die Geltung der Gesetze, nicht um die ihnen zugrunde liegende „Natur". So sind Diebstahl, Totschlag, Ehebruch auch für Hobbes nach dem Naturgesetz verboten; „was aber als Diebstahl, als Totschlag, als Ehebruch und als Unrecht an einem Bürger gelten soll, hat nicht das natürliche, sondern das bürgerliche Gesetz zu bestimmen" [40]. Und was im einen Staat Unrecht ist, kann im andern Recht sein, wie etwa der Diebstahl bei den Lacedämoniern für die Knaben erlaubt war, wenn sie nicht dabei ertappt wurden. „Verbindungen, die im einen Staat als Ehe angesehen werden, werden im andern als Ehebruch erklärt und umgekehrt." [41]

Hobbes selbst war sich der extremen Unpopularität dieser Gedanken bewußt. „Den meisten Menschen", schrieb er in *De cive*, „erscheint diese höchste Staatsgewalt und diese absolute Macht so hart, daß sie selbst die Ausdrücke dafür hassen" [42]. Er verteidigte sich aber mit der Notwendigkeit *absoluter Macht* für jeden Staat, auch die Republik und Demokratie, mit dem Hinweis auf das größere Übel der Anarchie im Naturzustand und nicht zuletzt mit der immer wieder betonten Pflichtbindung des Herrschers, die den möglichen Mißbrauch der Macht begrenze[43]. Dabei nahm er für sich ein überparteiliches Denken gegenüber den partikulären Gesichtspunkten seiner Kritiker, der „Geistlichen, Sektierer und Juristen", wie er sie in der Vorrede von *De cive* nennt, in Anspruch: „Der Tadel aller dieser hat mich deshalb wenig berührt, denn sie sprechen nur für ihre eigenen Interessen; vielmehr habe ich die Knoten nur um so schärfer angezogen."

Kreist *De cive* noch um die Figur des Bürgers, so tritt der Staatsbegriff in voller Deutlichkeit im *Leviathan* hervor. Die transpersonale Institution des „künstlichen Menschen" wird erkennbar, losgelöst von Begriffen des Rechts, der Bürgergemeinde, ja selbst der Frage nach dem Inhaber der staatlichen Gewalt. Hobbes schildert, anknüpfend an alte organologische Bilder, wie der Staat als Imitation der Natur aus dem Kunstwillen des Menschen hervorgeht:

[39] Ebd. VI 15. [40] Ebd. VI 16.

[41] Ebd. VI 16. – Erstaunlich ist, daß Hobbes in diesem Kapitel bereits die obligatorische Zivilehe proklamiert, zum Entsetzen seiner anglikanischen Gegner: „Auch macht es die unerlaubten Verträge nicht gültig, wenn ein Schwur oder ein Sakrament damit verbunden ist, denn es ist bereits ... dargelegt worden, daß dergleichen zu der Verbindlichkeit der Verträge nichts hinzufügt."

[42] De cive VI 17; ähnlich Leviathan XVIII: „Man mag hier einwenden, die Untertanen befänden sich in einer sehr elenden Lage, da sie den Begierden und anderen zügellosen Leidenschaften dessen oder derer ausgesetzt seien, die eine so unbegrenzte Macht in Händen halten ... Sie bedenken nicht, daß der Zustand der Menschen nie ohne die eine oder die andere Unannehmlichkeit sein kann, und daß die größte, die in jeder Regierungsform dem Volk gewöhnlich zustoßen mag, kaum fühlbar ist, wenn man sie mit dem Elend und den schrecklichen Nöten vergleicht, die ein Bürgerkrieg oder die Zügellosigkeit herrenloser Menschen ohne Unterwerfung unter Gesetze und unter eine Zwangsgewalt, die ihre Hände von Raub und Rache abhält, mit sich bringen" (Übersetzung Walter Euchner).

[43] S. Anm. 25.

„Die Natur (das ist die Kunst, mit der Gott die Welt gemacht hat und lenkt) wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle Automaten (Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr) hätten ein künstliches Leben? Denn was ist das Herz, wenn nicht eine Feder, was sind die Nerven, wenn nicht viele Stränge, und was die Gelenke, wenn nicht viele Räder, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde? Die Kunst geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den Menschen. Denn durch Kunst wird jener große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, auf lateinisch civitas, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde. Die Souveränität stellt darin eine künstliche Seele dar, die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt, die Beamten und anderen Bediensteten der Jurisdiktion und Exekutive künstliche Gelenke, Belohnung und Strafe, die mit dem Sitz der Souveränität verknüpft sind und durch die jedes Gelenk und Glied zur Verrichtung seines Dienstes veranlaßt wird, sind die Nerven, die in dem natürlichen Körper die gleiche Aufgabe erfüllen. Wohlstand und Reichtum aller einzelnen Glieder stellen die Stärke dar, salus populi (die Sicherheit des Volkes) seine Aufgabe; die Ratgeber, die ihm alle Dinge vortragen, die er unbedingt wissen muß, sind das Gedächtnis, Billigkeit und Gesetze künstliche Vernunft und künstlicher Wille; Eintracht ist Gesundheit, Aufruhr Krankheit und Bürgerkrieg Tod. Endlich aber gleichen die Verträge und Übereinkommen, durch welche die Teile dieses politischen Körpers zuerst geschaffen, zusammengesetzt und vereint wurden, jenem ‚Fiat' oder ‚Laßt uns Menschen machen', das Gott bei der Schöpfung aussprach." [44]

Wie oft in seinen Werken greift Hobbes hier zu einem biblischen Bild, um sich seiner bibelfesten, ja bibelwütigen Zeit verständlich zu machen. Der Leviathan ist ein Seeungeheuer, das im Buch Hiob, Kap. 41 erwähnt wird; hier finden sich auch die Stellen, auf die Hobbes anspielt: „Es gibt nichts auf Erden, was ihm vergleichbar wäre. Er ist geschaffen, nichts zu fürchten; er sieht alles Hohe unter sich und ist König der Kinder des Stolzes." Aber die biblischen Ausdrücke verhüllen den Gedanken des Hobbes mehr, als sie ihn entschleiern. Warum gibt der Autor seinem Staat, der doch positiv gesehen und als Hilfe für den Menschen gefeiert wird, das abschreckende Symbol des Leviathan auf den Weg? Handelt es sich um Ironie, um einen in barocker Manier verkleideten Generalvorbehalt? Das ist bis heute eine Streitfrage der Interpreten geblieben[45]. Klarer ist ein anderes Schlüsselwort des zitierten Textes. Es heißt *artificial* – künstlich. Wir erinnern uns, daß Hobbes die Welt des Menschen in ihren mechanischen Antrieben, ihren berechenbaren Gesetzlichkeiten erfassen will. Der Leviathan ist nichts anderes als das letzte und extreme Ergebnis dieser methodischen Bemühung – einer Bemühung, die ausging von der mechanistischen Umdeutung der Affektenlehre in einen Triebmechanismus, die weiterschritt zur Reduktion des *animal*

[44] Leviathan, Einleitung (übers. von W. Euchner).

[45] Vgl. die Erwägungen bei Carl Schmitt, Die vollendete Reformation: Der Staat 4 (1965) 51 ff. (53 f.).

homo auf den Grundantrieb der Furcht, die dann die Herrschaft als rationales Ergebnis eines Vertrags konstruierte, um schließlich den politischen Zusammenhang von Regierenden und Regierten, den Staat im ganzen im Bild des Leviathan als künstlichen Mechanismus darzustellen. Dem entspricht das der ersten Auflage vorangestellte Titelkupfer: hinter Bergen und einer Stadt taucht der Herrscher mit Krone und Insignien auf; der riesige künstliche Mensch ist, wenn man näher zusieht, aus lauter kleinen Menschlein zusammengesetzt – Abbild der Tatsache, daß jeder mit sich selbst in Hobbes' leviathanischem Staat einen Vertrag schließt, der Wille aller mit dem Willen des Herrschers übereinstimmt.

Aber noch ein anderes Element gibt den Büchern von *Leviathan* seine Prägung: die staatliche Kirchenpolitik[46]. Der *Leviathan* handelt ja nicht nur vom weltlichen, sondern auch vom kirchlichen Staat, und der entsprechende Traktat nimmt fast die Hälfte des Werkes ein. Hier sind die Hobbesschen Thesen beinahe noch revolutionärer als im weltlichen Bereich. Der *Leviathan* zieht nicht nur die äußerste Konsequenz aus der Freisetzung der Staatsgewalt vom Recht, er vernichtet auch kühn – wenigstens in der Theorie – die Selbständigkeit der Kirche. Hobbes läßt die menschliche Gesellschaft ausschließlich um die Achse der *politischen* Repräsentation kreisen; er kennt keinen Primat, noch nicht einmal eine Autonomie des Spirituellen. Auch dies ist auf dem Bild im Titel ausgedrückt: der gekrönte Herrscher, der die Allmacht des Staates über die Menschen symbolisiert, hält in seinen Händen nicht nur das Schwert, sondern auch den Krummstab.

Wiederum ist dies vom Ansatz der Hobbesschen Staatslehre her konsequent. Ist der Mensch wirklich nur ein Bündel von Trieben, erschöpft sich sein Lebensziel in der Selbsterhaltung, nimmt er auf der Flucht vor dem Nebenmenschen (der ebenso ein reißender Wolf ist wie er selbst) allen Schutz, auch den bloßer Autorität ohne Wahrheitsanspruch, dankbar entgegen, dann gehen in der Tat alle Zwecke dieses Wesens in seiner politischen Organisation auf, dann reduziert sich alles soziale Leben auf eine Dialektik von Schutz und Gehorsam. Mit schärfsten Ausdrücken hat deshalb Hobbes die Existenzberechtigung einer anderen als politischen Repräsentation des Menschen abgelehnt. Seine „vornehmste Antipathie" (Leopold von Ranke) in dieser Hinsicht galt der katholischen Kirche[47]. Aber seine politische Tendenz geht gegen jede Form von Kirche, die öffentliche Geltung für sich in Anspruch nimmt. Was Hobbes will, ist die Ein- und Unterordnung der Kirche, ihre Einschmelzung in den Staat. Er versucht die christliche Scheidung der Gewalten, des Geistlichen und des Weltlichen, zu überwinden, den Weg zurückzugehen zur antiken Ungeschiedenheit von Kult und Politik,

[46] Sie ist schon in De cive mit einem ganzen Schlußabschnitt „Die Religion" vertreten; zentrales Thema wird sie jedoch erst im Leviathan.

[47] Leviathan XLIV–XLVII mit der Quintessenz: „Und betrachtet man den Ursprung dieses großen kirchlichen Herrschaftsgebietes, so wird man leicht bemerken, daß das Papsttum nichts anderes ist als der Geist des verstorbenen römischen Reiches, der gekrönt auf dessen Grab hockt. Denn so tauchte das Papsttum plötzlich aus den Ruinen dieser heidnischen Macht auf."

die „beiden Köpfe des Adlers" – wie Rousseau es hellsichtig erkannt hat[48] – wieder in einer *bonne politie* zusammenzufügen. Und der christliche Staat, dessen Bild die letzten Kapitel des *Leviathan* entwerfen, ist in Wahrheit ein antikes Gemeinwesen – mit einer Polisreligion, deren äußere Formen der christlichen Tradition entlehnt sind.

III.

Die Nachwirkungen

Um Hobbes wurde es nach seinem Tod rasch still. Seine Werke wurden verurteilt, sein Andenken in Acht und Bann getan. Als Feind der Kirche und der Gesellschaft wurde er zu einem Schreckgespenst der folgenden Generationen. Politisch beseitigte die *glorious revolution* – kaum zehn Jahre nach seinem Tod – die Voraussetzungen für eine modern-staatliche Entwicklung in England nach Art des kontinentalen Absolutismus; und in der Geschichte des politischen Denkens lief *John Locke*, ein typischer Eklektiker und wenig origineller Geist, dem so unenglisch radikalen älteren Denker den Rang ab. Stärker waren die Nachwirkungen der Hobbesschen Lehren auf dem Kontinent – weniger in Frankreich, wo der fortschreitende Absolutismus und die Gegenreaktionen, die er provozierte, bald über Hobbes' Fragestellungen hinausführten, mehr in den Niederlanden, in Italien und im alten Reich: hier lebte insbesondere die Hobbessche Naturrechtslehre in den Werken von *Pufendorf*, *Leibniz* und *Thomasius* weiter. In der französischen Aufklärung beginnt sich dann, von der Kirchenkritik her, neues Interesse für das Werk des Hobbes zu regen: *Diderots* Artikel über die Staatslehre des Hobbes in der Enzyklopädie trägt alle Züge freudigen Wiedererkennens eines als verwandt empfundenen Geistes. Die Geschichte der wissenschaftlichen Wiederentdeckung des Hobbes aber beginnt erst im 19. Jahrhundert, und zwar annähernd gleichzeitig in England, Deutschland und Frankreich[49].

Hobbes ist nicht (oder doch nur in eingeschränktem Sinn und in Konkurrenz mit anderen) der Denker des modernen Absolutismus oder gar Totalitarismus. Aber er ist in einem zugespitzten Sinn der Denker des modernen Staates. Er war der erste, der diesen Staat als allumfassenden Regulator des sozialen Lebens aufgefaßt und in der dichterischen Vision des *Leviathan* dargestellt hat. Er sah ihn, wie später *Hegel*, als

[48] Contrat social, IV, 8 (De la religion civile). Vgl. zur Interpretation dieser Stelle Hans Maier, Revolution und Kirche (Freiburg [2]1965) 134 ff.

[49] Sie setzt ein mit der Herausgabe der gesammelten Werke durch William Molesworth (1839–45), der zum Kreis der philosophischen Radikalen um Bentham und James Mill gehörte. In Frankreich hat Comte, der Hobbes auf seinen säkularisierten Heiligenkalender setzte, maßgeblich zur Renaissance seiner Ideen beigetragen. In Deutschland kommt Ferdinand Toennies eine ähnliche Stellung zu. Eine gute Übersicht über die neuere Entwicklung der Hobbes-Forschung bei Iring Fetscher in der Einleitung zur deutschen Ausgabe des Leviathan (Neuwied-Berlin 1966) IX–LXIV.

transpersonales Wesen, jenseits der in Kleinheit versinkenden individualistischen Regungen des *common man;* als „sterblichen Gott" über der kreatürlichen Niedrigkeit; zugleich aber auch als künstlichen Menschen, den die realen Menschen ersonnen haben, um sich selbst vor ihren Leidenschaften in Sicherheit zu bringen; als mechanisch-unparteilichen Ordner und Regler, ohne den das soziale Zusammenleben an der Fülle der gegensätzlichen Auffassungen scheitern und in blindem Lebensdrang ersticken müßte. Nicht aus seiner Wahrheitsfülle und Gerechtigkeit lebt dieser *deus mortalis,* sondern allein aus seinem ebenso unerschütterlichen wie inhaltslosen Vorhandensein; dieses legitimiert ihn; auf faktische Macht gründet sich Gesetz und Ordnung: *„Auctoritas non veritas facit legem."* [50] Hobbes' Staatslehre war nicht gebunden an monarchische oder demokratische Führer oder Institutionen; sie lag wie ein technisches Utensil für jeden bereit, der sich ihrer bedienen wollte. Darin, und nicht in einem materiellen „Absolutismus" oder „Totalitarismus", liegt die tiefe Problematik seines Werkes: die ältere ethische Lehre der Politik bricht hier in den Dualismus des „privat" gewordenen Individuums mit seinem Sekuritätsbedürfnis und die vom Menschen gelöste Technizität des Staatsapparates auseinander[51].

Hobbes' Lehre und Leben kann man nur verstehen auf dem Hintergrund der konfessionellen Bürgerkriege seiner Zeit. Wir können uns heute kaum mehr vorstellen, mit welcher Leidenschaft und fast religiösen Inbrunst jenes Zeitalter nach dem Staat gerufen hat. Man hatte die zerstörerische Wirkung des Streits der Religionen und Konfessionen in blutigen Kriegen, Foltern und Greueln bis zur Neige ausgekostet: aus dem Kampf um die Wahrheit war eine selbstmörderische Raserei geworden, die das menschliche Dasein selbst bedrohte. Was lag näher als den Staat herbeizusehnen als den großen Zwangsschlichter der aufrührerischen Religionsparteien und ihm alles zu übertragen, was bis dahin Gegenstand des religiösen und philosophischen Denkens gewesen war: die Frage nach Gut und Böse, die Form der Verehrung Gottes, die Beziehungen unter den Menschen und zum Staat, das Verhältnis von weltlicher und religiöser Gewalt. Selbst das christliche Denken hat vor dieser Problematik resigniert. Einem Pascal ist die Gehorsamspflicht des Christen gegenüber der reinen und bösen Macht des Staates ebenso heilig wie dem englischen Denker[52]. Freilich, sie erwächst bei ihm aus der Leidensverpflichtung des Christen in der Welt, die das Recht durch die Sünde verdunkelt, während Hobbes diese Dimension nicht mehr kennt, sondern – hierin ein Vorläufer des modernen Liberalismus[53] – den Staat in empirischem Wahrheitsverzicht auf der unteren Ebene der Interessenkonkurrenz, der Sorge für das Heutige und Nützliche, ansiedelt.

[50] Leviathan XXVI.

[51] Leo Strauss, Hobbes' politische Philosophie (Neuwied-Berlin 1965) 126 ff.

[52] Den Zusammenhang der Pascalschen Rechtstheorie mit der des Hobbes hat Erich Auerbach entwickelt: Über Pascals politische Theorie, in: Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung (Bern 1951) 51 ff. (72 f.).

[53] Strauss, Hobbes 181.

Vielfach hat man aus dem Werk mit seinen düsteren und bitteren Zügen auf die Person zurückgeschlossen und Hobbes Misanthropie, Mißtrauen und Bosheit angedichtet. Davon kann keine Rede sein. Schon sein großer Freundeskreis, in dem kaum ein Verhältnis durch Jahrzehnte hindurch sich trübte, spricht gegen eine derartige Vermutung[54]. Vielmehr sprechen die Freunde durchweg von seiner Heiterkeit und Gelöstheit, seiner Frische und Anmut, seinem Witz. Er war ein Mann von klassischer Bildung und verkehrte, wie *Montaigne*, mit den Alten wie mit seinen Zeitgenossen. Aber wie im Werk des *Thukydides*, den er über alles liebte, der Schrecken einer revolutionären Wende in Sätzen von marmorner Kühle festgehalten ist, so bewahren die strengen und festen Perioden des Hobbes das Entsetzen einer in Auflösung befindlichen religiösen und politischen Ordnung – ähnlich wie in der geschlossenen Muschel die Bewegung des Ozeans zittert und dröhnt.

[54] Toennies, Hobbes 66 ff.

Wilfried Ruff SJ

Das embryonale Werden des Individuums

Der Ablauf der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen ist durch neuere Ergebnisse auf dem Gebiet der Morphologie, Biochemie und Genetik so weit entschlüsselt worden, daß das werdende Lebewesen bis in seine Anfänge zurückverfolgt werden kann. Zugleich ist damit wieder die Frage nach dem eigentlichen *Beginn spezifisch menschlichen Lebens* aufgeworfen worden. Ist es der Zeitpunkt der Vereinigung zweier menschlicher Keimzellen, die auch unter dem Mikroskop im Labor beobachtbar ist? Oder beginnt menschliches Leben mit der Einnistung des Keimes in der Gebärmutter, wie der britische Council of Churches 1964 erklärt hat? Oder wird erst mit der Existenz eines funktionsfähigen Gehirns ein menschliches Lebewesen konstituiert, da der Mensch nicht nur ein biologisches Phänomen, sondern auch ein geistiges Wesen ist? Je nach den „wissenschaftlichen" Erkenntnissen früherer Zeiten wechselten auch die Antworten der Theologen auf diese Fragen. Und davon wiederum waren ihre Stellungnahmen zur Antikonzeption und deren möglicher Methodik abhängig. Allerdings ging es weniger um die fast stets negierte Erlaubtheit der Abtreibung, als vielmehr um ihre sittliche Bewertung zu den verschiedenen Phasen embryonaler Entwicklung.

Von Aristoteles ausgehend hatte noch Thomas von Aquin angenommen, daß Sperma und Gebärmutterblut als Werkzeug und Werkstoff zur Erzeugung des Kindes zwar lebensfähig, nicht jedoch lebendig seien. Erst wenn der Keim schon eine morphologische Konstitution erreicht hätte, erhielte er Leben in der Beseelung durch eine vegetative und später sensitive Formkraft. Die eigentliche Geistbeseelung des kindlichen Organismus erfolge aber erst nach 40 (bei weiblichen Keimen nach 80) Tagen, wenn die menschliche Gestalt als Zeichen der Wesensart und ihrer Form erkennbar werde[1]. Dagegen stand die von Tertullian beeinflußte Ansicht des Albertus Magnus, der in der Befruchtung schon den Augenblick der Geistbeseelung und damit den Beginn spezifisch menschlichen Lebens vermutete. Diese Auffassung setzte sich in der Lehre der Kirche weitgehend durch, so daß im vorigen Jahrhundert der Thomasische Unterschied zwischen nicht geistbeseeltem Embryo und geistbeseeltem Fötus in Moral und Kirchenrecht fallengelassen wurde und bei Abtreibung in jedem Fall die Irregularität eintrat.

Begünstigt wurde diese Entwicklung durch das Aufkommen einer am Experiment orientierten biologischen Wissenschaft. So waren die Versuchsergebnisse der von

[1] A. Mitterer, Die Zeugung der Organismen, insbes. des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin u. dem der Gegenwart (Wien 1947).

W. Roux begründeten „Entwicklungsmechanik" nur zu erklären, wenn der Materie schon bei ihrem Werdebeginn Eigenschaften des Lebendigen zugeschrieben wurden. Seitdem sind durch die Entschlüsselung des Erbmaterials und des Zellteilungsvorganges, durch Beobachtungen an Keimzellen und Gewebskulturen, durch Untersuchungen junger Keime neue Aspekte aufgetaucht, die die Frage nach dem Beginn menschlicher Seinsweise wesentlich differenzierter erscheinen lassen als bisher angenommen.

Deshalb soll in einem Durchblick versucht werden, die wichtigsten biologischen Vorgänge in den ersten vorgeburtlichen Tagen darzustellen und zu deuten, insofern sie grundlegende anthropologische und allgemein philosophische Fragen betreffen[2]. Als brauchbares Ordnungsprinzip erweist sich dabei das *Gesetz der zunehmenden Komplexität*, durch das es Teilhard de Chardin gelang, „die Einheit des gesamten Entwicklungsprozesses auf der Erde zum Ausdruck zu bringen"[3]. Danach zielt die Evolution auf immer größere, umfassendere und dichter untereinander verknüpfte Gebilde; nicht indem diese „immer umfangreichere Agglomerate bilden ..., sondern indem sie sich derart vereinen, daß sich wirkliche Komplexe bilden, in denen die Atome sich organisch zu einfachen Molekülen gruppieren, die einfachen Moleküle zu Supermolekülen, die Supermoleküle zu Mizellen, die Mizellen zu freien Zellen, die Zellen zu Pflanzen und zu Tieren"[4]. Teilhard fand diese Tendenz, sich zu organisieren, zu zentrieren, zu individualisieren, zu personalisieren in den großen Linien biologischer Evolution und in der Kulturgeschichte der Menschheit. Sie müßte sich auch im embryonalen Werden des Menschen zeigen.

Die Voraussetzung: das Lebendige

Grundlage alles Lebendigen ist dessen Fähigkeit, die Strukturen seines Erbgutes so zu verdoppeln, daß der dann in beiden Teilen vorhandene genetische Informationsgehalt wiederum jeweils den gleichen Vorgang der *Reduplikation* möglich macht. Dazu ist das Vorhandensein von bestimmten Nukleinsäuren (Desoxyribo-Nukleinsäure, abgekürzt: DNS) und Eiweißstoffen (Enzyme) notwendig, die beide durch ihr spezifisches Bausteinmuster einen bestimmten Informationsgehalt besitzen[5].

Andeutungsweise findet sich die Verdoppelung von Erbmaterial schon bei niedrigsten Virusformen, die nur Anweisungen zur Reduplikation, zur Herstellung einer schützenden Hülle und zum Eindringen in andere Zellen enthalten. Ohne eigenes Enzymsystem bedürfen sie aber einer lebendigen Zelle, um ihre Informationen ver-

[2] Damit ist weder eine Synthese aller bekannten Ergebnisse noch ihre metaphysische Interpretation beabsichtigt. Es soll in diesem und einem folgenden Artikel allein auf die Bedeutung und nicht geringe Problematik der Embryonalentwicklung hingewiesen werden, weil Einzelergebnisse nicht selten in anderen Wissenschaftszweigen zu gewagten Hypothesen geführt haben.

[3] P. Smulders, Theologie und Evolution (Essen 1963) 53.

[4] P. Teilhard de Chardin, Der Ort des Menschen im Universum: Werke, Bd. IV (Olten 1965) 324.

[5] H.-G. Wittmann u. H. Jockusch, Der genetische Code, in: Molekularbiologie (Frankfurt 1967).

wirklichen und in ihrer Realisation regulieren zu können, so daß sie kein eigentlich selbständiges Leben besitzen. Mikroben mit einem Durchmesser von knapp 0,0003 mm, die zuerst in menschlichen Geweben gefunden wurden, könnten dagegen schon als *biologische Lebenseinheiten* aufgefaßt werden. Denn auf Grund ihrer biochemischen Ausrüstung mit Nukleinsäuren und katalytisch wirkenden Eiweißstoffen sind sie zur eigenständigen Reduplikation ihres Erbmaterials fähig, so daß sie die Kontinuität des Lebens zu sichern vermögen. Insofern also diese Gebilde nicht nur zusammengesetzt sind aus verschiedenen Bauelementen, sondern auch insofern der Informationsgehalt dieser Bauelemente zusammenfaßbar und ausreichend ist, um ihn verdoppeln und in jedem Teil gleichermaßen realisieren zu können, sind sie echte Lebens-Einheiten. Sie unterscheiden sich daher von Einzellern, die schon einen Kern und plasmatische Strukturen erkennen lassen, nicht wesensmäßig, sondern nur durch ihren geringeren Informationsgehalt, der bedingt ist durch ihre kleinere DNS-Menge.

Während bei diesen einfachen biologischen Lebenseinheiten der größte Teil ihres Erbmaterials notwendigerweise nur der Informierung der Reduplikationsvorgänge und damit der Kontinuität des Lebens dient, wird bei den Vielzellern ein beträchtlicher Teil der DNS-Menge zur Differenzierung eingesetzt, die zu unterschiedlicher Spezialisierung der Zellen in Struktur und Funktion führt (Bildung von Nervenzellen zur Impulsleitung, von Blutzellen zum Sauerstofftransport usw.). Diese verschiedenen biologischen Eigenschaften sind letztlich bedingt durch eine unterschiedliche Synthetisierung von Eiweißstoffen in den Zellen. Obwohl jede mit besonderen Aufgaben betraute Zelle in ihrem Erbmaterial die Information für alle Eiweißstoffe, die zur Ausprägung und Existenz des vielzelligen Organismus notwendig sind, behält, verliert sie dennoch mit ihrer Ausdifferenzierung die Fähigkeit zum Ganzen, nämlich durch Reduplikation ihrer DNS der Ausgangspunkt zweier Organismen zu werden. Denn ihr wirksamer Informationsgehalt wird auf die Realisierung bestimmter Eiweißstoffe bzw. Eigenschaften eingeschränkt und ermöglicht im allgemeinen nur noch Reduplikationen, die zu ebenso spezialisierten Zellen führen.

Diese Zusammenfassung einzelner Lebenseinheiten hat also zur Folge eine neue biologische Einheit, in der die einzelnen dem neuen Ganzen eingeordnet und von ihm in ihren Möglichkeiten determinierend beschränkt werden. Verglichen mit der einzeln existierenden Lebensstruktur, deren Ziel fast ausschließlich das Leben als solches in seiner Dauerhaftigkeit ist, zeigt jenes aus mehreren Lebenseinheiten gebildete Ordnungsgefüge in seiner Differenzierung nicht nur eine numerische, sondern auch qualitative Bestimmtheit. Je mehr biologische Elemente in eine solche Ganzheit integriert und in je differenzierterer Weise sie von ihr determiniert werden, um so größer ist auch die Besonderheit dieser Ordnungseinheit, die sie von anderen abhebt und zum *In-dividuum* macht. Denn erst mit der zunehmenden Einengung ursprünglich vieler Möglichkeiten der Verwirklichung im Verlauf des Werdeprozesses wird die Organisierung und Zentrierung auf jenes ganzheitliche Gefüge, das Individuum, möglich.

Die Gameten

Seitdem Karl Ernst von Baer bei seinen Untersuchungen an Hunden 1827 erstmals eine Säugetier-Eizelle entdeckt hatte, ist die Frage nach der spezifischen Existenzweise der Keimzellen immer wieder aufgeworfen worden. Sind ihre Lebensfunktionen nur akzessorisch-derivativer Natur, getragen vom Leben des Organismus, aus dem sie kommen? Oder kann ihnen ein selbst-ständiges Leben zugeschrieben werden, sind es schon „unterentwickelte Embryonen"?

Wie fast alle anderen Körperzellen zeigen die Geschlechtszellen den gleichen Grundbau aus dem Zellkern als Träger der die genetischen Informationen enthaltenden Chromosome und aus plasmatischen Strukturen (Mitochondrien, Ribosome usw.) zur Energielieferung, Regulation und Synthese bestimmter Lebensvorgänge. Ihren Aufgaben entsprechend unterscheiden sich weibliche und männliche Gameten:

Die Eizelle, *das Ovum*, ist wenig beweglich und als eine der größten Zellen des Körpers reichlich mit Reservestoffen im Plasma versehen; die Samenzelle, das *Spermium*, dagegen ist knapp halb so lang, fast plasmafrei und sehr beweglich durch das peitschenartige Schwanzstück, das von dem energieliefernden Mittelteil und dem den Zellkern enthaltenden Kopf abgrenzbar ist. Bevor aber Ovum und Spermium fähig werden, durch Verschmelzung eine Zygote zu bilden, müssen sie einen langen und sehr verschiedenen Werdeprozeß durchlaufen. Das Ovum entwickelt sich allmählich aus einer der etwa 500 000 Oogonien, die schon in den beiden Eierstöcken weiblicher Neugeborener nachzuweisen sind. Wahrscheinlich trennen sich diese Urkeimzellen von den übrigen Körperzellen in einem sehr frühen Embryonalstadium. Die männliche Keimanlage wird zwar ebenso zeitig angelegt, ohne daß in ihr schon eine bestimmte, nicht zu vermehrende Zahl von Vorstufen nachzuweisen wäre. Erst mit der Pubertät beginnt das Keimepithel in unvorstellbarem Maß Spermiogonien, die den Oogonien vergleichbaren Vorformen, zu bilden. Aus ihnen werden über Zwischenstufen die Spermien, von denen schon ein einziges Ejakulat 300–500 Millionen enthält.

Aber nicht nur hinsichtlich Form, Entstehung und Menge zeigen weibliche und männliche Gameten beträchtliche Unterschiede. Während bei den Spermien schon vor dem Verlassen des Hodens und vor ihrer morphologischen Ausdifferenzierung die Reifungsprozesse beendet sind, ihr Chromosomenbestand also halbiert ist, erfolgt diese entscheidende Reduktionsteilung beim Ovum (zumindest bei Amphibien und Säugetieren) nach der Ovulation in der Tube (Eileiter), und zwar meist erst gleichzeitig mit dem Eindringen von Spermien. Deswegen besitzt der Ovumkern nur für sehr kurze Zeit einen haploiden Chromosomensatz. Tritt eine Befruchtung nicht ein, so geht das Ovum trotz seiner großen Nahrungsreserven innerhalb von 24 Stunden zugrunde. Die Überlebenszeit eines Spermiums wird dagegen durch das es umgebende Milieu mitbestimmt, aus dem es mangels eigener Reservestoffe möglicherweise bestimmte Bausteine für seinen Energiebedarf zu gewinnen vermag (durch Tiefgefrieren können Spermien sogar Jahre später noch befruchtungsfähig sein).

Bei einem *Vergleich* dieser recht verschiedenen Eigenschaften männlicher und weiblicher Keimzellen mit denen der übrigen Körperzellen fällt es schwer, spezifische Unterschiede festzustellen, die den Gameten eine eigenständige Lebensform sichern könnten. Auch andere Körperzellen können einzeln oder im Organverband außerhalb des Organismus oder an einer anderen Stelle in ihm weiterleben. Während der Nervenzell-Bestand nach der Geburt nicht wesentlich vermehrt werden kann, bildet der Körper Blutzellen ständig neu, die tiefgefroren nach Jahren noch ihre ursprünglichen Eigenschaften durch normale Funktion erweisen. Auch in ihrem Chromosomensatz sind die Keimzellen zunächst nicht von den meisten anderen Körperzellen verschieden. Soweit untersucht bestehen alle Gewebe des menschlichen Organismus – mit Ausnahme von Leber und Bronchialepithel – aus diploiden Zellen, die in ihrem Zellkern 46 Chromosome als Träger genetischer Informationen enthalten. Nachdem sich die Keimzelle schon einmal geteilt hat, wird erst bei der zweiten (Reduktions-)Teilung die diploide Zelle zur haploiden mit 23 Chromosomen, um so mit einer anderen haploiden Zelle zu einer wiederum diploiden Zelle als Ausgangspunkt eines Embryos verschmelzen zu können. Allein, diese Reduktion des diploiden Chromosomensatzes ist keine unbedingt notwendige Voraussetzung für die Bildung eines neuen Lebewesens. Daß aus einer diploiden Keimzelle zumindest bei vielen Wirbellosen parthenogenetisch ein Embryo entstehen kann, ist lange bekannt. Jetzt fanden Penrose und Delhanty abortierte menschliche Embryonen, deren Zellen 69 (triploid) oder mehr Chromosome aufwiesen, was auf die Befruchtung unreduzierter diploider Eizellen schließen läßt[6].

Es bliebe als entscheidender Unterschied die *prospektive Potenz* der Gameten, nämlich ihre Fähigkeit, Ausgangspunkt für eine Vielzahl von Zelltypen mit spezifischer Form und Funktion zu sein. Dagegen führt eine Teilung differenzierter Körperzellen (bei der physiologischen Regeneration) nur zu gleichartigen und gleichwertigen Zellen. Aber auch aus differenzierten Körperzellen können unter veränderten Umweltbedingungen Zellen gebildet werden, die gestaltlich und funktionell von ihnen völlig abweichen. Dieses als Metaplasie bezeichnete Phänomen deutet darauf hin, daß auch Körperzellen mehr schlummernde Fähigkeiten besitzen, als ihre Stellung und Aufgabe im Gesamtorganismus (prospektive Bedeutung) erwarten läßt. Ihre prospektive Potenz ist jedoch im Gegensatz zu der der Gameten normalerweise blockiert durch ihre spezifische Ausdifferenzierung. Neuere Versuche von Harris mit differenzierten Wirbeltierzellen und menschlichen Krebszellen, die er zur Verschmelzung brachte, lassen aber vermuten, daß jene Zelldifferenzierung grundsätzlich reversibel ist. Denn die Anwesenheit eines zur Nukleinsäure-Synthese fähigen (urspr. Krebszell-)Kernes in einer solchen mehrkernigen Mischzelle regt die zuvor inaktiven Kerne (der differenzierten Wirbeltierzellen) ebenfalls wieder zur Bildung von Nukleinsäuren an, setzt also offensichtlich die durch die Differenzierung bedingten Restriktionen in den Wirbeltier-Zellkernen frei[7].

[6] Zit. n. H. Nachtsheim, Chromosomenaberrationen beim Menschen (Naturw. 49, 1962).

[7] H. Harris, Vortrag auf dem „1. Deidesheimer Gespräch" (April 1967), in Druck.

Die Annahme eines Wesensunterschiedes zwischen Keimzellen und übrigen Körperzellen, der jene zu ganzheitlichen Lebewesen, diese aber zu bloßen Körperteilen stempelt, ist daher fragwürdig und unwahrscheinlich geworden. Vielmehr sind die Gameten wie alle anderen Körperzellen biologische Lebenseinheiten, zu deren wichtigsten Kriterien die Phänomene der Reduplikation bzw. Differenzierung gehören. Solange die einzelnen Zellen diese Lebensfunktionen aufweisen – sei es als integrierte Teile eines organisierten Ganzen oder außerhalb von ihm in Umweltbedingungen, die denen der ursprünglichen Existenzweise gleichen –, solange sind sie lebende biologische Korpuskeln, die sich grundsätzlich bei gleicher prospektiver Potenz nur in ihrer spezifischen Bedeutung unterscheiden.

Die Zygote

Die Vereinigung einer weiblichen und männlichen Keimzelle zur Zygote scheint – gemessen an der Unzahl der bereitgestellten Gameten und der notwendigen Vorbedingungen – eher ein Zufallsergebnis zu sein, das den Gesetzen statistischer Wahrscheinlichkeit unterliegt, als der Effekt einer den Gameten manchmal zugeschriebenen Zielstrebigkeit. Aus einer Vielzahl von Oogonien werden im Laufe des Lebens knapp 0,1 Prozent zu befruchtungsfähigen Eizellen, und nur durch eine von Millionen Samenzellen erfolgt bei günstigen Verhältnissen *die Befruchtung*. Diese ist ein von Umweltbedingungen abhängiger Kombinationsprozeß, dessen einzelne Phasen Tierversuche und in-vitro-Beobachtungen aufgehellt haben[8]. Danach erhalten die Spermien ihre eigentliche Befruchtungsfähigkeit und ihre gerichtete Bewegung erst durch das besondere Milieu der Cervix (Gebärmutterhals), in dem sie eine maximale Überlebenszeit von drei Tagen haben können. Im allgemeinen erreichen die ersten Spermien aber schon eine Stunde nach der Kohabitation den Eileiter. Dort vermögen sie innerhalb von zwölf Stunden ein Ovum zu befruchten, sofern eine Reihe weiterer Bedingungen erfüllt sind. Da ein Ovum nur knapp sechs Stunden nach seinem Übertritt in den Eileiter befruchtungsfähig bleibt, ist also eine Vereinigung zweier Gameten nur während einer kurzen Zeitspanne möglich.

Nachdem sich Spermien an das Ovum angelagert haben und dessen besondere Schutzhülle abgelöst worden ist, können mehrere von ihnen gleichzeitig in die Eizelle eindringen. Ist das erste Spermium auf den Ovumkern getroffen, erfolgt unmittelbar darauf die Kopulation: der im Spermiumkopf enthaltene männliche Kern verschmilzt mit dem weiblichen Kern. Die übrigen eingedrungenen Samenzellen gehen zugrunde (sofern sie sich nicht mit den während der beiden Eizell-Teilungen gebildeten Polkörperchen oder mit einem zweiten gelegentlich im Ovum vorhandenen Zellkern vereinigen, was zumindest in Gewebskulturen beobachtet worden ist).

[8] L. B. Shettles, Ovum humanum (München 1960).

Aus zwei biologischen Einheiten ist also durch die Kopulation ihrer beiden Zellkerne eine neue Lebenseinheit, die Zygote, entstanden. Ist die Vereinigung zweier Zellkerne zu einem neuen auch entscheidendes Merkmal der Befruchtung, so doch nicht ihr wichtigstes im Hinblick auf das Werden des Individuums. Denn ihrem genetischen Informationswert nach unterscheidet sich eine Zygote nicht wesentlich von einem Gameten, der auch ohne Kopulation mit einem zweiten der Ausgangspunkt zu einem Lebewesen sein kann. Wie schon erwähnt kommt eine solche Parthenogenese natürlicherweise bei vielen Wirbellosen vor, ist aber potentiell auch bei Säugetieren möglich[9]. Notwendige Voraussetzung dazu ist aber offensichtlich ein *induzierender Reizkomplex*, der den Gameten zur Entwicklung bringt. Bei der Befruchtung wirken wahrscheinlich die bei der Passage durch die Eirinde aktivierten Zentrosomen des Spermiums als Induktoren.

Ein induzierender Reiz kann demnach bei einer biologischen Lebenseinheit einen Werdeprozeß einleiten, indem ihre werdepassive (nämlich primär auf die Kopulation determinierte) Existenzweise auf eine neue, *dynamische Lebensform* ausgerichtet wird. Eine überraschende Parallele zeigt die von Horsfall 1960 beschriebene Viruswirkung. Sobald nämlich die Nukleinsäure des Virus in eine Zelle eingedrungen ist, ändert diese ihre Eigenschaften in ungewöhnlicher Weise: sie wird immun gegenüber einer Reinfektion durch ein gleiches Virus und beginnt neue Viruspartikel zu produzieren, wozu weder die Ursprungszelle noch das Virus allein fähig gewesen wären. Mit der virusinfizierten Zelle muß daher eine neue biologische Einheit vorliegen, die durch die Virusvermehrung nicht unbedingt immer geschädigt und gelegentlich sogar zu Wachstumsprozessen stimuliert wird.

Während Wachstum aber keine eigentliche Neubildung mehr bringt, ist das Werden die Entwicklung von etwas Neuem, Nicht-Präformiertem. Im genetischen Material einer biologischen Lebenseinheit ist jenes Neue als Potenz, als eine zu realisierende Möglichkeit gegeben, ohne daß diese jedoch notwendig so verwirklicht werden müßte. Wie grundsätzlich in allen stofflichen Werdeprozessen leuchtet auch hier bei der ihre Ontogenese beginnenden Lebensstruktur eine ihr mögliche höchste Wesensform auf: im Genmuster ihres Chromosomensatzes und im noch labilen Muster von Stoffwechselaktivitäten. Inwieweit aber diese Wesensform im Verlauf des Werdens verwirklicht und ob sie überhaupt auch nur in ihrer Artspezifität erreicht wird, ist mit der Ausrichtung des werde-aktiven Korpuskels auf sie als sein Ziel noch nicht gegeben. Denn die Bedingungen, unter deren Einfluß sich der Werdeprozeß vollzieht, bestimmen Art und Weise der Verwirklichung jener vorgegebenen Potenzen entscheidend mit. So wird die in einer biologischen Einheit aufscheinende höchstmögliche Wesensform *auch* nach den statistischen Gesetzen der Wahrscheinlichkeit realisiert werden.

[9] Reife unbefruchtete Kanincheneier wurden von Pincus in Kulturen zur Entwicklung gebracht und anschließend dem Muttertier reimplantiert, das durch Deckung mit einem sterilen Bock pseudoschwanger geworden war; der spätere Wurf bestand bloß aus weiblichen Tieren, die nur Merkmale des Muttertieres aufwiesen. Nach: D. Starck, Embryologie (Stuttgart 1965).

Nicht die Ordnung und Art ihrer Bausteine, nicht ihre Komplexität unterscheidet also die biologische Einheit der Zygote wesentlich von der eines Gameten. Vielmehr ist es ihre Dynamik, die bei der Zygote auf eine zunehmende Komplexität, auf die Bildung höherer Lebensformen im Werdegang zielt: aus der einheitlich erscheinenden Zygote soll ein harmonisch funktionierender Organismus mit differenzierten Zellsystemen werden.

Die Morula

Nach der Kopulation der Gameten-Zellkerne und der Mischung ihres Erbgutes beginnt die *Furchung* der Zygote, indem sich durch Wechselwirkung zwischen Kern, Plasma und Zentrosomen das genetische Material verdoppelt und voneinander löst. Es entsteht zunächst ein Zweizeller, in dessen beide Zellen der ursprüngliche genetische Informationsgehalt der Zygote gleichermaßen eingegangen ist. Beide Furchungszellen oder Blastomeren haben – umgeben von einer begrenzenden Schutzschicht – zusammen die gleiche Dimension wie die Zygote vorher, reifen also nicht zu deren Größe heran. Durch das Fehlen eines Interphasenwachstums ist die Furchung daher kein Wachstumsprozeß wie bei Zellteilungen in späteren Entwicklungsphasen. Sie ist eher ein vorbereitender Vorgang, durch den die genetische Information in gesetzmäßiger Aufeinanderfolge und gleicher Weise auf mehrere kleinere Einheiten übertragen wird.

Können diesen einzelnen Zellen, die voneinander nicht getrennt, aber dennoch abgrenzbar sind, schon besondere sie unterscheidende Eigenschaften zugesprochen werden? Sind sie nur in geometrisch-unbestimmter Weise angeordnet oder schon organisiert und zentriert zu einer neuen biologischen Einheit? Bei den sog. Mosaikeiern von Spiraliern und Aszidien scheinen allerdings schon innerhalb der Zygote oder sogar des Gameten bestimmte Strukturbezirke so festgelegt, daß deren definitives Entwicklungsschicksal zumindest nicht mehr leicht umgestaltet werden kann. Der Vergleich mit Keimen höherer Tiergruppen zeigt aber, daß mit steigender Evolution die Determinationsprozesse von der Eizelle weg in folgende Werdephasen verlagert werden. So sind die Blastomeren des Seeigels später spezifiziert als die der Rippenqualle, die des Molches später als die des Frosches, die der Libelle später als die der Fliege.

Die Zellen einer Wirbeltier-Morula sind daher noch *alle gleichwertig*, sind totipotent. Sie können jede für sich Ausgangspunkt eines neuen Keimes sein, da sie den vollständigen genetischen Informationsgehalt der ursprünglichen Zygote besitzen. Seit den klassischen Experimenten von Driesch mit Seeigeleiern (1890–93) und von Spemann an Trituruskeimen (1901–03), bei denen die Furchungszellen völlig voneinander getrennt wurden und jede Blastomere einen neuen Keim bildete, ist die Potenz zur Ganzbildung auch in den Einzelblastomeren von Forellen, Amphibien, Hühnern und Ratten auf dem Morula- oder Blastula-Stadium nachgewiesen worden. 1952 konnte Seidel ebenso bei Kaninchen zeigen, daß aus einer isolierten Furchungszelle

ein normales, wenn auch etwas kleineres Tier gebildet wird. Andererseits lassen sich (zumindest bei Amphibien) harmonische Riesentiere durch Verschmelzung zweier Keime auf dem 2-Zellen-Stadium züchten.

Eine Trennung der Furchungszellen voneinander durch äußere Faktoren ist relativ leicht. In verdünntem Seewasser oder durch Schütteln verlieren beispielsweise Seeigel-Blastomeren vollständig den Kontakt miteinander, ohne daß sie in ihrer Dynamik gestört würden. Werden die nach jeder Furchung auseinanderfallenden Blastomeren dann wieder den ursprünglichen Bedingungen ausgesetzt, entwickeln sich aus den meisten normale Seeigel. Eine solche *Mehrlingsbildung* aus einer Zygote ist als physiologischer Vorgang bei einer Gürteltierart regelmäßig zu beobachten, wobei meist vier bis zwölf Embryonen entstehen. Ebenso läßt sich das Auftreten von Mehrlingen beim Menschen dadurch erklären, daß sich Blastomeren physiologischerweise oder durch äußere Einflüsse voneinander getrennt haben. Neben dieser Sonderung früher Furchungszellen scheint auch eine spätere Abtrennung ganzer Zellbezirke als Ursache der Mehrlingsbildung möglich zu sein. Diese genetisch identischen, sog. eineiigen Mehrlinge, deren Bildungsmöglichkeit bei allen Menschen statistisch gleich ist, sind von den häufigeren zweieiigen Mehrlingen zu unterscheiden, bei denen eine familiäre Belastung und eine verschiedene Rassendisposition nachzuweisen sind[10].

Die aus dem einheitlichen Gefüge der Zygote Schritt für Schritt entstehenden Blastomeren der Morula sind demnach relativ unabhängige biologische Einheiten, die leicht voneinander gelöst werden können und sich dann wie die ursprüngliche Zygote verhalten. In der losen geometrischen Anordnung ihrer Zellen innerhalb der sie umhüllenden Schutzschicht scheint die Morula eher einem Kristall zu gleichen als einem biologischen Korpuskel, das in sich selber einen gewissen Bestand hat. Dadurch aber, daß ihre in sich hochintegrierten Einzelsysteme trotz deren Dynamik aneinander haften, stellt die Morula dennoch im Vergleich zu ihren Bauelementen eine schon komplexere Bauform dar, die als *Vielheit von Gleichartigen* allerdings noch nicht zu einer echten Einheit organisiert ist. Mit jedem weiteren Furchungsschritt wird jedoch die zunehmende Komplexität auf eine Einheit hin deutlicher, indem sich Strukturierungs- und Ordnungsprozesse ankündigen.

Die Blastula und Blastozyste

War die Furchungsgeschwindigkeit der Blastomeren während der dreitägigen Eileiterpassage noch gering, so steigt die Frequenz der Furchungen mit dem Übertritt der 8- bis 16zelligen Morula in die Uterushöhle rasch an. Aber noch immer ändert sich nicht die Größe des Zellgebildes, das jetzt als Blastula bezeichnet wird.

[10] Die Entstehung zweieiiger Mehrlinge mit verschiedenartiger genetischer Information wird auf die Befruchtung mehrerer Eier aus der gleichen oder aus verschiedenen Ovulationsperioden oder auf das Eindringen von Spermien in die Polkörperchen des Ovum zurückgeführt. – E. Waidl, Die Mehrlingsgeburt, in: Klinik der Frauenheilkunde, Bd. I (München 1964).

Indem so mit jeder Furchung Zellen gebildet werden, die dieselben Eigenschaften besitzen wie die übrigen und die wiederum dynamisch auf Reduplikation und Teilung ausgerichtet sind, der Raum jedoch den gleichen Umfang behält, verschiebt sich die Kern-Plasma-Relation in den Zellen mehr und mehr zugunsten der Zellkerne. Da aber jede Zelle ein Minimum an Plasma braucht, beginnt sich eine natürliche Grenze für das Furchungsgeschehen abzuzeichnen. Die Dynamik der Zellkerne, mit der sie sich zu verdoppeln und zu teilen suchen, bleibt jedoch bestehen, so daß das Zellgebilde gleichsam in ein *Stadium des Überdrucks* gerät. Die Energie, die mit der Stoffwechsel- und Furchungsaktivität der Zellkerne frei wird, kann durch den Furchungsvorgang in dem gleichbleibenden Raumumfang der Blastula nicht mehr vollständig gebunden werden. Die auf sich und ihre Teilung ausgerichteten Einzelblastomeren werden daher auf ihre benachbarten Zellen einzuwirken beginnen und diese in ihrer Aktivität einzuschränken versuchen. Der energetische Überdruck findet also sein Ventil in einer nun langsam einsetzenden gegenseitigen Beeinflussung der Blastomeren. Durch das *Aufeinander-Einwirken* der Zellen nimmt die Einflußsphäre jeder Zelle auf die andere zu, werden sich diese gegenseitig in ihrer Totipotenz einzuengen und in ihrer prospektiven Bedeutung abzugrenzen versuchen.

Anfänglich wird die Begrenzung der den einzelnen Furchungszellen eigenen Ganzheitstendenz noch einen hohen Grad an Plastizität zeigen. Dabei ist jede Blastomere sowohl Aktions- wie Reaktionssystem, übt jede Zelle auf die anderen einen Einfluß aus und wird wiederum von diesen beeinflußt. Ist die allen Zellen innewohnende Entwicklungsdisposition und Reaktionsmöglichkeit zunächst auch gleichermaßen und in gleicher Weise anzunehmen, so scheint sich doch bald aus der Lage der einzelnen Zellen bzw. Zellbezirke eine unterschiedliche Art der Einflußnahme und der Beeinflußbarkeit herauszubilden, worüber noch wenig bekannt ist. Auffallend ist aber das Einsetzen *asynchroner* Zellteilungen. Gleichzeitig ist in den außen gelegenen Blastomeren-Kernen eine höhere Stoffwechselaktivität als im Innern der Blastula nachzuweisen als Zeichen dafür, daß hier die Furchungsvorgänge rascher ablaufen. Zur Erklärung ließe sich ein von außen nach innen abnehmendes Wirkgefälle denken, bedingt durch die nach außen eingeschränkten Wirkmöglichkeiten der an der Oberfläche liegenden Blastomeren, so daß sich deren Dynamik verstärkt nach innen richtet und die im Innern gelegenen Blastomeren in ihrer Furchungsaktivität und in ihren Ganzheitstendenzen mehr einschränkt als umgekehrt.

Wohl als Ausdruck der sich in die Peripherie der Blastula konzentrierenden Dynamik bildet sich im Innern langsam eine Höhle aus. Dadurch (und nicht durch den Furchungsprozeß) vergrößert sich der Umfang des Zellgebildes, zumal auch der Abbau seiner begrenzenden Hüllschicht begonnen wird. Aus der Blastula ist die *Blastozyste* geworden.

Die Abtrennung einzelner Furchungszellen wird fast unmöglich, ihre Verknüpfungen untereinander werden enger und aufeinander bezogener. Die einzelnen Blastomeren verlieren ihre aktuelle Fähigkeit zur Ganzbildung, die jetzt nur noch in Zellbezir-

ken nachzuweisen ist. Die prospektive Bedeutung der Zellen wird schrittweise und dynamisch in unterschiedlicher, aber wechselseitiger Beeinflussung festgelegt. Es treten „ganz allgemeine lokale Differenzen" (Starck) hervor, die eine Abgrenzung der eigentlichen *Embryonalanlage* ermöglichen.

Dieser Embryoblast oder Embryonalknoten formiert sich allmählich an einer Stelle der Blastozyste. Seine Lokalisation scheint durch das bei der letzten Reifungsteilung des Ovum gebildete Polkörperchen induziert zu sein, da dieses dem Embryonalknoten gegenüberliegt. Um die Blastozystenhöhle und den in sie hineinragenden Embryoblasten liegt eine einreihige Zellschicht, die als Trophoblast die Nährstoffe aus der Umgebung aufnimmt. Aus der Vielheit gleichwertiger biologischer Einheiten ist durch die steigende Dichte der Verknüpfungen zwischen den Zellen und durch die Ausbildung der Embryonalanlage eine *organisierte und zentrierte höhere Einheit* geworden.

Die Implantation

Bis zum Blastozysten-Stadium ist der Keim von einer begrenzenden und schützenden Hülle umgeben, so daß die Entwicklungsvorgänge autonom ablaufen. Fünf bis sechs Tage alte Keime aus dem Uterus unterscheiden sich daher nicht wesentlich von denen, die Shettles in Kulturen gewonnen hat, nachdem er zuvor reife Eizellen in einem bestimmten Milieu Spermien ausgesetzt hatte. Mit der Auflösung der Grenzschicht und der Anlagerung der Blastozyste an die Uterusschleimhaut während des siebten oder achten Tages (nach der Befruchtung) tritt der Werdeprozeß in ein neues Stadium: der Keim gewinnt *Kontakt* zum mütterlichen Organismus.

Sah die herkömmliche Ansicht in der Einnistung der Blastozyste eine einseitige parasitäre Leistung des Keimes, so haben neuere embryophysiologische Versuche gezeigt, daß Keim und mütterlicher Organismus in ihrem Entwicklungsgrad korrespondieren und bei der Implantation *harmonisch* zusammenwirken müssen. Durch hormonale Einflüsse wird die Uterusschleimhaut für die Aufnahme des Keimes und für seine Energiegewinnung so vorbereitet, daß die Blastozyste relativ schnell eine Verbindung zum Gefäßsystem zu gewinnen vermag. Da sich die Blastozyste mit ihrer Embryonalanlage an die Schleimhaut anlagert, beginnen diese Zellen zuerst Ausläufer auszusenden und die Schleimhautzellen zu durchwandern. Eine zu starke Aggressivität des Keimes aber wird durch mütterliche Abwehrmechanismen verhindert. Nach 48 Stunden ist die 0,5 mm große Blastozyste ganz in die Schleimhaut eingenistet, nach weiteren drei Tagen ist der Implantationsvorgang beendet und der Schleimhautdefekt im Uterus wieder geschlossen. Die Blastozyste hat den Anschluß an das mütterliche Gefäßsystem gewonnen, die energetischen Voraussetzungen für das nun folgende Wachstum und die beginnende Differenzierung sind geschaffen.

Mit dem Ende der Implantation wird zugleich der Individuationsprozeß des Keimes abgeschlossen. Obwohl sich schon vor der Einnistung der Blastozyste präsumptive

Zellgruppen als embryonales und extraembryonales Material durch vitale Farbmarkierungen darstellen ließen, konnten durch Teilung der Embryonalanlage noch immer vollständige Individuen entstehen, wie bei Ratten und Hühnern nachgewiesen wurde. Dabei zeigte sich jedoch, daß auch die Embryonalanlage nicht mehr strukturlos ist, sondern eine allgemeine *Polarisierung* aufweist. So erhielt schon Spemann in seinen klassischen Versuchen an Molchkeimen nur dann Mehrlinge, wenn die Schnürung in der Medianebene erfolgte. Halbierte er dagegen die Embryonalanlage im Querdurchmesser, so entwickelte nur das obere Fragment ein ganzes Individuum; aus dem unteren bildete sich nur ein mehr oder weniger chaotischer Zellhaufen.

Für diese Polarität des Embryoblasten ist ein Zellgebiet verantwortlich, das im vorderen oberen Anteil des Embryonalknotens liegt und als erster Keimbezirk determiniert wird. Als *Organisationszentrum* steuert es dann die folgende Phase des Werdeprozesses, indem es die Differenzierung ursprünglich gleichartiger Zellen induziert, so daß im Embryoblasten ein Muster verschiedener Anlagen entstehen kann. Während dieser Organisationsbereich bei Amphibien vermutlich schon im Stadium der Zygote auf deren Dorsalseite fixiert ist, erfährt er bei Wirbeltieren erst später seine räumliche Beschränkung gemäß der allgemeinen Tendenz, die Sonderungs- und Determinationsvorgänge bei höheren Tierarten in spätere Werdephasen zu verlagern. Daher dürfte sich das Organisatorfeld auch beim Menschen erst lokalisieren, wenn sich das Zellmaterial der Blastozyste in einen embryonalen und extraembryonalen Bezirk gesondert hat und wenn sich in der Embryonalanlage zwei verschiedene Zellarten gebildet haben[11]. Als Zeitpunkt ist damit das Ende der Implantation wahrscheinlich, da schon am Embryonalknoten der sich einnistenden Blastozyste dorsal große regellose Zellen (präsumptives Ektoderm) und ventral kleine dunkle Zellen (primäres Entoderm) zu unterscheiden sind.

Mit der Lokalisierung des Organisationszentrums, das durch seine Induktionswirkung verschiedene Zellbereiche auf bestimmte Entwicklungsrichtungen festlegt, wird die Fähigkeit der Keimbezirke zur Ganzbildung, ihre prospektive Totipotenz rasch inaktiviert und blockiert. Zwar können sich im Experiment bis zum Auftreten der ersten Organanlagen am Ende der dritten Woche die Fragmente des Organisatorfeldes noch zu ganzen harmonischen Systemen umregulieren, so daß mehrere vollständige Keime entstehen können. Im normalen Werdeprozeß wird jedoch eine Mehrfachbildung mit dem Abschluß der Implantation am 12. Tag nach der Befruchtung, wenn Keim und mütterlicher Organismus miteinander verknüpft sind, unwahrscheinlich.

Indem so die induzierende und determinierende Wirkung des Organisatorfeldes zur Blockierung der Ganzbildungstendenzen in den Zellen der Blastozyste führt, wird das „Anlagemuster" für eine einzige *Individualität* festgelegt. Es entsteht eine struktu-

[11] F. E. Lehmann, Die embryonale Entwicklung, Entwicklungsphysiologie u. experim. Teratologie, in: Handb. d. allg. Pathologie Bd. VI/1 (Berlin 1955).

rierte Einheit, die sich in ihrer Ganzheit nicht mehr teilen, verdoppeln und letztlich in zwei neue Einheiten verströmen kann, die sich in ihrer werdenden Besonderheit nicht mehr mitzuteilen vermag. Die ihr eigene Besonderheit beginnt sie – scheinbar paradox – gerade nach dem Verlust ihrer Werdeautonomie mit der einsetzenden Abhängigkeit von der Verbindung zum mütterlichen Organismus zu gewinnen. Denn erst in dieser Kommunikation, in der jetzt möglich werdenden Wechselwirkung mit seinem Umweltfeld erhält der Keim seine nur ihm zukommende Spezifität, die zwar wesensmäßig, nicht aber mehr ausschließlich von seinem genetischen Informationsgehalt bestimmt wird. Seine Auflösung in Teile würde jetzt ein Zerfall in Fragmente bedeuten, die sich nur noch zu chaotischen Gebilden weiterentwickeln könnten (was Bosaeus und Andres an implantierten Froschkeimen nachgewiesen haben).

So hat der Werdeprozeß am Ende der Keiminplantation einen Höhepunkt in einer Zustandsänderung erreicht: durch die Vereinigung selbständiger biologischer Einheiten, durch ihre Organisierung und Zentrierung ist eine Wirklichkeit höherer Komplexität entstanden, in der sich der Pluralismus der ursprünglichen Elemente zu einer unmitteilbaren Ganzheit verschmolzen hat. Indem der Keim jetzt die durch die Verbindung mit dem mütterlichen Organismus gewonnene Umwelt in sein Werden einzubeziehen und sich gleichzeitig von dieser Umwelt abzuheben beginnt, erweist er sich als unteilbar, als Individuum.

Norbert Lohfink SJ

Text und Thema

Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien

Vor mir liegt ein Aufsatz von Karl Rahner „Zur Neuordnung der theologischen Studien" im Januarheft der „Stimmen der Zeit". Dem nach dem Konzil im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellten Reformentwurf für die katholischen theologischen Studien wird in diesem Aufsatz mit den Waffen des Geistes im Namen der wirklichen Theologie und ihrer wirklichen Nöte der Garaus gemacht. Der Entwurf war gut gemeint. Aber er roch zu sehr nach Arrangement. Rahner hat recht. Möge er in Frieden ruhen.

Doch nun, Pater Rahner, zu Ihrem Gegenentwurf. Er ist ja nicht notwendig deshalb schon gut, weil sein Vorgänger schlecht war. Sie haben ihn auch nur „als Diskussionsvorschlag gedacht". So werden Sie es einem Exegeten nicht verübeln, wenn bei der Lektüre Ihres Entwurfs er nun Zeter und Mordio schreit.

Zwar ist dieser Exeget entzückt, weil Sie für das Recht der Philosophie innerhalb der theologischen Grundausbildung kämpfen. Wer weiß, was Exegese ist, muß das im eigenen Interesse wünschen. Die systematisch durchgeführte Verklammerung philosophischen Fragens und theologisch-thematischen Antwortens, die Sie vorschlagen, kann als Fortschritt gegenüber dem bisher üblichen hilflosen Nebeneinander zweier sich immer mehr auseinanderlebender Erkenntnisbemühungen gelten. Selbst Ihre Idee eines Grundkurses ist diskutabel, wenn auch hier noch viel zu besprechen und zu klären wäre. Aber eines gibt es, was alles andere diskreditiert. Sollte es Ihnen entgangen sein? Sie haben die Exegese vergessen. Zum letztenmal wird sie in Fußnote 18, die dem Entwurf vorausgeht, neben der „Biblischen Theologie" erwähnt. Im Entwurf selbst fehlt sie.

Aber vielleicht mußte sie vergessen werden. Ich habe versucht, sie nachträglich unterzubringen. Es fand sich kein Platz für sie[1]. Exegese ist unsystematisch. Die von Ihnen konzipierte theologische Ausbildung ist reine Systematik.

Erlauben Sie mir deshalb bitte ein kleines Plädoyer für das Recht nichtsystematischer Erkenntnisfindung in der Theologie, selbst in einer theologischen Grundausbildung.

[1] Auf den ersten Blick schien es möglich, „Exegese" da zuzufügen, wo Karl Rahner die „Einleitung in das AT und NT" und die „Biblische Theologie" untergebracht hat. Doch auch das geht nicht. Die beiden Fächer stehen bei Rahner in einem systematischen Traktat mit dem Titel „Der Mensch in der amtlich besonderen Offenbarungs- und Heilsgeschichte". „Mensch" und „Geschichte" können in diesem

I.

Vor mir liegt neben dem Januarheft der „Stimmen der Zeit" ein im Auftrag des „Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia" von der Vatikanischen Druckerei als Manuskript gedruckter, 474 Seiten dicker Band mit dem Titel: „Ordo lectionum pro dominicis, feriis et festis sanctorum" (Leseordnung für die Sonntage, Werktage und Heiligenfeste). Dieser Entwurf muß noch einmal überarbeitet werden. Aber er zeigt schon ungefähr an, was in kürzester Zeit auf den Seelsorger und auf jeden Gläubigen, der in den Gottesdienst zu gehen pflegt, zukommt. Denn für die Sonntage ist ein dreijähriger Zyklus liturgischer Lesungen vorgesehen, und zwar mit jeweils drei Schriftlesungen (Altes Testament, neutestamentliche Schriften, Evangelien). Allein an den Sonntagen wird infolgedessen bald das Fünffache dessen vorgetragen werden, was die Liturgie bisher an Schriftlesungen bot, wenn es sich auch über einen längeren Zeitraum verteilt. Der Kirchenbesucher wird dann mit Recht erwarten, daß ihm die Schrift erklärt wird. Der Geistliche wird gut daran tun, die Schrift zu erklären. Es erweist sich auch immer wieder trotz aller Auffächerung moderner Seelsorgsmethoden und Kommunikationsverfahren, daß die Predigt eine entscheidende Tätigkeit des Priesters bleibt, daß sie sich nur in Sonderfällen oder zwischendurch einmal von den biblischen Texten des Wortgottesdienstes lösen läßt und daß mangelnde Vorbereitung und fehlender Gehalt sich seelsorglich rächen.

Zur Predigt kommen andere Gelegenheiten, bei denen der Priester und der als Religionslehrer tätige Laientheologe sein Lehren, Verkünden und Bezeugen von Bibeltexten aus entfalten muß. Man denke an den Religionsunterricht in der Schule und an Bibelkreise. Der akademisch ausgebildete Theologe wird mindestens ebensooft von biblischen Texten her tätig werden müssen wie in Beantwortung einer thematischen Frage. Die theologische Ausbildung müßte ihrer Struktur nach dem Doppelcharakter der späteren Tätigkeit entsprechen. Das ist wissenspsychologisch und hochschuldidaktisch durchzudenken.

Zusammenhang nur als eingrenzende Formalaspekte verstanden werden. In dem Traktat finden sich sonst noch: Geschichtsphilosophie, Hermeneutik, Philosophie- und Kulturgeschichte, allgemeine Dogmengeschichte, theologische Kirchengeschichte – also alle „Geschichten" mitsamt der Reflexion darüber. Die hier zugrunde liegende Idee einer einzigen umfassenden „Geschichte" ist für die Grundausbildung ausgezeichnet. Versteht man unter „Biblischer Theologie" die historische Darstellung der biblischen Einzeltheologien in ihrer Abfolge (man vergleiche von Rad, Bultmann, Conzelmann), also eine Art Vorstufe der christlichen Dogmen- und Theologiegeschichte, dann ist auch die Einordnung der „Biblischen Theologie" in dieser einen „Geschichte" sehr sinnvoll. Sie könnte dann übrigens mit der biblischen Einleitungswissenschaft zusammenwachsen, wie es Schreiner in dem von ihm herausgegebenen Buch „Wort und Botschaft" für das Alte Testament versucht hat. Aber Exegese als Textauslegung hat in diesem Zusammenhang nichts zu suchen. Innerhalb eines Traktats mit so deutlich eingegrenztem Formalobjekt wäre echte Auslegung bei allen Texten der Bibel, die nicht gerade nur eine Aussage über die geschichtliche Entwicklung von Glaube und Offenbarung in der biblischen Zeit machen, durch die einengende Fragestellung schon im Ansatz behindert.

Das in einem Studium erworbene Wissen ordnet sich assoziativ entsprechend der Struktur des Studiums. Es wird später nur zur Hand sein, wenn die richtigen Assoziationszentren und -bahnen geschaffen wurden. Wenn das gesamte Wissen um thematische Fragen gruppiert ist, werden die Assoziationen ausbleiben, wenn ein Lehrer oder Priester Texte auszulegen hat. In seinem armen Kopf wird sein vielleicht brillantes systematisches Wissen zur heterogenen Sprach- und Denkwelt biblischer Texte nicht hinfinden können.

Die Weise, wie man den Glauben bedenkt, meditiert, anderen sprachlich vermittelt, ist verschieden, wenn man von einer thematischen Frage ausgeht und wenn man einen Text entlanggeht. Ein in der Diskussion vielleicht dialektisch gewandter Theologe kann hilflos dastehen, wenn er einen Text erschließen soll; es fehlt ihm dazu die Einübung. Literarische Texte (die Bibel ist fast überall Literatur) erschließen sich nur, wenn sie als ganze gelesen werden: man kann nicht wie in einem Lexikon oder in einem Denzinger in ihnen nachschlagen. Die Bemühung um den biblischen Text im Zusammenhang muß in den Studien beginnen.

In der Tätigkeit eines Geistlichen oder eines Religionslehrers sollte es nicht allzu viele Neuheitserlebnisse hinsichtlich der Dinge und Tätigkeiten geben, die man von ihm erwartet. Er hat nicht mehr die Zeit und Kraft, zu viel ihm Unbekanntes von Null ab aufzuarbeiten. Wie man verlangen kann, daß ein Kaplan alle wichtigen thematischen Fragen, die an ihn herantreten, in seinen Studien irgendwie schon einmal bedacht haben sollte, muß man auch fordern, daß wenigstens ein Teil der in der Praxis gebrauchten biblischen Texte mindestens anstudiert wurde.

Man denke sich, ein zukünftiger Deutschlehrer (der also in einem großen Teil seines Unterrichts Texte der deutschen Literatur wird behandeln müssen) erhielte eine Universitätsausbildung von rein systematischer Struktur: seine akademischen Lehrer gäben ihm, Thema für Thema systematisch geordnet, einen Extrakt der deutschen Kulturtradition, sie besprächen und interpretierten aber nie die Werke unserer Dichter im Zusammenhang. Undenkbar.

II.

Man wird einwenden können, nach deutscher Universitätstradition sei die Theologenausbildung nicht im Stil einer höheren Fachschule, sondern als Hineinwachsen in die Forschung zu planen, und so gesehen seien die angestellten Überlegungen zu utilitaristisch. Lassen wir den Einwand, wie er ist, auch wenn mindestens einige Unterscheidungen anzubringen wären. Auf der Ebene des Einwands selbst sei ein anderer Aspekt unserer Sache genannt.

Wissenschaftstheoretisch, das heißt vom Wesen der theologischen Wissenschaft her, ist die nicht von systematischer Fragestellung geleitete, nur auf den jeweiligen Text hörende Auslegung der theologischen Quellentexte, besonders der biblischen, unent-

behrlich. Das unterscheidet Theologie von Philosophie und anderen menschlichen Erkenntnisbemühungen, daß sie auf ein von außen ergehendes Wort zu hören hat, das größer und umfassender ist als das eigene Fragen. Jede nur systematisch aufgebaute Theologie hat aber einen festen Kanon vorgesehener und zugelassener Themen. Selbst wenn grundsätzliche Bereitschaft zu ständiger Aufsprengung des eigenen Fragenkanons besteht (was gleichbedeutend wäre mit Bereitschaft zu ständigem Umbau des theologischen Fächersystems), bleibt offen, woher der Erkenntnisfortschritt in das System hineinkommt. Einerseits zweifellos durch neue Fragen, die der Wandel der Epoche heraufführt. Andererseits jedoch nicht minder durch neue Botschaften, die wir aus der niemals ausgeschöpften Offenbarungsurkunde vernehmen, wo sie durch die Zeiten für uns aufbewahrt waren. Karl Rahner hat sich mehrfach zur Unüberholbarkeit der Schrift für den christlichen Glauben und die christliche Theologie geäußert. Könnte die Schrift ihr neues, nicht vorauszuplanendes Wort sprechen, wenn sie nur von einem schon im voraus festgelegten Fragenkanon her abgehört würde?

Gesetzt, ein thematisch arbeitender Theologe wendet sich mit einer bestimmten Frage an einen biblischen Text, von dem er Antwort erwartet. Dann sieht er, daß dieser Text zu seiner Frage nichts zu sagen hat, daß er aber etwas anderes sagen möchte. Doch das ist nicht die Frage des Mannes, er schiebt den Text beiseite und sucht einen passenderen. Man kann ihm daraus keinen Vorwurf machen. Er ist Systematiker, er hat beim Thema zu bleiben.

Aber es muß die andere wissenschaftliche Bemühung um die Schrift geben, die nicht an vorgegebene Fragen gebunden ist, sondern nur an den Text. Sie darf nur das Ziel haben, den jeweiligen Text mit der ihm eigenen Aussage zu Wort kommen zu lassen, ob angenehm oder unangenehm, ob erwartet oder überraschend, ob neu oder alt. Nur sie kann dann Neues, nie Gehörtes vernehmen oder das Alte auf eine neue Weise. Es ist die Exegese. Sie kann das Neuvernommene der Systematik weiterreichen: als Anregung oder, wenn man nicht zuhören will, als Provokation. Niemals dürfte die Spannung und fruchtbare Wechselwirkung zwischen Thema und Text, sachgebundener Frage und textgebundener Offenheit des Hörens zugunsten der absoluten Alleinherrschaft des einen Wegs der Wissensfindung beseitigt werden. Exegese gehört vom Wesen her zur Theologie. Sie ist nicht-systematisch. Sie hat auch nicht nur die Systematik anzuregen.

Systematik ist nur an den inhaltlichen Aussagen interessiert. Die Bibel ist – wie schon einmal betont – fast überall „Literatur". Form und Gestalt, Bild und Rhythmus, Stimmung und alles Mitschwingende sind daher nicht weniger wichtig als der gedankliche Inhalt. Erst in der Einheit von allem ist das Sprache gewordene Gotteswort da. Diese Einheit wird nur erfaßt in der Interpretation des Ganzen.

Ferner: Ein Text ist nicht verstanden, wenn er nicht in die eigene Sprache und eigene Welt hinübergeholt ist. Interpretation biblischer Texte umschließt, wenn sie richtig geschieht, schon irgendwie das Ganze des theologischen Tuns, wenn auch auf eine nicht-systematische Weise.

So steht Exegese wissenschaftstheoretisch selbständig neben der systematischen Theologie. Haftet diese am Thema, dann sie am Text. Man mag daher ruhig utilitaristische Überlegungen von sich weisen und vom hohen Anspruch des deutschen Universitätsideals ausgehen – der Notwendigkeit nicht-systematischer Theologie in der Form der Bibelauslegung entflieht man dadurch nicht.

III.

Daß die Berufsausbildung zukünftiger Priester und Religionslehrer und das Wesen der Theologie als Glaubenswissenschaft genau dasselbe fordern, ist nicht von ungefähr. Das Interpretieren biblischer Texte gehört in das Berufsbild des christlichen Liturgen und Katecheten notwendig hinein, weil die Heilige Schrift nicht nur gegenüber der Theologie als Wissenschaft, sondern gegenüber dem Glauben aller Gläubigen ihre nie überholbare Funktion der Glaubensstiftung ausüben muß. Deshalb wird man nie die Schulbibeln durch ein Lesebuch aus Teilhard de Chardin ersetzen und in der Sonntagsmesse statt des Evangeliums nur noch Hirtenbriefe und päpstliche Enzykliken vorlesen können. Jeder Christ hat das Recht, in Gottesdienst und Unterweisung dem Wort Gottes selbst zu begegnen und aus ihm vielleicht Dinge zu vernehmen, die sich die Theologen der Epoche auf ihren Kathedern nicht träumen ließen. Priester und Religionslehrer sollen dabei helfen. Deshalb müssen sie selbst die Schrift kennen und in der Lage sein, den Duktus ihrer Sprache zu erschließen.

Es macht das Christsein nicht leichter, daß man Gottes Botschaften über einen Zeit- und Kulturabgrund von zweitausend Jahren hinweg empfangen muß. Aber das ergibt sich daraus, daß Gott in die Geschichte kam. Dies ist so. Wer das aufhebt, und sei es nicht in seiner Theorie, sondern nur durch Beseitigung der entsprechenden Strukturen in Gottesdienst, Katechese und theologischer Ausbildung, setzt sich dem Verdacht aus, nur eine eigene Philosophie anbieten zu wollen. Wer diese Strukturen bewahren oder ihnen da, wo sie unterdrückt und verkümmert waren, wieder zum Leben verhelfen will, sollte nicht des „grassierenden Biblizismus und theologischen Positivismus" bezichtigt werden[2].

[2] Rahner scheint diese Worte auf S. 16 seines Aufsatzes auch eher seinen dogmatischen Kollegen als den Exegeten zuzusprechen: es geht im Zusammenhang um die Notwendigkeit der Philosophie im Rahmen der theologischen Ausbildung. Vermutlich hat er mit seinem Vorwurf weithin recht. Vielleicht ist er sogar auch im Recht, wenn er sagt, die heutige Glaubensnot werde „in der Exegese – so wie sie heute bei uns betrieben wird – nicht bewältigt, sondern eher vermehrt" (6). Aber damit sind wir auf der Ebene der traurigen Wirklichkeit, nicht mehr der Planung einer besseren Zukunft. Im Blick auf heute wäre es sicher nicht allzu schwer, auch eine Gegenrechnung zu präsentieren. Man frage einen beliebigen Theologiestudenten, wie viele seiner Dogmatikprofessoren ihm seine Glaubensnot „bewältigt" und nicht „vermehrt" haben. Wenn es um unser konkretes Forschen und Dozieren geht, wollen wir uns doch lieber nicht gegenseitig den Schwarzen Peter zuschieben, sondern gemeinsam unser Ungenügen und vielleicht auch unsere Schuld bekennen. Strukturelle Reformen dagegen dürften niemals im Blick auf Herrn A., diesen glaubensgefährdenden Exegeten, oder auf Herrn B., diesen glaubensversteinernden Dogmatiker, entworfen werden, sondern nur aus den Erfordernissen der Sache.

Exegese als nichtsystematische Theologie ist wissenschaftstheoretisch gefordert. Sie muß aber darüber hinaus selbst in einem theologischen Grundkurs zur Ausbildung von Seelsorgern und Religionslehrern tragender Teil sein.

Soweit mein Plädoyer. Habe ich Sie überzeugt, Pater Rahner? Ich hätte nicht anzufangen gewagt, hätte ich nicht das Gefühl gehabt, es müsse möglich sein, Sie zu überzeugen, nicht die leise Hoffnung, Sie könnten die Exegese vielleicht doch nur vergessen haben, fast zufällig.

Zwar sieht sich Ihr Entwurf in den Augen eines Exegeten an wie Kommunikationsabbruch. Sie kennen nur noch einen Grundkurs A, der systematisch ist, und darauf bauend einen Kurs B, und der ist als „Systematische (philosophische und historische) Theologie" sogar deklariert. Wir Exegeten existieren nicht mehr.

Aber Ihr Systematiker habt ja Eure eigene Art, Retuschen vorzunehmen. Irgendwo noch parallel zu A und B ein C – und schon ist alles wieder gut. Schreiben Sie hinter das C dann „Textauslegung" oder etwas ähnliches.

Geben Sie dazu einen Kommentar. Nehmen Sie dabei kein Blatt vor den Mund. Belehren Sie uns Exegeten klar, wie die Auslegung der Bibel im Rahmen eines Grundstudiums aussehen müßte. Schimpfen Sie, weil wir in unserer Praxis noch so weit von unserem Ideal entfernt sind und uns allzuoft ins historisch-kritische Schneckenhaus zurückziehen, wo wir unangreifbar sind, aber oft nicht sehr hilfreich. Fordern Sie im Namen der Hermeneutik, von der wir so gern reden, daß wir uns mehr um die Sache und nicht nur um die Entstehungsumstände der Heiligen Schrift kümmern, daß wir uns mehr bemühen um ihre gelingende Übersetzung in die Sprache von heute, ja von morgen. Verlangen Sie, daß wir den Auslegungsvorgang so weit vorantreiben, daß nicht nur der überbegabte, sondern auch der durchschnittliche Student nach unserer Vorlesung nur noch einige kleine Schritte machen müßte, um über den gleichen Text predigen oder im Religionsunterricht sprechen zu können. Fordern Sie dies und anderes. Fordern Sie ruhig auch, daß wir mehr Philosophen lesen und selbst das Philosophieren lernen. Nur verzichten Sie selbst auf den in Ihrem Entwurf implizierten Absolutheitsanspruch der Systematik für die theologische Ausbildung[3].

[3] Karl Rahners Vergessen der Exegese steht wohl nicht allein, sondern findet nur wenig anders gelagerte Parallelen an verschiedenen Stellen der katholischen Welt, immer bei den Überlegungen zur nachkonziliaren Reform der theologischen Studien. Meist geschieht dabei die Ausschaltung der eigentlichen Exegese ohne bösen Willen, ja im Namen der von den Dogmatikern neuentdeckten Bibel. Beim Konzil hatten ja die Exegeten nicht viel zu melden, die Periti waren in der Mehrzahl Dogmatiker. Ähnlich scheint es jetzt oft bei den Reformüberlegungen für die theologische Ausbildung zu sein. Die Reformer sind dabei biblisch interessiert. Sie geben in manchen Fällen, was die Stundenzahl angeht, der Bibelwissenschaft mehr Raum als früher. Aber zugleich führen sie oft eine thematische Koordination der systematischen und exegetischen Stoffe ein, und da ist der Pferdefuß. Wenn der Dogmatiker von Schöpfung und Ursünde spricht, hat der Bibliker die Genesis zu behandeln. Wenn der Fundamentaltheologe über die Kirchengründung doziert, muß der Bibliker über Matth. 16 lesen. Ist der Gnadentraktat fällig, erwartet man biblischerseits Vorlesungen über den Römerbrief. Und so weiter. Die „Exegeten" machen oft begeistert mit. Die angebotene höhere Stundenzahl und das plötzlich mögliche

Sie werden dann immer noch genug gegen den im Auftrag der Bischöfe erstellten Entwurf vorbringen können. Ich wäre von Ihnen und jedem anderen mißverstanden, wenn das hier Gesagte als Verteidigung des Bischofsentwurfs und als Entkräftigung Ihrer Kritik gedeutet würde. Ihre Kritik war berechtigt. Es ging um Ihren Gegenvorschlag.

Doch eines könnte man erwägen. Mußte das Kind gleich getötet werden? Verriet der Entwurf nicht trotz seiner Mängel einen gewissen Sinn für den methodischen Pluralismus, ohne den die Theologie und selbst ein theologisches Grundstudium nicht leben kann? Er ist zu sehr von gestern. Einige Schönheitsoperationen könnten ihn nicht retten. Aber sollte es nicht vielleicht noch möglich sein, auf einige kühne Organtransplantationen zu sinnen?

Einverständnis mit den ehemals feindlichen Brüdern wirken als Opium. Sie merken nicht, daß sie insgeheim für die Systematik vereinnahmt werden. Im Grunde haben sie bei einer solchen Planung der Fächer nur die Funktion des aus der Dogmatik herausgelagerten Schriftarguments der alten neuscholastischen These übernommen, wenn ihm jetzt auch mehr Raum und mehr Würde zugesprochen ist. Auf die Dauer werden die Dogmatiker, die jetzt noch biblisch begeistert sind, völlig von den schwierigen Fragen aus Dogmen- und Konziliengeschichte absorbiert werden. Weil ihr exegetischer Kollege ja gut arbeitet, können sie sich auch ohne schlechtes Gewissen von jeder eigenen Beschäftigung mit der Bibel dispensieren. Ob das die Dogmatik verbessert? Die Exegeten, die hier mitmachen, übersehen, daß durch diese anscheinend so bibelfreundlichen Reformen gerade das Ureigenste einer thematisch nicht festgelegten Schriftauslegung abgewürgt wird. Es können nicht mehr *alle* Teile der Bibel frei zu Wort kommen, auch solche, welche zu dem gerade üblichen systematischen Themenkanon nichts beizusteuern haben (welchem dogmatischen Traktat sollte zum Beispiel das Buch Exodus, welchem das Buch Job oder das Buch Kohelet, welchem die Johannesapokalypse auch nur einigermaßen adäquat zugeordnet werden?). Nur selten noch werden die biblischen Bücher als *ganze* als literarische Wirklichkeit in den Blick kommen, da die Aufmerksamkeit vom thematischen Ansatz her sofort auf bestimmte Passagen oder Aspekte fällt. Es wird der Schrift um so schwieriger werden, *Neues* zu sagen, je mehr sich ein neuer Themenkanon der Systematik verfestigt (und das wird bald wieder der Fall sein, auch wenn jetzt alles zu fließen scheint). Die Auslegung der Bibel sollte keinen anderen Kanon kennen als den Kanon der Bibel selbst.

UMSCHAU

„Baal" und der junge Brecht

Vom Theaterbesucher kaum bemerkt, ist die Beschäftigung mit Brecht in eine neue Phase getreten: von einer Erstaneignung in Form von Gesamtüberblicken im Westen (Esslin, Willett) und der Anwendung marxistischer Ästhetik auf Brecht im Osten (Schumacher, Mittenzwei, Rülicke) in die Phase der Philologie. Die noch vor wenigen Jahren im Westen heftig diskutierte Frage, ob man Brecht spielen soll oder nicht, hat seine Aufnahme in den Tempel der „Klassiker" überholt. Brecht, der „mit Gelassenheit über die Leichen der Philologen schreiten" wollte, muß sich die Aufbereitung durch Textbewahrer gefallen lassen. Zu seinem und unserem Vorteil. Alle bisherigen Brechtausgaben, auch die neue Suhrkamp-Ausgabe (in zweifacher Gestalt, als Taschenbuch und gebunden), sind keine historisch-kritischen. Dazu bedarf es noch Jahre der Vorarbeit. Eine solche Vorarbeit hat D. Schmidt für Brechts genialen Erstling „Baal" geleistet[1]. Von diesem Stück gibt es ein Dutzend Typoskripte, Drucke und Bühnenfassungen, die zum Teil beträchtlich voneinander abweichen. Brechts eigener Umgang mit dem Text reicht bis in die letzten Lebensjahre. Man weiß, daß Brecht im Verlauf der Jahre „mehr an der Arbeit als am vollendeten Werk, mehr am Problem als an der Lösung, mehr am Weg als am Ziel lag" (L. Feuchtwanger).

Schmidt, der sich im Ostberliner Brecht-Archiv umsah, stellt zunächst Leben und Hintergrund des jungen Brecht bis 1926 dar. Schon 1916 hat der damals 18jährige Schwabe seinem Augsburger Lehrer, dem Krieg und dem Horazthema „Dulce et decorum est pro patria mori" im Schulaufsatz pazifistisch widersprochen. Dieses Jahr markiert seinen Bruch mit anerzogenen bürgerlichen Ansichten[2]. Der Prozeß der Selbstwerdung und Selbstbejahung hat begonnen. Die literarischen Leitbilder des jungen Brecht wurden Verlaine und Rimbaud, Villon und Wedekind, seine Gegenbilder Hebbel, der Schiller des „Don Carlos" und der expressionistisch-pathetische Hanns Johst. Nicht der Medizin im Zeichen der Naturwissenschaft – eine der Legenden, die Literarkritikern wie Lesern gleichermaßen gefiel –, sondern der Literatur, und hier in erster Linie den Theatervorlesungen Artur Kutschers gehörte Brechts studentisches Interesse in München. Dieses erfuhr eine Unterbrechung im Herbst 1918. Brecht wurde eingezogen und mußte im Augsburger Reservelazarett als Sanitätshelfer, und zwar auf der Station für Geschlechtskrankheiten, Dienst tun. Während der bald folgenden politischen Unruhen hat er sich selbst entlassen. Mehr aus Begeisterung und Instinkt denn Einsicht, wie er später bekannte, hat Brecht sich zur revolutionären Linken geschlagen.

Aus dem Erleben des Kriegsendes entstand sein Heimkehrer- und Revolutionsstück „Spartakus" (1. Fassung im März 1919 beendet). Unter dem Feuchtwanger-Titel „Trommeln in der Nacht" ging es im September 1922 als erstes Brecht-Stück an den Münchener Kammerspielen über die Bühne. Es wurde ein sensationeller Erstlingserfolg. Herbert Ihering, der mächtige Berliner Theaterkritiker, war eigens nach München gereist. Seine Be-

[1] Dieter Schmidt, „Baal" und der junge Brecht. Eine textkritische Untersuchung zur Entwicklung des Frühwerks. Stuttgart: Metzler 1966. 167 S. Pappband 28,–.

[2] Im Juli 1916 veröffentlichte Brecht „Das Lied von der Eisenbahntruppe vom Fort Donald". Brecht hat ein neues Thema und einen neuen Ton, die moderne Abenteurerballade, den Song mit amerikanischem Kolorit entdeckt. Von nun an zeichnet Brecht nicht mehr mit „Berthold Eugen", sondern mit seinem bürgerlichen Zu- und amerikanisierten Vornamen „Bert Brecht" (vgl. Schmidt, 36).

sprechung im Berliner Börsen-Courier vom 5. Oktober 1922 begründete den dramatischen Ruhm des jungen Brecht:

„Der vierundzwanzigjährige Dichter Bert Brecht hat über Nacht das dichterische Antlitz Deutschlands verändert. Mit Bert Brecht ist ein neuer Ton, eine neue Melodie, eine neue Vision in der Zeit. Brecht empfindet das Chaos und die Verwesung körperlich. Daher die beispiellose Bildkraft seiner Sprache" (Schmidt, 42).

Brecht wurde sofort von den Münchener Kammerspielen als erster Dramaturg und Regisseur gewonnen. Ihering besorgte noch im November die Verleihung des Kleistpreises an Brecht. Zwar wurde Brechts drittes Stück „Im Dickicht der Städte" im Mai 1923 im traditionsgebundenen Münchener Residenztheater ein Skandal und ein Durchfall. Aber Brecht hatte schon im Winter 1921/22, wenn auch zunächst ohne Erfolg, seine Fühler nach Berlin ausgestreckt. Mit einer Marlowe-Bearbeitung, dem „Leben Eduards des Zweiten von England", unter Brechts eigener Regie im Sommer 1924 in den Münchener Kammerspielen erfolgreich aufgeführt, verabschiedet er sich aus München. Für die Winterspielzeit 1924/25 erhielt er eine Stelle als Dramaturg bei Max Reinhard in Berlin. Und das Berlin jener Jahre behielt ihn. Dort lernte Brecht 1926 seine marxistischen Lehrer Karl Korsch und Fritz Sternberg kennen. Er kam in Kontakt mit dem politischen Theater Piscators und bildete seine eigenen Vorstellungen eines epischen Theaters aus. Mit dem Jahr 1926 beginnt Brechts mittlere Periode.

Auf dem biographischen und entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund beschreibt Schmidt im zweiten Teil seiner Arbeit die Baal-Typoskripte von 1918 und 1919 über die Bühnenfassung von 1926 bis zu jener „Ausgabe letzter Hand" von 1953. „Baal" war Brechts erstes und am stärksten autobiographisches Stück. Der Weg des Textes geht nicht nur vom Augsburgisch-ländlichen zum Berlingroßstädtischen Milieu, sondern auch vom subjektiv Überschäumenden zu einem objektivierenden Stil, vom vergleichsweise expressionistischen Stück zum epischen Theater – und (1953) zurück zur vorepischen Druckfassung von 1922.

Der alternde Brecht hatte einige Mühe, den formal und figural überbordenden Erstling weltanschaulich einzuordnen, in „Baal" sozusagen den Anfangspunkt einer konsequenten Linearität aufzuzeigen. „Bei Durchsicht meiner ersten Stücke" (1954) rationalisiert er sein jugendliches Ungeheuer, man müsse „Baal" „dialektisch" anschauen, sonst erblicke man in ihm „die Verherrlichung nackter Ichsucht". Er meint, daß dieses Pubeszenten-Ich sich „gegen die Zumutungen und Entmutigungen einer Welt" wehre, die „nur eine ausbeutbare Produktivität" anerkenne. Baal wehre sich „gegen die Verwüstung seiner Talente. Er ist asozial, aber in einer asozialen Gesellschaft". Man erinnert sich an die viel frühere Rationalisierung Schillers gegenüber seinem Erstling. Schon 1782 warnte er vor dem „Bösewicht" Karl Moor und empfahl, „Die Räuber" gegen den Strich zu lesen: „Der Zuschauer ... lerne seine Leidenschaften unter die Gesetze der Religion und des Verstandes beugen, der Jüngling sehe mit Schrekken dem Ende der zügellosen Ausschweifungen nach." Schiller hatte sich zu dieser Zeit und für immer den Gesetzen des Bestehenden unterworfen. Brechts lebensbejahender Nihilist, wie man „Baal" genannt hat, dieser „Fettkloß" mit zynischen Lippen und „empfindsamer Seele", dieses von Vitalität und Glückshunger strotzende, erklärt antibürgerliche, triebhaft seine „Natur", seinen „Himmel" und sein „Ich" fordernde Individuum demonstriere dennoch, so meinte der späte Brecht, die Verworfenheit der kapitalistischen und die Notwendigkeit einer neuen Gesellschaft. Doch „ich gebe zu (und warne): dem Stück fehlt Weisheit" (1954). Baal bleibt eine der Brechtschen Grundgestalten, nicht nur die eigenwilligste, sondern wahrscheinlich die fundamentalste. Sie geistert in Galilei und Schweyk, im Richter Azdak und im Großgrundbesitzer Puntila. „Zwanzig Jahre nach der Niederschrift des ‚Baal' bewegte mich ein Stoff (für eine Oper), der wieder mit dem Grundgedanken des ‚Baal' zu tun hatte. Es gibt eine chinesische Figur, meist fingerlang, aus Holz ge-

schnitzt und zu Tausenden auf den Markt geworfen, darstellend den kleinen dicken Gott des Glücks, der sich wohlig streckt. Dieser Gott sollte, von Osten kommend, nach einem großen Krieg in die zerstörten Städte einziehen und die Menschen dazu bewegen wollen, für ihr persönliches Glück und Wohlbefinden zu kämpfen. Er sammelt Jünger verschiedener Art und zieht sich die Verfolgung der Behörden auf den Hals ...“ Baal oder der Geist der Utopie.

Kann es verwundern, daß ein Hamburger Theater im Herbst 1967 den love-, rausch- und lyrikbegabten, gegen die Welt der „Erwachsenen“ protestierenden und auf sein Gefühl pochenden „Baal“ des jungen Brecht als frühen twen entdeckt hat?

Unabhängig von modischem Gebrauch macht Brechts erstes Theaterstück deutlich, daß man den „Baal“ erstens aus seinem Gesamtwerk nicht aussparen kann und daß man zweitens den Stückschreiber nicht einseitig (auch in der Schule nicht) von den späten Stücken her darstellen sollte. Der eine und, zumindest zeitlich, erste Pol im Werk Brechts bleibt das Baalsche Lebensgefühl. Als der andere Pol wächst ihm die marxistische Lehre entgegen.

Schmidts Arbeit über „Baal und den jungen Brecht“ darf man an Rang und Bedeutung mit der Wagenbachs über den jungen Kafka[3] vergleichen. Beide Arbeiten machen eine Zäsur im Umgang mit neueren „Klassikern“ deutlich. Beide Arbeiten entstanden als Dissertationen. In Verbindung mit seinen Textstudien hat Schmidt inzwischen in der edition suhrkamp den kritischen Text der drei wichtigen Baal-Fassungen von 1918, 1919 und der Bühnenbearbeitung von 1926 vorgelegt. Ein zweiter Band mit „Materialien zum Baal“ und einer einordnenden Interpretation soll in der edition suhrkamp folgen. *Paul Konrad Kurz SJ*

[3] Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend (Bern [1]1958).

Staat und Kirchen in der Bundesrepublik

Die Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer 1967

Die Fragen um die Zuordnung von Staat und Kirche enthielten in der deutschen Geschichte häufig reichlichen Zündstoff für leidenschaftliche politische Auseinandersetzungen. Sie beschäftigen seit jeher auch die Juristen, deren Aufgabe es ist, mit den Mitteln des Rechts Konflikte auf diesem Gebiet zu entschärfen, einen gerechten Ausgleich der verschiedenen Interessen herbeizuführen und damit den religiösen Frieden zu wahren. Welche Aktualität dem Problemkreis des Verhältnisses von Kirche und Staat auch in der Bundesrepublik zukommt, beweist die Tatsache, daß sich die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer während der letzten 15 Jahre schon zweimal mit diesem Thema befaßt hat.

Im Jahre 1952 bemühte sich die Staatsrechtslehrertagung in Marburg um die Klärung der neuen Rechtslage, die dadurch entstanden war, daß die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung (Art. 136–139, 141 WeimRV) durch Art. 140 des Grundgesetzes (GG) in ihrem Wortlaut zum Bestandteil des Bonner Grundgesetzes erklärt worden waren[1]. Verschiedene Ereignisse auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts (StKR), d. h. in jenem Bereich des *staatlichen* öffentlichen Rechts, der die Beziehungen des Staates zu den Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften regelt, schufen seit Beginn der fünfziger Jahre wiederum eine in mancher Hinsicht veränderte Situation: so vor allem das Konkordatsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. März 1957, der Abschluß mehrerer Kirchenverträge

[1] Vgl. Werner Weber und Hans Peters, Die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer Heft 11 (1952) 153 ff., 177 ff. In Heft 26 dieser Reihe werden auch die Referate und Diskussionen der Staatsrechtslehrertagung 1967 erscheinen (Berlin: de Gruyter).

und des Niedersachsenkonkordats, Veränderungen im konfessionell geprägten Schulwesen in einigen Bundesländern, verschiedene Entscheidungen hoher Gerichte in Religions- und Kirchensachen, und schließlich literarische Äußerungen und politische Stellungnahmen einzelner Personen und Gruppen, die eine stärkere Akzentuierung der Souveränität des Staates über die Kirchen und eine schärfere Durchführung der Trennung von Staat und Kirche in Gesetzgebung und Verwaltung fordern.

Es ist daher zu begrüßen, daß sich die Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, die mit ihren Jahresversammlungen auf die Fortentwicklung des öffentlichen Rechts von jeher großen Einfluß ausübte, bei ihrer Tagung in Frankfurt a. M. vom 4. bis 7. 10. 1967 erneut mit dem StKR beschäftigt und die Thematik „Die Kirchen unter dem Grundgesetz" zum Gegenstand ihrer Verhandlungen gemacht hat.

Von den langen, inhaltlich sich ergänzenden Referaten der beiden Berichterstatter *Martin Heckel,* München, und *Alexander Hollerbach,* Mannheim, liegen bisher nur die Leitsätze in Thesenform vor. Diese sind aber so detailliert, daß sie eine ausführliche Darstellung ermöglichen. Sie bieten geradezu ein Kompendium der gegenwärtig über das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik diskutierten und kontroversen Fragen.

M. Heckel betonte zu Beginn seiner Ausführungen nachdrücklich die Bedeutung der Kenntnis der historischen Entwicklung für das richtige Verständnis des heutigen StKR. Gerade in den kulturstaatlichen und staatskirchenrechtlichen Bereichen sei der Zusammenhang zwischen Tradition und Lehre evident. Schon seit der Zeit der Reformation sei das deutsche StKR im Reich und in den Territorien gekennzeichnet durch eine tiefgreifende Veräußerlichung und Verfremdung. Ausdruck dafür seien das Staatskirchentum und das landesherrliche Kirchenregiment. Das StKR sei dadurch bei beiden Konfessionen in scharfen Widerspruch zur theologischen Wesensbestimmung der Kirche und des Kirchenrechts geraten.

Diese Fehlentwicklungen vererbten sich in die Praxis des Staatskirchensystems des 19. Jahrhunderts, und ihre Nachwirkungen belasten bis heute eine moderne Sicht durch überholte Leitbilder. Das StKR werde weithin verstanden als Kampfmittel des Staates, statt als Ordnung des Ausgleichs und der Freiheit. Es leide an einem Kontaktmangel zur Kirchenrechtswissenschaft, zur Religionssoziologie und insbesondere zur Theologie. Nur die Kenntnis der Eigenart der Kirche – nicht aber die „Blindheit als hermeneutisches Prinzip" – könne vor konfessionellen Überfremdungen seiner Begriffe und auch allzu harmonischem Konkordanzdenken (etwa im Sinne einer geistlich-weltlichen Integrationsidee) zurückhalten.

Das gegenwärtige StKR kranke ferner an einer falschen Trennung von Institution und Person, Individuum und Gemeinschaft (Art. 4 und Art. 140 GG). Das Problem des StKR werde einseitig gesehen in einer „Institutionenrivalität" oder in einem „Institutionen-Paktieren". Die traditionelle Lehre habe das Freiheitsproblem nicht voll bewältigt. Die Individualfreiheit erschöpfe sich – als Hypothek des Liberalismus – weitgehend in einer „Ausgrenzungsfreiheit", der sog. „negativen Glaubensfreiheit" (= niemand darf zu einer religiösen Handlung gezwungen werden). Die Religionsfreiheit drohe umzuschlagen in eine Intoleranz der Negation. Die positive Religionsfreiheit bleibe für die Mehrzahl der Bevölkerung infolge der öffentlichen Staatskircheninstitutionen irrelevant. Die Kirchenfreiheitsgarantie als staatlich verliehene Autonomie widerspreche dem kirchlichen Selbstverständnis. Für die Neuinterpretation der aus den Verfassungen von 1848 und 1919 ins GG übernommenen Kirchenartikel habe nach 1945 ein berechtigtes Bedürfnis bestanden.

Zum „Trennungsprinzip" führte Heckel aus, der Trennungsgedanke sei geistesgeschichtlich als ideologischer und einseitiger politischer Kampfbegriff auf dem Hintergrund der Verfassungslage und des Staatsbegriffs im 19. Jahrhundert entstanden. Das Trennungsprinzip sei im deutschen StKR jedoch nicht als solcher Kampfbegriff rezipiert worden, sondern als

Baustein einer abgewogenen Ordnung des Ausgleichs und als gelockerte Fortsetzung der Verbindung von Staat und Kirche. Das Trennungsprinzip in unserer Verfassung lasse sich daher nicht als Mittel des Kulturkampfs und des Kirchenkampfs benützen, es könne „nicht die Forderung nach einem staatlich verordneten Agnostizismus und einem substanzhaften Indifferentismus der staatlichen Kultur- und Sozialordnung begründen" (Leitsatz 22).

Das Trennungsgebot des Art. 140 GG/137 Abs. 1 WeimRV („Es besteht keine Staatskirche") bedeute im kirchlichen Kernbereich ein Verbot der Eingliederung der Kirche in den Staat, dürfe aber nicht im Sinne einer totalen Bereichsscheidung in einen getrennten staatlichen und kirchlichen Bereich verstanden werden. Staat und Kirche begegnen sich in den gleichen Menschen und Lebensbereichen. Staatliche und kirchliche Ordnung überlagern sich deshalb notwendig im gleichen „weltlichen" Bereich. Die These von dem Verbot jeder institutionellen Verbindung zwischen Staat und Kirche sei eine „petitio principii". Zulässig seien vielmehr verschiedene Formen der institutionellen Kooperation, Berücksichtigung und Bezugnahme. Verwehrt sei dem Staat allerdings die Identifizierung mit einer bestimmten – auch einer laizistischen – Staatsreligion. In pluraler Offenheit und Neutralität und innerer Distanz des Staates seien verschiedene Religionsgemeinschaften gleichzeitig zu fördern.

Zum Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften (Art. 140 GG / 137 Abs. 3 WeimRV) erklärte Heckel, der Gesetzgeber habe die Aufgabe, den Sinngehalt der Freiheitsgarantien in einer freiheitlichen Ordnung zu wahren. Die Kirchen selber hätten zu bestimmen, was zu „ihren Angelegenheiten" gehöre. Der normative Ausgleich zwischen Kirchenfreiheit und staatlichem Gesetz sei nur durch eine Abwägung zu finden. Für diese im Einzelfall außerordentlich schwierige Aufgabe gebe es keine „Zauberformel". Es bedürfe vielmehr differenzierter Lösungen nach den jeweiligen Sachgesetzlichkeiten der spezifischen Sachgebiete.

Zu dem im deutschen StKR aus Anlaß des Abschlusses verschiedener Kirchenverträge und des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Lande Niedersachsen gegenwärtig wieder vieldiskutierten geschichtsträchtigen Problem einer Koordination oder Subordination der Kirche zum Staat vertritt Heckel in den Leitsätzen die Auffassung, daß diese Prinzipien nicht das beherrschende Kategorienpaar der Verfassung bilden. Ihr Wechselspiel dürfe nicht überschätzt werden. Das Prinzip der Koordination gelte jedenfalls nicht im Sinn eines Verbots einseitiger staatlicher Gesetzgebung im StKR, die aber sachlich den Sinngehalt der religiösen Freiheitsgarantien des Individuums wie der Religionsgemeinschaften zu respektieren habe.

Auf die Frage der paritätischen Behandlung der Religionsgemeinschaften durch den Staat eingehend, betonte Heckel im Anschluß an eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, im institutionellen StKR sei sehr wohl eine Differenzierung nach der „besonderen Bedeutung der öffentlichen Wirksamkeit einer Religionsgesellschaft" möglich. Es bestehe daher kein verfassungsrechtlicher Zwang zu „schematischer Parität". Die Verfassung verbiete insoweit eine Sonderregelung für die beiden großen Kirchen nicht.

A. Hollerbach, der in seiner Grundkonzeption mit Heckel übereinstimmte, unternahm im ersten Teil seiner Ausführungen eine genauere Festlegung des Verlaufs der Grenze zwischen dem StKR und dem kirchlichen Eigenrecht. Er ging davon aus, daß auch die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften im Gemeinwesen der Bundesrepublik Deutschland grundlegend bestimmt wird durch die Verfassung. Soweit die Verfassung Bestimmungen über die Religionsgemeinschaften treffe, stünden diese als Lebensverbände *im* Gemeinwesen *unter* der Autorität der Verfassung. Die Normtrias des Art. 4 GG (Grundrecht der Gewissens-, Glaubens- und Kultusfreiheit), Art. 137 Abs. 1 WeimRV (Verbot einer Staatskirche) und Art. 137 Abs. 3 WeimRV (Recht der Religionsgemeinschaften auf selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten) bestimme den unumstößlichen verfassungsrechtlichen Grundstatus der Reli-

gionsgemeinschaften. Darin sei eine grundrechtliche Gewährleistung öffentlicher Kirchenfreiheit und Eigenständigkeit beschlossen, die ihre Grenzen nur an den zwingenden Erfordernissen für ein friedliches Zusammenleben in einem religiös und konfessionell neutralen Staat finden dürfe.

Art. 137 Abs. 1 WeimRV verbiete zwar eine institutionelle Verbindung von Staat und Kirche im inneren Verfassungsrechtskreis, nicht dagegen eine funktionelle Zusammenarbeit. Für die Wirklichkeit des Staat-Kirche-Verhältnisses sei bedeutsam die Neuorientierung in der amtlichen Lehre der katholischen Kirche. Sie anerkenne und fordere als Rechtsprinzip paritätische, aktive und öffentliche Religions- und Kirchenfreiheit im Rahmen des „ordo publicus".

Im zweiten Teil seiner Ausführungen wandte sich Hollerbach der Behandlung einer Reihe aktueller Einzelprobleme aus dem StKR zu. Die neuere Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs und des Bundesverwaltungsgerichts, wonach eine Zuständigkeit staatlicher Gerichte für die Entscheidung über vermögensrechtliche Angelegenheiten kirchlicher Amtsträger nur durch kirchliche Annahme eines staatlichen Rechtsprechungsangebots begründet werde, lehnte er ab. Das „für alle geltende Gesetz" fordere insoweit die Aufrechterhaltung staatlicher Justizgewährung. Die Übung kirchlicher Rechtspflege aus kirchlich-eigenem Recht in Verwaltung und kirchlicher Justiz werde dadurch nicht gehindert.

Das neuere Vertragsrecht habe sich für die Fortbildung der freiheitlichen Ordnung zwischen Staat und Kirche bewährt. Es bestehe zwar prinzipiell keine aus der Verfassung ableitbare Rechtspflicht zu koordinativer Rechtsgestaltung zwischen Staat und Kirche, wohl aber eine Direktive auf vertragliche Einigung. Zu fordern sei die Weiterentwicklung des vertragsrechtlichen Instrumentariums.

Die Kirchen sind nach Hollerbach kraft der ihnen durch die Verfassung eingeräumten öffentlichen Freiheit „öffentliche Potenzen", sie sind aber nicht aus sich selbst Institutionen des öffentlichen Rechts. Ihre Qualität als öffentlich-rechtliche Körperschaften beruhe vielmehr auf staatlicher Zuerkennung. Die kirchlichen Privilegien, wie das kirchliche Besteuerungsrecht, seien sachlich zu rechtfertigen, wenn und soweit sie im Dienst der von der Verfassung gewährleisteten öffentlichen Freiheit und Eigenständigkeit der Kirchen stehen.

Zum Schulrecht vertrat Hollerbach im Gegensatz zu der bekannten Entscheidung des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg die Auffassung, die Kirchen könnten auf Grund von Art. 4 GG ein Interesse an der Konfessionalität oder Christlichkeit der Schulerziehung geltend machen. Die vom GG geforderte Neutralität für den Bereich des Staates bedeute nicht notwendig Neutralität des öffentlichen Schulwesens. „Idealiter" sei vom Grundrecht der Religionsfreiheit her nach wie vor die Zulassung öffentlicher Bekenntnisschulen gefordert. Die allgemeine Rechtsüberzeugung tendiere jedoch dahin, daß Bekenntnisschulen nur noch als minderheitenfreie Schulen zulässig seien. Wo sich auf Grund bildungspolitischer und schulorganisatorischer Notwendigkeiten die Einführung einer „Ausgleichsschule" als notwendig erweise, dürfe sich der zu findende Kompromiß „nicht am niedrigsten gemeinsamen Nenner orientieren", sondern müsse ein Optimum an positiver Freiheit ermöglichen. Die von dem Erlanger Staatsrechtslehrer Klaus Obermayer vorgeschlagene „bekenntnisneutrale pluralistische Kompromißschule nach dem ethischen Standard des Grundgesetzes" bedeute in Anbetracht der Zugehörigkeit des größten Teils der Schüler und Lehrer zum christlichen Glauben nicht die rechte Form des Ausgleichs.

Als Leitbild der staatskirchenrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes bezeichnete Hollerbach die „freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen" und faßte zum Schluß seine Konzeption vom Verhältnis Staat-Kirche in der Formel zusammen: „Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes ist ein den Vertrag als Gestaltungsmittel bevorzugendes ‚System' sachlich begrenzter Kooperation; in ihm genießen die Religionsgemeinschaften, unterstützt durch Rechts- und Finanzhilfen des Staates, auf dem Grund sub-

stantieller Scheidung von staatlicher und kirchlicher Gewalt in gestufter Parität öffentliche Freiheit und Eigenständigkeit".

Obwohl der volle Wortlaut der beiden Referate mit den eingehenden Begründungen der einzelnen Thesen und der anschließenden Aussprache noch nicht vorliegt, kann schon jetzt gesagt werden, daß die Staatsrechtslehrertagung 1967 einen bedeutenden Beitrag geleistet hat für die Fortentwicklung, Vertiefung und Versachlichung des deutschen StKR und für die rechtliche Sicherung einer freien Kirche im modernen demokratischen Staat.

Joseph Listl SJ

Die deutsche Sozialdemokratie als Gegenstand der Forschung

In zunehmender Dichte erscheinen seit Jahren wissenschaftliche Arbeiten zur Geschichte der Parteien in Deutschland. Besondere Verdienste kommen hierbei der Publikationstätigkeit der Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien in Bonn zu. Ferner ist die Arbeit des Internationalen Instituts für Sozialgeschichte in Amsterdam zu erwähnen, das auch das vor dem Zugriff der Nationalsozialisten gerettete Archiv der deutschen Sozialdemokratie besitzt und seine Tätigkeit in erster Linie der Geschichte der europäischen Arbeiterbewegung widmet. Es hat seit einigen Jahren begonnen, Quellen, vor allem Briefe und Autobiographien wichtiger Persönlichkeiten der deutschen Sozialdemokratie, sowie einschlägige Bibliographien zu veröffentlichen. Abgesehen von der Arbeit dieses Instituts darf ganz allgemein festgestellt werden, daß unter den deutschen Parteien der Vergangenheit und Gegenwart die Sozialdemokratie als Gegenstand der Forschung einen deutlich bevorzugten Platz einnimmt. Dies ist für die Geschichte der Partei bis 1933 auch mit der günstigeren Quellenlage, nach 1945 mit dem Interesse verbunden, das der Transformationsprozeß auf den Godesberger Sozialismus hin erregte.

Die Zahl der wissenschaftlichen Biographien im Sinn von Standardwerken ist dagegen auch über Persönlichkeiten der deutschen Sozialdemokratie noch immer sehr gering. Mit Recht erregt daher eine von Levis J. Edinger vorgelegte umfangreiche Studie zu Persönlichkeit und politischem Verhalten Kurt Schumachers[1] breiteres Aufsehen. Nicht nur, daß Schumacher als Vorsitzender der deutschen Sozialdemokratie zu den führenden Persönlichkeiten im Nachkriegsdeutschland zählte, als Person und Politiker schied er in Anziehung und Abstoßung die Geister auf eine Weise, die ihn zu einer der umstrittensten Gestalten unter seinen Zeitgenossen werden ließ. Unter dieser Rücksicht ist er unter den Führern der deutschen Sozialdemokratie durchaus mit Ferdinand Lassalle und August Bebel zu vergleichen. Gehört Schumacher nun zu den „Großen" der Politik, oder war er mehr ein „Tragisch-Unvollendeter" (Theodor Heuss)? Die Zeit ist über anfänglich heftig diskutierte Alternativen wie diese hinweggegangen. Man sucht die Wahrheit heute eher zwischen den Extremen.

Bebel ist noch nicht Gegenstand einer großen Biographie geworden. Lassalle dagegen hat seinen Meister gefunden. Hermann Onckens sehr bekannt gewordene Biographie ist mit den klassischen Mitteln der Historik im Dienst einer bestimmten Maxime, der Vereinigung der nationalen mit der sozialen Idee, konzipiert worden. Das Rätsel der Persönlichkeit Lassalles hat Oncken mehr angedeutet, weniger eigentlich psychologisch zu deuten unternommen. So heißt es in wenigen Zügen, Lassalles widersprüchliche, außerordentlich differenzierte Charakterzüge seien durch einen „forcierten, herausfordernden, oft unerträglichen Persönlichkeitsdrang" über-

[1] Lewis J. Edinger, Kurt Schumacher. Persönlichkeit und politisches Verhalten. Köln u. Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. 531 S., Lw. 40,–.

brückt worden. Und: sein „Dämon" habe ihn zu Fall gebracht.

Wesentlich an dieser Stelle und mit einem ähnlichen Urteil über Schumacher setzt das Buch Edingers an. Es gehört in die Reihe von Publikationen amerikanischer Wissenschaftler, die sich seit längerem mit Problemen des Nationalsozialismus und der deutschen Sozialdemokratie beschäftigen. Das Werk bringt keine Historie; diese ist nur der angedeutete, im wesentlichen vorausgesetzte Rahmen. Insofern bedarf es der Ergänzung durch weitere Arbeiten. Der Verfasser beabsichtigt vielmehr, in einer „Fallstudie" die Fruchtbarkeit einer bestimmten Methode zur Erforschung politischer Führerschaft nachzuweisen (14). Mit der Erprobung dieser Methode wendet er sich gegen eine in der amerikanischen Wissenschaft verbreitete Auffassung, nach der die politische Biographie nur Aufgabe des strengen Historikers, nicht auch des Politikwissenschaftlers sein kann. Edinger ist zwar ebenfalls der Überzeugung, daß die von der amerikanischen politischen Wissenschaft am häufigsten angewandten Modellbegriffe der Verhaltensforschung nicht ohne weiteres anwendbar sind, wo sie das Individuum im Sinn einer bestimmten Person, nicht die Gruppe, zu der es zählt, zum Gegenstand haben. Er glaubt jedoch festhalten zu dürfen, daß gewisse Ergebnisse und Methoden der Verhaltensforschung erlauben, „ein verfeinertes und objektivierteres Verständnis für die individuelle politische Führerschaft aufzubringen, als es augenblicklich in der allgemeinen Literatur der Fall zu sein scheint" (17).

Er schlägt daher vor, wo es um die Person geht, Kategorien der Gruppenanalyse „mit einem freien, aber disziplinierten Gebrauch des Einfühlungsvermögens und anderer Formen imaginativer Spekulation" zu verbinden (ebd.). In Hinwendung zur „Psychologie" des Studienobjekts (ebd.) konzipiert Edinger ein analytisches Bezugssystem, das die Abhängigkeit des „politischen Verhaltens" von den „Persönlichkeitszügen" (385) zu deuten bestimmt ist. Die Periodisierung der Stadien in Schumachers Leben (Jugend, Eintritt in die Politik, Haft im Konzentrationslager, Weg als Parteiführer) wird ganz systematischen Gesichtspunkten einer Materialordnung zur politischen Rollenanalyse untergeordnet.

Als objektiver Rahmen wird das Bemühen Schumachers betrachtet, die Führungsposition im nachtotalitären Deutschland zu erringen (371). Das subjektive Bezugssystem stellen die Auffassungen dar, die einerseits Schumacher selbst, andererseits seine Partei sowie die außerparteilichen Adressaten seiner Aktion von dieser Rolle besaßen. Danach wird Schumachers eigene Rolleninterpretation von der Vorstellung bestimmt, daß in der politischen Krise der Nachkriegszeit eine starke Führung erforderlich sei, zu der Schumacher sich berufen sah; daß er dazu eines disziplinierten organisatorischen Instrumentes bedürfe, das allein die sozialdemokratische Partei bieten könne mit dem Ziel, ein demokratisches und sozialistisches Deutschland zu schaffen; daß er schließlich die Massenunterstützung brauche und sich daher an Stimmungen und Forderungen der Massen mehr als an den Wertvorstellungen der Eliten zu orientieren habe (374). Damit ist wesentlich die Frage des „Demagogen" Schumacher angesprochen. Die Partei akzeptierte Schumachers Rolle als „monokratischer" Führer unter folgenden Gesichtspunkten: sie beurteilte ihn *„erkennend* auf Grund seiner Rollengestaltung als erfolgreicher Führer, *bewertend* wegen seines persönlichen Verhaltens als positives moralisches Führungssymbol und *affektiv* auf Grund bestehender emotionaler Bindungen zwischen sich und ihm, da er für sie ein positives Führungssymbol verkörperte" (375). Im Urteil der außerparteilichen Gruppen aber besaßen Schumachers Konzept und Aktion eine „Exklusivität" (383), nach der er „weder die Unterstützung der Massen noch die der Eliten gewinnen konnte" (380).

Mit der Frage nach den Motiven in Schumachers Rollenwahl wird die Betrachtung ganz in den individualpsychologischen Bereich geführt. Schumachers autoritäre und aggressive Züge, seine Neigung zu einer „voluntaristischen Interpretation der Wirklichkeit" (402), der „äußerst egozentrierte" Charakter (405), die mangelnde Fähigkeit zum wohlverstan-

denen Kompromiß werden mit einer „manisch-kompulsiven" Veranlagung (388) in Verbindung gebracht. Schumacher habe, wahrscheinlich durch seine Mutter neurotisch belastet, unter „spannungserhöhenden Gefühlen der Angst und Unsicherheit" (423) gelitten, gefördert durch vor dem ersten Weltkrieg herrschende Werte der „Achtung vor autoritären Vater-Figuren, Gehorsam, Mannestum" (ebd.). Daneben wird der frühe Tod des Vaters und das Bestreben gestellt, in Absetzung von den seine Jugend bestimmenden Frauen der Familie seine Identität als Mann zu behaupten. Hinzu kommt das ständige Suchen nach Wahrung des psychischen Gleichgewichts, der Selbstachtung des Krüppels durch Kompensationshandlungen nach Verlust eines Armes. Die früh geschlossene Ehe mit der Politik gilt als Schumachers dominierende Kompensationsmaßnahme. Sie gestattete ihm, „die zu Spannungen führenden Gefühle der Unzulänglichkeit und seine Zweifel an sich selbst zu manipulieren" (426). Schließlich wird eine psychisch bedingte Frustration mit der politischen in Parallele gesetzt, nach der Schumacher zur Opposition verurteilt blieb.

Gegenüber den bisherigen Publikationen, die in erster Linie von der Partei oder ihr nahestehenden Autoren herausgegeben worden sind, bedeutet Edingers Arbeit einen entschiedenen Versuch zur „Entmythologisierung" Schumachers. Sein Unternehmen, Schumachers „Rolle" als politischer Führer zu deuten, könnte von manchem Leser als eine weithin nur um die differenzierenden Mittel der Soziologie und Psychologie bereicherte Methode zur verklausulierten Umgebung von Konzeptionen aufgefaßt werden, wie sie einerseits etwa Heinrich von Treitschke oder Thomas Carlyle (Weltgeschichte als „Lebensgeschichte großer Männer"), andererseits Karl Marx („Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein") und der Behaviorismus vertreten. Das Bestreben, weder strenge Historie oder bloße Soziologie noch wissenschaftliche Psychographie zu bieten (die sich als Form der Biographie einzuführen beginnt), würde danach bedeuten, daß sich der Verfasser mit einem von ihm bevorzugten Eklektizismus methodisch zwischen alle Stühle gesetzt habe. Ein solches Urteil wäre, sollte es als ein abschließendes gemeint sein, zu pauschal. Immerhin führt eine forcierte Bindung an das gewählte analytische Bezugssystem den Autor dazu, Linien auszuziehen und zu akzentuieren, die nicht immer eine sichere Gewichtung der Fakten und Resultate einsichtig machen. Man hat daher das Buch auch als ein „böses Zerrbild" (Adolf Arndt) bezeichnet.

Der politischen Wissenschaft wird es nicht leicht gemacht, sich angesichts der möglichen Einwände gegen das Buch in der noch immer darum geführten Kontroverse zu behaupten, ob sie Anspruch auf Anerkennung als eigenständige Wissenschaft habe oder nur einen Methodensynkretismus darstelle. In jedem Fall hat der Verfasser ein umfangreiches Material vorgelegt, dessen Bewertung und Auswertung aber als noch nicht abgeschlossener Prozeß betrachtet werden muß.

Albrecht Langner

Pädagogische Mobilmachung

Zur Problematik der neuen Elternzeitschriften

Deutschlands Eltern scheinen erzieherisch unbegabt und der Unterweisung bedürftig; denn mit geringem zeitlichem Abstand erschienen für sie zwei Illustrierte: „Eltern" im Oktober 1966, „es" im März 1967. Pädagogische Mobilmachung.

Was enthalten diese Zeitschriften „für die schönsten Jahre des Lebens" bzw. „für Mütter und Väter"? „Eltern" 1968/1 bringt u. a. diese Beiträge: Kann denn ein Baby schon denken? Wie sieht der ideale Lehrer aus? Die richtige Pille. Was man Teenagern über Sex

nicht erzählen soll. Aufklärung für Erwachsene. Geben Sie ihrem Kind nie, nie eine Ohrfeige. Es genügt, den Inhalt von „Eltern" zu skizzieren; denn „Eltern" und „es" gleichen sich wie Zwillinge. Die kaum wahrnehmbaren Unterschiede entdeckt man erst bei genauem Studium: die Zusammensetzung der wissenschaftlichen Mitarbeiterstäbe, die Kindermoden- und Kindergartenseiten in „es", das manchmal leicht zweideutig zwinkernde Bildmaterial und der liberalere Ton, von „es" begonnen, von „Eltern" übernommen, und seit neuestem die Anzeigen für Verhütungsmittel in „Eltern". Dies alles in handlichem Format, mit vielen bunten Bildern, mit dem Gütezeichen wissenschaftlicher Beratung und geistlich-theologischen Beistandes versehen – für 1,50 DM.

Um nicht mißverstanden zu werden: Die Kinder- und Jugendpsychologie, Psychotherapie, Kindermedizin, Hygiene, Soziologie, Sozialpsychologie, Kinderheilkunde und Pädagogik haben seit der Jahrhundertwende bedeutende Fortschritte gemacht und das „unbekannte Wesen" Kind immer mehr aus seiner geheimnisvollen Welt herausgelockt. Zuvor gab es immer zwei durch ein Niemandsland getrennte Bereiche: Hier die lebensnahe Erziehung der Mütter und Väter (sozusagen die pädagogische Front), die sich ihre Kenntnisse aus der eigenen Erziehung, der Volksweisheit, aus sehr popularisierenden Handbüchern und Hauskalendern holte, – dort die akademische Welt (sozusagen der Generalstab), die die Pädagogik wie eine Geheimwissenschaft den zur Erziehung berufenen Lehrern mitteilte. Zur Begegnung zwischen Wissenschaft und Praxis wollen diese Zeitschriften führen; sie tun es nicht ungeschickt und entsprechen sicher einem zeitbedingten Bedürfnis; denn wer wüßte heute noch, wie ein Kind, ein Jugendlicher zu erziehen ist?

Es ist nur vernünftig, wenn die Wissenschaft ihre Einsichten den Eltern mitteilt, damit Erziehungsfehler vermieden werden, die dann als Neurosen und Traumata oder als körperliche Schäden einem Menschen zum Schicksal werden. Ratschlag, Hinweis und Ermutigung können aus mancher pädagogischen Notsituation heraushelfen, vorausgesetzt Vater und Mutter besitzen Klugheit und Unterscheidungsgabe und bedienen sich dieser Illustrierten nicht wie eines Kochbuchs. Wo es um sachliche Information geht, etwa um Spielzeug, Kleidung und Nahrung, um Krankheiten und Fehlentwicklungen, kann vor allem jungen Eltern nicht Wissen genug mitgeteilt werden. Wo die Fragen sich sittlichen Problemen nähern, wird sich der Pluralismus des öffentlichen Lebens in solchen Zeitschriften dokumentieren und vermutlich mehr Verwirrung stiften als Hilfe bieten. So werden in „Eltern" 1967/12 (Das erste Mal) und „es" 1967/4 (Kann man Töchter behüten?) doch sehr fragwürdige Positionen bezogen.

Jenseits konkreter Details scheint mir das eigentliche Problem darin zu liegen, ob in einer auf Konkurrenz bedachten Publizistik das Ethos pädagogischer Verantwortung gewahrt bleiben kann. Werden im harten Konkurrenzkampf auch die Elternzeitschriften die Freizügigkeiten nachahmen, die sich die großen Illustrierten leisten? Wird man ein bescheidener Ratgeber bleiben, der die Erzieher immer wieder in ihre Mündigkeit entläßt, oder wird man die Eltern in eine pädagogische Unmündigkeit hineinmanövrieren, um sich die eigene Existenzberechtigung zu sichern? („Bald werden Sie sich festlesen", schreibt „es" 1967/3). Wird man in den Forschungsergebnissen zu unterscheiden wissen, zwischen dem, was sinnvollerweise Eltern und Erzieher wissen sollten, oder wird man unterschiedslos jegliche Forschung ihrer Sensation wegen mitteilen? Wird man – allein schon um „anzukommen" – die in den USA herrschende „progressive education" mit ihrer grenzenlosen Nachgiebigkeit übernehmen, von deren zweifelhaften Folgen Grace und Fred M. Hechinger in ihrem Buch „Die Herrschaft der Teenager" berichten – oder wird man den Mut haben, auch unbequeme Wahrheiten zu schreiben und zu einem pädagogischen Nonkonformismus zu ermuntern? Der Leser (und Käufer) wird über das Schicksal der Elternzeitschriften entscheiden. *Roman Bleistein SJ*

BESPRECHUNGEN

Staat und Kirche

Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950–1967. Hrsg. von Helmut QUARITSCH und Hermann WEBER. Bad Homburg v. d. H.: Gehlen 1967. 535 S. (Dokumentationen zum öffentlichen Recht. 1.) Lw. 42,–.

Die Zeitschriftenliteratur zum Staatskirchenrecht (StKR) der Bundesrepublik ist nicht nur außerordentlich umfangreich, sondern auch in den verschiedensten Fachzeitschriften, Jahrbüchern und Gelegenheitspublikationen verstreut und daher nur in Spezialbibliotheken zugänglich. Aus der Fülle dieser Aufsätze und Abhandlungen bringt der vorliegende umfangreiche Band eine Auswahl von insgesamt 21 Veröffentlichungen aus dem Zeitraum von 1950–1967. Die Sammlung soll, wie das Geleitwort betont, „möglichst alle wesentlichen geistigen Richtungen zu Worte kommen lassen, um ein einigermaßen gerundetes Bild zu vermitteln".

In der Sammlung finden sich mehrere Beiträge, die zum festen Bestand der staatskirchenrechtlichen Literatur der Nachkriegszeit gehören, wie, um nur einige zu nennen, die Abhandlungen von Rudolf Smend, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz (1951), Hans Peters, Die Gegenwartslage des StKR (1952), Ulrich Scheuner, Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung (1960), Siegfried Grundmann, Das Verhältnis von Staat und Kirche auf der Grundlage des Vertragskirchenrechts (1962), Helmut Quaritsch, Kirchen und Staat – Verfassungs- und staatstheoretische Probleme der staatskirchenrechtlichen Lehre der Gegenwart (1962), Konrad Hesse, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen (1965). Auszüge aus Gerichtsentscheidungen sind in dem Band nicht enthalten. Zum Ausgleich dafür hat Alexander Hollerbach einen Rechtsprechungsbericht, Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (1967), beigesteuert.

Alle repräsentativen Richtungen des gegenwärtigen deutschen StKR kommen in dem Band zu Wort, wenn man wohl auch feststellen muß, daß im 2. Teil eine neuere etatistische Richtung, die die „Suprematie des Gesetzgebers über Kirchenvertrag und Konkordat" vertritt und eine stärkere Akzentuierung der Souveränität des Staates nach innen und damit auch über die Kirchen fordert, gemessen an der Zahl ihrer Vertreter übermäßig berücksichtigt zu sein scheint. Zwei Abhandlungen des Mitherausgebers Quaritsch füllen allein ein Sechstel der Textseiten des gesamten Bandes.

Von einmaligem Wert in diesem Band ist die alphabetische (446–486) und die systematische (487–524) Bibliographie zum StKR. Sie enthält in sonst nirgendwo auffindbarer Vollständigkeit die einschlägigen Publikationen seit 1945. Man kann die Bedeutung dieses Bandes für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem StKR ermessen, wenn man bedenkt, daß die Bibliographie 975 Titel aufführt.

Die Reaktion der Hrsg. auf S. 14 Anm. 8 gegen einen jüngeren Autor, der bereits mit mehreren staatskirchenrechtlichen Arbeiten (vgl. Nr. 492–495 der alphabet. Bibliographie) hervorgetreten ist, muß als für eine wissenschaftliche Publikation ungewöhnlich bezeichnet werden. *J. Listl SJ*

WEBER, Hermann: *Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes.* Berlin: Duncker & Humblot 1966. 187 S. (Schriften zum Öffentlichen Recht. 32) Kart. 28,60.

Diese gründliche Studie, eine Tübinger jur. Dissertation aus dem Jahr 1964, untersucht die von einem bekannten Staatsrechtslehrer

als „die Crux der staatskirchenrechtlichen Problematik der Gegenwart" bezeichnete Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (KdöffR). Es geht dem Verfasser dabei ausschließlich um die Interpretation der Bundesverfassung, also des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (GG).

Der erste Teil der Arbeit bildet die staatstheoretische Grundlegung für die weiteren Untersuchungen. Der Verf. bekennt sich darin entgegen der „herrschenden Lehre", wie er betont, zu der Auffassung, daß die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung (WeimRV) weder durch die Inkorporation in das GG noch kraft Gewohnheitsrechts einen Bedeutungswandel durchgemacht haben (25 ff.). Er verwirft jedoch gleichermaßen die stark von traditionellen Vorstellungen, insbesondere von dem Festhalten an der „besonderen Kirchenhoheit des Staates", belastete Interpretation dieser Artikel durch die herrschende Lehre der Zeit der Weimarer Republik (31; 140 ff.; 156).

Doch zeigt auch der Staatsbegriff des Verf. eine bedenkliche etatistische Schlagseite. Der „moderne" (64 zweimal; 65; 66 zweimal) und „zwangsbestückte" (60; 61) bzw. „mit Zwang bestückte" (89) Staat weist den Kirchen, da er über die Macht dazu verfügt, souverän ihre Rechtsstellung im Staat zu. Hier beschwört der Verf. im Grunde die Normativität des Faktischen. Mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit in seinem heutigen Vollverständnis, das auch die Kirchenfreiheit umfaßt, ist dieser Staatsbegriff unvereinbar. Er fußt auf staatskirchenrechtlichen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts und setzt das Kirchenverständnis der Aufklärung beziehungsweise des Preußischen Allgemeinen Landrechts voraus.

Ungeachtet dieses bedenklichen Ansatzes wird man den weiteren Ergebnissen der Arbeit weithin beipflichten können, so, wenn der Verf. im 2. Teil darlegt, daß der allgemeine verwaltungsrechtliche Begriff der KdöffR, der selber eine Zweckschöpfung ist, zur Bestimmung der Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften unbrauchbar und die öffentliche Korporationsqualität der Kirchen eine vom Staat verliehene sei. Ihren Sinn erblickt er zutreffend in einer „abkürzenden Bezeichnung für die Vorrechte und Begünstigungen der Kirchen auf dem Bereiche des öffentlichen Rechts" (94) und in einem verfassungswirksamen Angebot des Staates an die Religionsgemeinschaften, in Teilhabe an staatlichen Zwangsmöglichkeiten von bestimmten öffentlichen Rechtsformen Gebrauch zu machen (96).

Im 3. Teil (99–153) behandelt W. der Reihe nach die konkreten Einzelgarantien, die die Stellung als KdöffR den Religionsgemeinschaften verschafft, wie das Besteuerungsrecht, die Parochialgewalt und „Zwangsmitgliedschaft", die Dienstherrenfähigkeit, die Disziplinargewalt und ein „Privilegienbündel" von Einzelvergünstigungen (125 ff.). Zu weit geht er allerdings, wenn er – im Gegensatz zur herrschenden Lehre und Praxis – auch das kirchliche öffentlich-rechtlich gestaltete Beamtenrecht „in vollem Umfang" der Gerichtsbarkeit des Staats unterwerfen will, wobei zwischen vermögensrechtlichen Streitigkeiten und Statusklagen nicht zu differenzieren wäre (146).

Abschließend erklärt der Verf., daß auch nach dem von ihm gezeichneten Bild des Verhältnisses von Kirche und Staat alle Fesseln staatlicher Bevormundung von den Kirchen genommen und diese in die volle Freiheit und Eigenverantwortung gestellt werden sollen (160), ohne daß deswegen „die berechtigten Belange des Staats" aufgegeben werden müßten. Mit seiner Untersuchung, die die gesamte einschlägige Literatur vorbildlich verarbeitet, hat W. einen bedeutenden Beitrag zum gegenwärtigen deutschen Staatskirchenrecht geleistet. *J. Listl SJ*

Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Hrsg. von Heribert Raab. München: Deutscher Taschenbuch Verl. 1966. 372 S. (dtv.-dokumente. 238/39.) Paperback 4,80.

Diese vorzügliche Quellensammlung enthält neben einer ausführlichen historischen Einleitung (9–140) insgesamt 120 geschichtlich

bedeutsame Originaltexte über das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland. Sie umfaßt den Zeitraum von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Niedersachsenkonkordat und dem aufsehenerregenden Schulgebetsurteil des Hessischen Staatsgerichtshofs. Die Herausgabe besorgte der Mainzer Historiker Heribert Raab. Die Auswahl der Texte darf als glücklich bezeichnet werden. Jedoch sollten in einer Neuauflage die wichtigsten Stellen des in der Einleitung (67 f.) zwar erwähnten, in der Textsammlung jedoch nicht enthaltenen preußischen Religionsedikts vom 9. 7. 1788 (sog. Wöllnersches Religionsedikt) eingefügt werden, dem für die Toleranzgesetzgebung der Aufklärungszeit und die Entwicklung der Religionsfreiheit in Deutschland große Bedeutung zukommt. Für Historiker und Juristen bildet diese Sammlung, deren Inhalt durch ein umfangreiches Personen- und Sachregister vorbildlich aufgeschlüsselt ist, ein zuverlässiges Arbeitsinstrument. *J. Listl SJ*

Hollerbach, Alexander: *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.* Frankfurt: Klostermann 1965. XVI, 308 S. (Juristische Abhandlungen. 3.) Lw. 42,50; Br. 37,50.

Hollerbachs Freiburger Habilitationsschrift bietet die erste monographische Untersuchung der Fragen des Staatskirchenvertragsrechts nach 1945 und erregt schon von daher besonderes Interesse. Es ist nicht möglich, alle in ihr behandelten Problemkomplexe in Kurzform wiederzugeben und zu besprechen (vgl. meine ausführliche Rezension in: Theologische Revue 63 [1967] 180 ff. mit Besprechungshinweisen). Dennoch: Der Autor bringt eine ausgewogene, von Vereinseitigungen (wie z. B. Spiritualismus und Privilegiendenken im kirchlichen sowie Laizismus, Trennungsideologie und übersteigertes Souveränitätsdenken im staatlichen Raum) freie Analyse des heutigen Staatskirchenvertragsrechts, deren Dilemma und Vorzug es ist, mitten im Prozeß eines z. T. leidenschaftlich vollzogenen Neudurchdenkens des Kirche-Staat-Verhältnisses unter dem demokratisch-rechtsstaatlichen System des Grundgesetzes und in einer sich wandelnden Gesellschaft entstanden zu sein.

Im Gegensatz zur überwiegenden Meinung verortet H. die Staatskirchenverträge nicht im Völkerrecht (so auch Albrecht, Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie, Freiburg 1965), sondern in einem Rechtsbereich sui generis, nämlich dem „ius inter ecclesiam et rempublicam". Die verfassungsrechtlichen Fundamente des Staat-Kirche-Verhältnisses sieht H. in der Gewährleistung der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit, in der Absage an das Staatskirchentum und in der Garantie des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts. Die verfassungsrechtlich eingeräumte öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen ist nach H. Ausdruck einer positiven Bewertung des kirchlichen Dienstes für die öffentliche Gesamtordnung. Von dieser verfassungsrechtlichen Basis aus entwickelt H. seine Staatskirchenvertragstheorie mit dem Ergebnis: wenn auch das Grundgesetz einseitige staatliche Regelungen nicht verbiete, so enthalte es doch das Gebot der vertraglichen Einigung. Die diffizile Untersuchung der Problematik der Bestandskraft der Verträge kommt zu dem Fazit, daß vertragswidriges Gesetz- und Verordnungsrecht nichtig ist und daß die Staatskirchenverträge nicht unter einem permanenten Verfassungsvorbehalt stehen. Daß diese Ergebnisse mittlerweile z. T. lebhaft diskutiert werden, ist nur für den Nichtfachmann überraschend.

Alles in allem hat H. der Staatskirchenrechtslehre wesentliche Impulse vermittelt und vor allem das Recht der Staatskirchenverträge nach allen Seiten hin gefördert.

H. Marré

Toews, Hans-Jürgen: *Die Schulbestimmungen des niedersächsischen Konkordats.* Mit einem Anhang der einschlägigen Rechtsquellen. Göttingen: Schwartz 1967. X, 150 S. Kart. 23,50.

Die Studie bringt eine systematische Darstellung sämtlicher Fragen, die mit den Schulbestimmungen des niedersächsischen (nds.) Konkordats vom 26. 2. 1965 in Zusammen-

hang stehen. Nach einer einleitenden Darstellung der Entstehungsgeschichte dieser Bestimmungen untersucht der Verf. das Verhältnis des Grundgesetzes und des nds. Schulrechts zum Konkordat und behandelt dann eingehend die verschiedenen Regelungen des Bekenntnischarakters der öffentlichen Volksschulen. Je ein eigenes Kapitel widmet er dem Religionsunterricht, der Lehrerbildung, dem Privatschulwesen und der Sonderstellung des Gymnasium Josephinum in Hildesheim.

Der Gestaltung des Bekenntnischarakters der nds. Gemeinschaftsschulen wurde verschiedentlich auch für die Entwicklung in einigen anderen Bundesländern modellhafte Bedeutung zugesprochen. Die gründliche und saubere Darstellung des Verf., der in seiner Untersuchung in weitem Umfang die neueste Literatur verarbeitet, ist daher über den nds. Raum hinaus in den gegenwärtigen schulpolitischen Auseinandersetzungen von großem Interesse. Im Anhang (107–142) finden sich alle einschlägigen Rechtsquellen aus dem deutschen Verfassungsrecht, den verschiedenen kirchlichen Verträgen, Zusatzabkommen und Schulgesetzen. *J. Listl SJ*

Staatskirchenverträge. Textsammlung. Hrsg. von Hermann WEBER. München: Beck 1967. XIV, 288 S. Lw. 19,80.

Das umfangreiche Repertoire der allen Juristen als zuverlässig bekannten handlichen roten Textausgaben des Verlags C. H. Beck ist um die Sammlung „Staatskirchenverträge" erweitert worden. Sie enthält insgesamt 22 der wichtigsten derzeit geltenden Konkordate und Evangelischen Kirchenverträge mit den zugehörigen Schlußprotokollen, Zusatzvereinbarungen, Anlagen, Ergänzungen, Bekanntmachungen und Durchführungsgesetzen. Die Sammlung beginnt mit dem Reichskonkordat und dem Militärseelsorgevertrag mit der Evangelischen Kirche in (nicht „von", vgl. S. VII u. 18) Deutschland und bringt anschließend die Konkordate und Kirchenverträge mit den Ländern Baden, Bayern, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Preußen (Konkordat und Preußischer Evangelischer Kirchenvertrag), Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein. In einem Nachtrag ist der Vertrag zwischen dem Freistaat Bayern und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern über die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität München vom 20. Juni 1967 angefügt.

Die Religions- und Kirchenartikel des Grundgesetzes, der Weimarer Reichsverfassung und der Verfassungen der einzelnen Bundesländer und, „als Musterbeispiel eines einseitig vom Staat gesetzten Grenzrechts", das Württembergische Gesetz über die Kirchen vom 3. 3. 1924 sind im Anhang beigegeben. Für die Beschäftigung mit dem sich ständig ausweitenden Bereich des Kirchenvertragsrechts ist diese Sammlung ein vorzügliches Hilfsmittel. *J. Listl SJ*

Katholische Welt

Who's Who in the Catholic World. Vol. I: Europe. A Biographical Dictionary containing about 5500 Biographies of prominent Personalities in the Catholic World. Ed. by Stephen S. TAYLOR and Ludwig MELSHEIMER. Düsseldorf: Schwann 1967. 812 S. Lw. 104,–.

Die Stadt Gottes ist dabei, ihre Suburbia kräftig auf dieser Erde anzusiedeln. Zu deren jüngster architektonischer Verschönerung darf man von nun an die katholische Walhalla, den „Who's Who in the Catholic World", zählen. Über die „regierenden katholischen Häuser" des geistlichen und weltlichen Bereichs stolpernd, gelangt man in den feudalen Ruhmes-Tempel, der auf 700 Seiten mehr als 5000 Kurzbiographien von Leuten enthält, die es in der europäischen katholischen Welt zu etwas gebracht haben, sei es, wie im Anhang versichert wird, zu Rang und Namen, sei es durch wissenschaftliche, politische, wirtschaftliche, künstlerische o. ä. Qualifikationen.

Bücher dieser Art, in denen die Gefragebogten zum olympischen Statusspiel antreten

dürfen, lesen sich immer vergnüglich, besonders dann, wenn uns – aufs englischste verfremdet – die Verdienste, Hobbies nebst Kriegsauszeichnungen der Angeführten vorgestellt werden. Von den beflissenen Herausgebern fürsorglich um Absolution für die Unterlassungssünden der ersten Ausgabe gebeten, entdeckt der Benützer (wie könnte es anders sein!) zunächst diejenigen, die er nicht vorfindet, obwohl sie seiner Meinung nach den angegebenen Kriterien der Auswahl gut und gern entsprächen. Bei fortgesetzter Suche nach honorablen Künstlern, Schriftstellern, Wissenschaftlern, Intellektuellen drängt sich der Verdacht auf, daß hier nicht nur durch Versehen, sondern auch durch Übersehen gesündigt wurde. So mögen sich die Herausgeber kräftig an die Brust schlagen und sich als Buße eine gründlich revidierte zweite Auflage aufgeben lassen, in der sie entweder ihre Auswahl den angegebenen Kriterien entsprechend entschieden vergrößern oder ihre Kriterien der engen Auswahl angleichen.

Ein zweiter Teil von mehr als hundert Seiten bietet vor allem kirchenorganisatorische Information, die jedoch nur mit Einschränkungen von Nutzen ist für den, der sie schnell braucht. So müßten die Frauenorden und -kongregationen unbedingt in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt werden; die Aufzählung nach Orten ist nicht besonders hilfreich.

Dem Redaktionskollegium möchten wir dringend die Aufnahme einer Frau in seine Reihen empfehlen, vielleicht könnte diese eine gerechtere Würdigung des anderen Geschlechts zuwege bringen. *R. Iblacker SJ*

Amery, Carl: *Fragen an Welt und Kirche.* Zwölf Essays. Hamburg: Rowohlt 1967. 156 S. Paperback 6,80.

Drei Jahre nach der „Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute" kann man in einem Band nachlesen, was Amery auf verschiedenen Veranstaltungen gesagt, in verschiedenen Zeitschriften geschrieben hat. In dieser dichten Reihung wird die Grundlinie seines Engagements sehr deutlich, die er in einer Rede vor jungen Katholiken so formulierte: „Heute müssen wir wissen: wir sind entweder für alle verantwortlich, das heißt für die Chance aller unserer Mitmenschen, unter dem Banner der Würde und Wahrheit zu leben, oder für nichts als unsere eigene Haut" (78). Die zwölf Essays beschäftigen sich in der Überzahl mit Fragen von Kirche und Gesellschaft, vier sind Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Literatur. Ob alles gut ist, was Amery praktisch vorschlägt, darüber wird es unterschiedliche Meinungen geben; doch den Ernst des Engagements und die Treffsicherheit der Beobachtungen wird man ihm schlecht abstreiten können.

Amery ist skeptisch gegenüber aller Ideologie, komme sie von der SPD oder von der katholischen Kirche. Diese Ideologiefurcht trifft zusammen mit der Hoffnung, die Strukturen unserer deutschen Gesellschaft könnten vielleicht doch nicht so hart sein, wie sie sich ausnehmen, die Gruppen könnten vielleicht doch über sich selbst hinauswachsen und in die Lage kommen, ihre „menschliche" Aufgabe zu sehen. Diese Hoffnung Amerys gründet nicht zuletzt auf der katholischen Kirche, deren geschichtliche Erfahrung eminent dazu beitragen könnte, sich von Verhärtungen zu lösen und zu einem europäischen Humanismus ihr Teil beizutragen. Amery hat es nicht so eilig wie mancher Modische, alles abzulehnen, was sich nicht als „nachkonziliar" ausweisen kann, er ist in diesem Sinn „konservativ". Daß die Kirche nicht allein oder auch nur hauptsächlich die Gesellschaft bestimmen kann, ist heute schon zum Gemeinplatz geworden; aber welche Stelle ihr in der Zusammenarbeit mit den anderen Gruppierungen der Gesellschaft zukommt, darüber ist noch lange nicht entschieden, und es steht zu befürchten, daß schon manche Chance verpaßt ist. Amery verweist auf 1933 und die Möglichkeiten nach 1945, er sieht den großen Unterschied zwischen einer fortschrittlichen deutschen Theologie und der gesellschaftlichen Schwäche der deutschen Katholiken, die durch Theorie und Diskussion die praktischen Anforderungen, die an sie gestellt werden, leichter zu überdecken geneigt sind (93). Er fordert die kritische Distanz, die Abkehr von der Selbstbespiegelung, die

uns mitleidig auf amerikanische oder spanische Katholiken herabsehen läßt, bloß weil sie keinen Rahner oder Küng hervorgebracht haben. Amery fürchtet nicht ohne Grund, daß wir zwar die Liturgiereform, die wir ohnehin schon seit Jahrzehnten vorbereitet haben, sanft schlucken, uns aber nicht mit wirklichem Elan den Aufgaben zuwenden, die sich aus den Grundsätzen der Konstitution über „Kirche und die Welt von heute" ergeben. „Wie steht es mit dem Anspruch des deutschen Katholizismus, in dieser Zeit, in dieser Gesellschaft eine Kraft zum Guten zu sein? Kann er beanspruchen, die Chancen der Nachkriegszeit fruchtbar genutzt zu haben?" (78)

Heinrich Böll hat in seiner Besprechung dieses Buches (Der Spiegel 1967, Nr. 21) das grobe Geschütz des Schimpfens aufgefahren, weil er glaubt, man könne manchen Zuständen in unserer deutsch-katholischen Welt nur noch mit Tiefschlägen beikommen. Damit ist, so glaube ich, dem deutschen Katholiken wenig gedient. Ich finde Amerys Art treffender und fruchtbarer. *G. Heussen SJ*

PFLEGER, Karl: *Glaubensrechenschaft eines alten Mannes.* Frankfurt: Knecht 1967. 278 S. Lw. 19,80.

Das Buch enthält nicht, wie der Titel vermuten läßt, einen geschlossenen autobiographischen Rückblick, sondern eine Nachlese von Artikeln aus den letzten Jahren. Sie kreisen alle mehr oder weniger um den heute so angefochtenen Glauben. Pfleger läßt den Leser weithin an seiner Lektüre teilnehmen und bewährt sich auch hier wieder wie in seinen „Kundschaftern der Existenztiefe" und seinen „Verwegenen Christozentrikern" als Vermittler in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit, nicht zuletzt zu Autoren des französischen Sprachgebiets. Auch in diesem Buch wieder öffnet sich weit die kosmische Dimension und wird die Sicht von Teilhard de Chardin dankbar übernommen. Die große Lesergemeinde von Karl Pfleger wird mit Freude feststellen, wie lebendig, aufnahmebereit, ja enthusiastisch der betagte „Patriarch von Behlenheim" bis in sein hohes Alter geblieben ist. *F. Hillig SJ*

Fernsehen

BRUCH, Walter: *Kleine Geschichte des deutschen Fernsehens.* Berlin: Haude & Spener 1967. 119 S. (Buchreihe des SFB. 6) Kart. 9,80.

Walter Bruch gehört zu den Pionieren der deutschen und internationalen Fernsehforschung. Er wurde berühmt als der Entwickler des PAL-Farbfernsehsystems. So macht es den Reiz dieses klug, klar und nüchtern geschriebenen Büchleins aus, sozusagen aus erster Hand Information über den Werdegang des Fernsehens zu geben. Der Verf. beschränkt sich bewußt auf die deutsche Entwicklung und wird nicht müde, Berlin und seine Bedeutung für das deutsche Fernsehen zu unterstreichen. Der internationale Aspekt wird von Bruch insofern berührt, als er untertreibend meint, daß „die Entwicklung des deutschen Fernsehens einen guten Überblick über die Geschichte des Fernsehens in der ganzen Welt gibt" (12). – Besonderes Interesse dürfte das Kapitel über die Forschungsarbeit während des Dritten Reiches finden, das einige bezeichnende Schlaglichter auf die damalige makabre Situation wirft. – Auf S. 99 soll es statt „Bundesrepublik" wohl „Bundesgericht" heißen. *R. Iblacker SJ*

HAAS, Walter: *Farbfernsehen.* Ein Geschenk unseres Jahrhunderts. Mit 48, teilweise farbigen Abb. Düsseldorf: Econ-Verl. 1967. 307 S. Lw. 20,–.

Bietet Bruch eine Skelettstruktur der TV-Geschichte, so liefert H. das Fleisch darum herum. Er offeriert einen gründlich recherchierten, journalistisch aufgezäumten und beinahe fehlerfreien Bericht über das Fernsehen und seine Geschichte. Gut deutsch alleweg, läßt H. diese Geschichte ungefähr bei Adam und Eva beginnen und sie sich selbst auf den Punkt Omega hin (der zwischen Telefunken und Telstar liegen könnte) überholen. Der Le-

ser folgt dem Feature-Stil immer interessiert, oft fasziniert, manchmal amüsiert, gelegentlich irritiert, wenn Haas unter allen Umständen farbig-plastisch schreiben will, was dann mehr seinem Enthusiasmus für die Sache als seiner Sprachdisziplin zur Ehre gereicht. – Es ist ein, wenn auch gelegentlich janusgesichtiges Verdienst von H., daß er, bei aller internationalen Versiertheit, die Akzente so „deutsch" setzte. Damit bringt er dem Leser nahe, wie sehr das zunächst doch technische Phänomen TV zu einem Politikum ersten Ranges werden konnte. Gutes Bildmaterial, eine ausführliche Bibliographie sowie ein Register bereichern das Buch. Eine empfehlenswerte Ergänzung zu Bruchs Bändchen. *R. Iblacker SJ*

Fernsehen in Deutschland. Gesellschaftspolitische Aufgaben und Wirkungen eines Mediums. Mainz: Hase & Koehler 1967. 352 S. Kart. 18,–.

Vierzig Autoren auf knappen 350 Seiten sich über die gesellschaftspolitischen Aufgaben und Wirkungen des Fernsehens in der BRD äußern zu hören, stimmt bedenklich und läßt Gewalttat am traktierten Medium vermuten. Doch die Befürchtung bewahrheitet sich nicht; man legt das Buch angenehm enttäuscht und um ein gutes Stück Wissen bereichert wieder aus der Hand. Um die nicht eben einfache Aufgabe sinnvoll zu bewältigen, wird in drei Schritten nach dem „Wer", dem „Was" und dem „Wem" des Fernsehens gefragt. So befassen sich im ersten Teil neun Autoren mit den Veranstaltern der Television (den Sendern, ihren rechtlichen Strukturen und institutionellen Problemen). Die 23 Beiträge des zweiten Teils diskutieren die Programme und ihre Gestaltung unter dem Aspekt ihrer gesellschaftspolitischen Relevanz. Die restlichen acht Überlegungen sind den Wirkungen des Fernsehens auf den Zuschauer gewidmet; hier kommt die Forschung zu Wort.

Die Autoren sind Profis auf den Gebieten, die sie behandeln. Sachkenntnis und Lebensnähe zeichnen die Beiträge aus. Bei aller Verschiedenheit der Standpunkte, die sich z. B. an der Einstellung zum Medium manifestiert – Unterhaltung contra Kultur – zeichnen sich interessante Gemeinsamkeiten ab. Von den Praktikern spontan ausgesprochen und von den Wirkungsforschern vorsichtig formuliert, scheint man sich immer mehr des Mediums als Veränderer des sozialen, kulturellen und politischen Milieus, und nicht nur seiner Aussagen (in welcher Form auch immer) bewußt zu werden. Fest steht bisher nur, daß wir noch viel zu wenig über das Medium Fernsehen wissen; dies erklärt die ausgesprochene Unsicherheit in den Überlegungen der meisten Programmgestalter.

Für einzelne Beiträge wird man grundsätzlichere Auseinandersetzungen an anderer Stelle erwarten dürfen; mancher der geäußerten Standpunkte wird durch die Gegenargumente eines anderen Beitrags im Band selbst modifiziert. Eine erfreuliche Publikation, die viel Information bietet, zugleich aber den Wunsch nach gründlicherer Einsichtnahme weckt.

R. Iblacker SJ

Pädagogik

Posch, Peter: *Der Lehrermangel.* Ausmaß und Möglichkeiten der Behebung. Weinheim, Berlin: Beltz 1967. 241 S. (Studien zur Erziehungswissenschaft. 1.) Kart. 18,–.

Wenn der Wirtschaftswissenschaftler den Lehrermangel als ein Arbeitsmarktproblem darstellt, ist das nicht weiter verwunderlich. Ganz unkonventionell ist es dagegen, wenn ein Erziehungswissenschaftler dieses sehr aktuelle Thema unter rein ökonomischen Gesichtspunkten behandelt. Die Lektüre dieser Studie wird auch den skeptischen Leser von der Fruchtbarkeit einer solchen nüchternen und wertfreien Sicht einer erziehungswissenschaftlichen Frage überzeugen. Die Arbeit entspricht damit der Hauptaufgabe, die der Herausgeber (Prof. W. Brezinka) in seiner Einführung der neuen Schriftenreihe stellt: „der

Erziehungswissenschaft als einer theoretisch-empirischen Realwissenschaft zur Anerkennung zu verhelfen" (6).

Nach einem kurzen, informationsreichen Überblick über den Lehrermangel in der Bundesrepublik Deutschland, Österreich und anderen Staaten, wendet der Autor sein Augenmerk der Behebung des Lehrermangels zu. Er beschreibt zwei grundsätzlich mögliche Wege: Senkung des Bedarfs an Lehrern durch Rationalisierung des Schulwesens und Erhöhung des Angebots an Lehrern mittels einer geeigneten Personalpolitik.

Nach dem Modell der alternativen Kosten müßte es möglich sein, den Produktionsfaktor „Arbeitsleistung des Lehrers" durch Hilfsmittel zu substitutieren bzw. in seiner Wirksamkeit zu erhöhen. Neben programmiertem Unterricht, Schulfernsehen und schulorganisatorischen Maßnahmen macht der Autor einen Vorschlag, der zumindest für die deutsche Vorstellung vom Lehrberuf ungewohnt ist. Er fordert den Einsatz von Schulassistenten und anderen Hilfskräften. Eine großangelegte amerikanische Forschungsarbeit, das Bay City Experiment, hat erwiesen, daß sich – ohne Minderung der Qualität des Unterrichts – etwa 35% der üblichen Lehrertätigkeiten an Hilfskräfte delegieren lassen.

Dieser Vorschlag ist von größter Bedeutung, weil sich auf diese Weise auch das Angebot an Lehrern wirksam erhöhen ließe. Empirische Untersuchungen ergaben, daß – neben einer markt- und arbeitsgerechten Erhöhung des Einkommens – eine Erweiterung der Kontrollfunktion des Lehrers die Anziehungskraft des Lehrberufs am meisten steigern würde. Kontrollfunktion bedeutet Kontrolle über Personen mit mittlerem bis hohem Status.

Trotz der Fülle der Unterthemen und der gebotenen Forschungsergebnisse ist die Arbeit straff und übersichtlich gegliedert; sie führt den Leser zielbewußt durch die Problematik des Lehrermangels. Der besondere Vorzug der Studie besteht darin, daß der Autor trotz der streng ökonomischen Betrachtungsweise die pädagogische Seite des Problems keineswegs unterbewertet. *R. Schmitt SJ*

ZU DIESEM HEFT

JOHANNES GÜNTER GERHARTZ ist Professor für Kirchenrecht an der philosophisch-theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

HANS MAIER ist o. Professor für politische Wissenschaften an der Universität München und stellvertretender Vorsitzender des Deutschen Bildungsrats. Eine erweiterte Fassung des Aufsatzes erscheint im ersten Band der von ihm herausgegebenen Reihe „Klassiker des politischen Denkens" (Verlag C. H. Beck, München).

NORBERT LOHFINK hat neben seiner Professur für alttestamentliche Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut im Januar 1958 die Herausgeberschaft der Zeitschrift „Biblica" übernommen. Seine letzte Buchveröffentlichung erschien Ende 1957 als Heft 28 der „Stuttgarter Bibelstudien" im Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. Sie trägt den Titel: Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Genesis 15 (134 S., kart. 7,80). – Zu seinem Artikel über die Studienreform wird KARL RAHNER in unserer Zeitschrift noch Stellung nehmen.

ALBRECHT LANGNER gehört zum wissenschaftlichen Mitarbeiterstab der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach.

F. G. Friedmann

Brief an einen radikalen Studenten

Wenn ich Ihnen heute mit großer Offenheit schreibe, so geschieht dies, weil ich den Eindruck habe, daß Sie und manche Ihrer Freunde ein offenes Gespräch wollen. Sie haben auf Ihre Weise Diskussionen mit Professoren herbeigeführt. Sie haben Provokation der Universitätsverwaltungen und der Staatsgewalt nicht gescheut. Sie haben Vorlesungen gestört, „teach-ins" veranstaltet. Das bisher größte „teach-in" an der hiesigen, Münchener Universität habe ich selbst miterlebt. Ich war erschüttert von der Unfairness gegenüber einigen meiner Kollegen, erschüttert über die an Massenhysterie grenzende Reaktion eines großen Teils des studentischen Publikums auf Äußerungen radikaler Studenten. Hingerissen von ihrem Erfolg und gegen besseres Wissen haben diese Redner auch jene Professoren in eine pauschale Verdammung des akademischen „establishment" einbezogen, die sich seit Jahren um eine Erneuerung der deutschen Universität mühen und dieser undankbaren Aufgabe dienen. Wenn ich meine Gefühle über die vergangenen Ereignisse aus dem Spiel lasse, sollen Sie das nicht als Großmut oder gar Überlegenheit verstehen.

Mich bewegen zwei Überlegungen. Erstens: Die Provokationen radikaler Studenten haben mich plötzlich und unerwartet an ein vordringliches Problem erinnert, das ich selbst bisher nicht lösen konnte. Ich meine das Problem der Effektivität von Gesprächen im kleinen Kreis. Seit Jahren habe ich sie mit Studenten und jungen Akademikern im Seminar und in meiner Wohnung geführt. Ich sage also nicht wie manche Lehrstuhlinhaber anderer kleiner Fächer, daß es dort, wo der Seminarbetrieb überschaubar sei und zwischen Studenten und Assistenten genügend Kontakt bestehe, keine Probleme gebe. Krawalle wegen des anonymen Massenbetriebs werden zwar in meinem Institut nicht vorkommen. Aber ich frage mich dennoch, ob unsere bisherigen Zusammenkünfte, und zwar gerade jene, die über das rein Fachliche hinausgingen, mehr waren als wohlmeinende, insulare Versuche des Anstands und der Offenheit gegenüber Fragen unserer Gegenwart. Wußten, wissen wir oder haben wir überlegt, wie das in uns aus unserer kleinen Welt Erarbeitete in der relativ ungreifbaren großen Welt des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu verwirklichen wäre? Ihre Forderungen, Programme, Methoden sind vorerst noch keine Antwort auf diese von mir ungelöste Frage. Vielleicht könnten sie eines Tages Ansatz zu einem Lösungsversuch werden.

Eine zweite und noch wichtigere Überlegung veranlaßt mich, Reaktionen des Gefühls auf studentische Methoden zurückzudrängen. Es ist das Problem der Prioritäten. Man spricht heute viel von zwischenmenschlichen Beziehungen. Ich habe den Eindruck,

daß man dabei ungebührlich das „zwischen" betont, im sozialpsychologischen Bereich die Technik der Kommunikation, im politischen die Ausgangspositionen. Die menschliche Substanz der Kontrahenten geht verloren, wird abgedrängt oder übersehen. Ich hoffe, Sie stimmen mir zu, wenn ich an erster Stelle und als einzige Prämisse unseres Gesprächs den *Menschen* setze, seine Würde und unsere Pflicht, diese Würde gewissenhaft und mit großer Kraft zu verwirklichen. Ich verstehe unter dieser Würde nicht einen einseitigen oder übertriebenen Individualismus, der den Menschen im Gegensatz zu gesellschaftlichen Strukturen sieht. Ich anerkenne die Einheit und betone die Unteilbarkeit der Menschheit. Ob wir diese Einheit als Glaubenssatz sehen, als ethische Forderung oder lediglich als Arbeitshypothese für alle, die sich um das Überleben der Menschheit im Zeitalter hoch entwickelter Technologien und wachsender wirtschaftlicher Standardunterschiede zwischen fortgeschrittenen und unterentwickelten Ländern – das bleibt hier unwichtig.

Die Überbetonung des „zwischen", der Vorbedingungen und Modalitäten von Gesprächen verletzt den Primat der menschlichen Würde und der effektiven Einheit der Menschen. Bedingen nicht der Mangel an menschlicher Substanz und, damit verbunden, Eitelkeit und Machtstreben jene übertriebene Konzentration auf Modalitäten? Werden dadurch nicht menschliches Elend, Brutalisierung und sogar Tod – sehr sichtbar in Vietnam – Modalitäten hintangesetzt? Sollten wir, die wir unter relativ glücklichen Umständen leben, nicht ein Beispiel geben für die Priorität des Menschlichen? Das heißt nicht, daß ich unser Gespräch als einen unverbindlichen, schöngeistigen Gedankenaustausch verstehe. Sie und ich sind von historischen Kräften geformt, von Ideen *und* Interessen. Wir sprechen über Probleme der Gegenwart und wir hoffen, daß unser Gespräch eines Tages gesellschafts- und kulturpolitisch, ich möchte sogar sagen historisch, wirksam werde. Daß ein solches Gespräch – wenigstens was mich betrifft – auch, und zwar mit Ihrer Hilfe, ein Selbstgespräch wird, liegt auf der Hand. Natürlich frage ich mich, ob ich Sie, den Partner des Gesprächs, und Ihre Anschauungen über die uns gemeinsame Welt recht verstehe. Ich hoffe, Sie antworten freimütig und sind bereit, vielleicht mit meiner Hilfe, Zwiesprache mit sich selbst zu halten.

Nach diesen Vorüberlegungen zur Sache. Ich nehme an, wir stimmen in der Analyse unserer gegenwärtigen Situation weitgehend überein. Wir leben in einer Gesellschaft und sind Mitglieder einer Universität, die beide bisher bewiesen haben, daß sie unfähig und vielleicht auch nicht willens sind, sich mit den lebenswichtigen Problemen unserer Zeit und unserer technologisierten Gesellschaft zu beschäftigen. Hierher gehören einschneidende Bewußtseinsveränderungen und radikale Wandlungen in der Art und Zahl menschlicher Erfahrungen, die – in einer mir noch keineswegs durchsichtigen Weise – traditionelle Werte, Vorstellungen, einschließlich der Interpretation des eigenen Daseins in Frage stellen. Sie betonen vielleicht stärker als ich das Strukturelle und verlangen eine radikale Umstrukturierung bestehender Institutionen, während ich, ein wenig altmodisch, mehr an die Ansprechbarkeit des Menschen und an seine potentielle

Fähigkeit zur Selbstkritik und zur Änderung bestimmter Grundeinstellungen glaube. Meinerseits also nur ein Glaube, der, recht besehen, aus Verzweiflung stammt. Ihre Hoffnung betrachte ich aus größerem Abstand und mit einer Art leidenschaftsloser Skepsis.

Universität und Gesellschaft sind fraglos eng miteinander verbunden. Fraglos erscheint mir auch, daß unsere heutige Gesellschaft einer gänzlich anderen Universität bedarf als die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die die heutige Universität formte. Die bildungsbewußte Humboldt-Universität mit ihrem Anspruch auf eine in und durch sich selbst gerechtfertigte Wissenschaftlichkeit bedarf der Ideologiekritik. Diese muß den Zusammenhang zwischen bürgerlicher Kultur und dem ihr innewohnenden Interesse nach Selbsterhaltung zeigen. Mit der Auffassung und Stellung der Wissenschaft innerhalb des tradierten Systems steht und fällt die Stellung und Autorität des Ordinarius. Das hypothetische Denken der modernen Natur- und Sozialwissenschaften verlangt, wie ich glaube, die Anwendung des Bewährungsprinzips auch auf wissenschaftliche Institutionen und die in ihr Tätigen. Kriterien dafür sind meines Wissens noch nicht systematisch erarbeitet worden. Nicht folgen kann ich Ihnen allerdings, wenn Sie behaupten, einer Neuordnung der Universität müsse eine Neuordnung der Gesellschaft vorausgehen. Zwar haben gegenüber den relevanten Problemen unserer Zeit beide versagt. Aber die Universität hat nicht deshalb versagt, weil sie die heutige Gesellschaftsstruktur spiegelt. Wenn sie eine Gesellschaftsstruktur spiegelt, so ist es die des 19. Jahrhunderts. Könnten unsere Universitäten nicht gerade dadurch ihre Funktion gegenüber der Gesellschaft erfüllen – auch im Sinn einer Umstrukturierung –, daß sie die wesentlichen sozialkritischen Fragen sich zu eigen machen und, in Zusammenarbeit mit allen zuständigen Kräften, *für* die Gesellschaft und ihr Wohl bearbeiten? Eine aprioristische und stimmungsmäßige, um nicht zu sagen demagogische, Lokalisierung aller Übel in der parlamentarischen Demokratie scheint mir ein sehr gefährlicher Vorgriff zu sein, solange darüber schlüssige Untersuchungen nicht angestellt wurden.

Erlauben Sie, daß ich kurz auf *Methoden einiger radikaler Studenten* zu sprechen komme. Es gibt sicher Fälle, in denen Störungsaktionen einer Handvoll Menschen unter absichtlichem Übergehen konventioneller Umgangsformen die momentane Ohnmacht des bestehenden Systems unter Beweis stellen können. Ich nehme an, daß Ihre Sympathie für fernöstliche oder südamerikanische Guerillas sich auf eine gewisse Entsprechung in der Grundeinstellung stützt. Aber machen die gesamten Störaktionen der Mehrzahl der Studenten und weiten Kreisen der Bevölkerung klar, daß nicht eine momentane Ohnmacht der Ordnungshüter oder deren potentiell verfassungswidriges Verhalten aufgezeigt werden soll, sondern die weitaus wichtigere Frage der Fähigkeit oder Unfähigkeit der Gesellschaft, sich mit den wirklich relevanten Problemen vernünftig und human zu beschäftigen? Haben Seifenblasen-Aktionen bei einer traditionellen Rektoratsübergabe oder das Eindringen von als Polizisten verkleideten Studenten in eine Vorlesung den beabsichtigten Verfremdungs- und Demonstrationseffekt, nämlich den Zustand der Apathie und Entfremdung, der fehlenden oder inadäquaten Teilnahme der Studenten augenfällig zu machen? Besteht hier nicht die Gefahr, daß Provokation

zum Selbstzweck wird, daß die Reaktionen der Beteiligten (der Großzahl der Studenten, der Professoren, der Verwaltungsbeamten) im Irrationalen steckenbleiben und gerade nicht zu jener rationalen Selbstkritik des Systems führen, die allein Grundlage für die zeitgemäße Umgestaltung bestehender Verhältnisse sein kann?

Was wir beide, Sie und ich, anstreben, ist *Partizipation*. Kein schönes Wort und, wie so manche andere Ausdrücke der Gegenwart, aus dem Amerikanischen übernommen. Dort sind die Probleme einer modernen Industriegesellschaft schon etwas früher aufgetreten. Partizipation schließt Mitbestimmung ein, also Teilnahme an Entscheidungen, die uns betreffen. Aber nicht nur das. Partizipation heißt auch Teilnahme an Arbeiten, an Gemeinschaften, an Systemen, die unserem Leben Sinn verleihen. Natürlich gibt es Situationen, in denen beide Formen der Partizipation sich überschneiden oder gar identisch sind. Ich erachte eine effektive Partizipation im einen wie im andern Sinn als unabdingbares Menschenrecht. Ohne sie bleibt die Rede von der Würde der menschlichen Person eine Phrase. Plebiszitäre Formen der Partizipation, die nur die Beschlüsse anderer emotional bejahen oder vollziehen, würden dieser Forderung nicht entsprechen.

Beginnen wir mit der Frage der *Mitbestimmung*. Analogien, die vor allem von marxistischer Seite zwischen der Lage des Proletariats in der Gesamtgesellschaft und der Studenten innerhalb der Universität aufgestellt werden, scheinen mir nur sehr beschränkt einer Kritik standzuhalten. Zur Klärung der studentischen Ausgangsposition können sie darum wenig beitragen. Marx selbst hat bekanntlich die Intelligenz nicht als Klasse betrachtet. V. V. Vorovsky bekräftigte diese Ansicht in einem 1962 in Moskau erschienenen Werk. Die Intelligenz, schrieb er, „war nie eine besondere Klasse und kann es nicht sein. Das erklärt sich daraus, daß sie keine selbständige Stellung in der Produktion der materiellen Güter einnimmt ... Hinzu kommt, daß die Intelligenz klassenmäßig nicht gleichartig ist. Sie rekrutiert sich aus verschiedenen Klassen und dient verschiedenen Klassen." Es scheint mir unrealistisch, die „Unterdrückung" der Studenten durch die Ordinarien und das Streben der Studenten nach Mitbestimmung in den maßgebenden akademischen Gremien im Sinn der Marxschen Interpretation der Spannungen in den Industriegesellschaften um die Mitte des letzten Jahrhunderts zu interpretieren. Der heute wieder erhobene Ruf nach „Mitbestimmung der eigentlichen Produzenten", nach „gesellschaftlicher Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel" hat in dieser Form im Zeitalter der Elektronik, der Atomenergie, der Automation keine konkrete Bedeutung. Das Problem der den objektiven Ansprüchen der Technologie und den ethischen Ansprüchen der Gesellschaft gerecht werdenden Entscheidungsprozesse – wer sie vollziehen und wer über sie wachen soll – für die Gesamtgesellschaft ist, meines Wissens, weder in den westlichen noch in den östlichen Ländern auch nur annäherungsweise gelöst worden. Als Modell für die sachgemäße und demokratische Mitbestimmung der Studenten innerhalb der Universitäten kann es deshalb nicht

gelten. Parallelen finden sich hingegen in der Undurchschaubarkeit, ja Schwierigkeit der genauen Lokalisierung der Entscheidungsprozesse.

Subjektiv gesprochen scheint mir eine klare Parallele zu bestehen zwischen dem Unbehagen am mysteriösen Charakter der Macht in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft und an der „Willkür" professoraler Herrschaft, vor allem im Hinblick auf Studienpläne und Prüfungen. Gerade das Verlangen nach späterer beruflicher Sicherheit, also das an sich konservative Bestreben, die Universität als zuverlässige Vorbereitung für den Eintritt ins „establishment" zu nutzen, trägt zu diesem Unbehagen bei. Es wird zwar nur von einer Minorität der Studenten (unter Verteilung der Rollen, etwa in Analytiker und Ideologen, in „Komödianten" und Verfremder, in Demagogen und solche, die ernste Gespräche mit Professoren suchen) artikuliert, aber von der Mehrzahl der Studenten empfunden. Das Argument, die Studenten stellten eigentlich eine privilegierte Klasse dar, weil sie nicht die konkreten Verpflichtungen der Berufstätigen hätten, halte ich nicht für stichhaltig. Die Studenten haben ihre Verpflichtungen, nämlich sich für eine gesellschaftlich verantwortliche und persönlich befriedigende Tätigkeit vorzubereiten. Sie erfahren, wie diese Vorbereitung in der heutigen Universität oft durch Umstände und Entscheidungen, denen sie machtlos gegenüberstehen, erschwert oder vereitelt wird. Ein junger Mensch hat aber das Recht, sich sozialkritisch innerhalb und außerhalb der Universität zu betätigen. Es sollte ja die vornehmste Aufgabe der Universität sein, das kritische Vermögen ihrer Bürger zu entwickeln. Keine andere Institution ist in solchem Maß dazu berufen. Ohne Romantisierung oder Hypostasierung der Jugend zu einem Idealbegriff kann man wohl behaupten, daß es ihr, verglichen mit der älteren Generation, zwar an Erfahrung mangeln mag, aber doch nicht an Spürsinn für jene Qualitäten, die die Glaubwürdigkeit eines Menschen und die Ehrlichkeit eines Systems bestimmen. Nicht zufällig gab es in den Vereinigten Staaten, mit ihrer so ausgeprägten Tradition der Selbstkritik, keinen Schriftsteller von Rang, der nicht wenigstens ein Werk schrieb, in dem ein junger Mensch – ob Mark Twains Huckleberry Finn, Hemingways Nick Adams oder Salingers Holden Caulfield – aus dem sicheren Instinkt für die echten und wahren Werte der Gesellschaft und aus Abscheu gegen Lüge und Prätention die Funktion des Sozialkritikers spielt.

Nun zu *Ihren Vorschlägen*, wie die angeprangerte Willkür und Undurchsichtigkeit der im Universitätsbereich zu treffenden Entscheidungen durch studentische Mitbestimmung verhindert werden könnte. Zuvor lassen Sie mich feststellen, daß man nicht die Professoren allein dafür verantwortlich machen darf. Ihr Benehmen und ihre Äußerungen fallen freilich am meisten ins Auge. Ihre „Macht" dem Studenten gegenüber ist unmittelbar spürbar, sichtbar, greifbar. Gewiß gibt es professorale Eitelkeit. Berufspolitiker glauben, wohl zu Recht, auch bei Studenten und Jungakademikern akademischen Dünkel festzustellen. Dieser Dünkel halte die Mehrzahl von ihnen ab, die im politischen Leben erforderliche mühsame Kleinarbeit zu leisten. Aber kommen wir zu den Professoren. Nicht wenige Professoren bestehen mit Nachdruck auf ihrer Autori-

tät und den staatlich verbrieften Privilegien. Das mag eine doppelte Ursache haben: eine Auffassung von Wissenschaft als sich selbst rechtfertigende Beschäftigung mit „höheren Dingen" und die, zum Teil verdrängte, Wahrnehmung einer Diskrepanz zwischen dem bisherigen gesellschaftlichen Prestige des Professors und seiner Unfähigkeit oder gar Nichtgewilltheit, sich mit den vitalen Anliegen der Gesellschaft erfolgreich auseinanderzusetzen. Aber die Universität krankt nicht nur am Gebaren der Professoren. Die wissenschaftlichen Assistenten der deutschen Universität sind in ihrer Stellung zwischen „oben" und „unten" zugleich Opfer und Ausführende des Systems. In den großen Fächern, sagen Studenten, seien unter den Assistenten oft Scharfmacher, die Druck von oben und eigenes Frustrationserleben (die Mehrzahl will selbst Professor werden) nach unten weiterleiten. Es soll sogar Fächer geben, in denen Assistenten durch eine Art negativer Auswahl ihre Stellen erhalten. Sensible und selbständig denkende Assistenten halten dort den Druck der Atmosphäre des Anonymen und des Massenbetriebs nicht aus. Aber warum versuchen kritische Studenten nicht, in den wohl undurchsichtigsten Bereich der Universität, in die Sphäre der Ministerialbürokratie vorzudringen? Dort wurden die meisten der den täglichen Betrieb der Universität betreffenden Entscheidungen getroffen und die von akademischen Gremien getroffenen Entscheidungen genehmigt. Manche Kritik an professoralem Versagen sollte gerechterweise an die Adresse der Ministerien gehen. Diese weisen wichtige Beschlüsse universitärer Organe oftmals zurück oder lassen deren Bearbeitung für unbestimmte Zeit liegen, ohne daß von der Universität ein wirksamer Einspruch erhoben werden kann.

Wir sind uns wohl einig, daß sich die studentischen Interessen auf die beiden wichtigsten Aufgaben der Universität konzentrieren sollten, auf die *Berufsvorbereitung und die gesellschaftskritische Funktion der Studenten.* In den beiden Bereichen kommen Forschung und Lehre verschiedene Bedeutung zu. Das studentische Verlangen nach Mitbestimmung scheint sich auf drei Fragenkomplexe zu konzentrieren: auf das Prüfungssystem, auf Berufung der Professoren und auf politische Bildung und Aktion. Das scheint mir drei verschiedene Gremien mit jeweils verschiedener Besetzung und Arbeitsweise zu verlangen.

Bei den *Prüfungen* wird man unterscheiden müssen zwischen den Fächern des Staatsexamens (Massenfächer) und jenen Fächern und Graden, die eine universitätsinterne Angelegenheit sind. Zwar wird gelegentlich beanstandet, ein Kandidat für den Magister- oder Doktorgrad in den kleineren Fächern müsse sich der spezifischen Lehrmeinung des prüfenden Professors anpassen. Aber die studentische Kritik wendet sich vor allem gegen die Prüfungszustände in den Massenfächern. Dort sei nicht immer klar, was vom Geprüften überhaupt verlangt werde. Und wo dies einigermaßen klar sei, fehle es an den Voraussetzungen, an genügend Arbeitsplätzen in Labor und Bibliothek, an einer größeren Anzahl von (zugleich gebrauchten) Exemplaren der für Prüfungen notwendigen Bücher. Daß die Studenten fordern, an der Ausarbeitung von Studienordnungen beteiligt zu werden, erscheint mir prinzipiell vernünftig. Doch soll-

ten auch Berufstätige, die im Leben stehen, dafür herangezogen werden, also Studienräte, Ingenieure, Geschäftsführer, Staatsanwälte usw. Sie sollen ihre Berufserfahrung an ihre eigene Lern- und Examenserfahrung herantragen. Studenten sollten auch (allein oder mit Professoren) bei den zuständigen politischen Gremien und Ministerien vorstellig werden, daß die finanziellen und personellen Voraussetzungen geschaffen werden, die dem Studenten ermöglichen, vernünftigen Prüfungsordnungen zu entsprechen.

Eine Einigung in Sachen der *Berufungsverfahren* dürfte schwieriger sein. Die wissenschaftliche Kompetenz eines Kandidaten kann doch wohl nur von seinen „peers", seinen Fachkollegen beurteilt werden. Gewiß gibt es hervorragende Studenten und Assistenten, die als „peers" zu betrachten wären. Wie sollte man sie aber organisatorisch erfassen oder durch ein kompliziertes Wahlverfahren ermitteln? Die wirklichen Entscheidungen müssen hier wahrscheinlich bei den Professoren bleiben. Doch schiene mir ein Anhörungs- oder Vorschlagsrecht der Studenten wichtig. Da Professoren auch Lehrer sind, müssen sie an der pädagogischen Fähigkeit und am pädagogischen Engagement des zu berufenden Dozenten interessiert sein. Über sie könnten Studenten an der bisherigen Universität des Dozenten Auskunft geben. Darüber hinaus können die Studenten in Fächern, in denen es eine Reihe legitimer Lehrmeinungen und wissenschaftlicher Methoden gibt, mit Recht verlangen, daß an ihrer Universität ein möglichst breites Spektrum der Meinungen und Methoden vertreten ist. Nur so können sich Studenten ein eigenes kritisches Urteil bilden.

Hinsichtlich *politischer Bildung und Aktion* möchte ich zwei Stadien unterscheiden: das jetzige turbulente, das Sie für politische Bewußtseinsentwicklung als notwendig erachten, und ein zweites, das dieses erste möglichst bald ablösen und eine dauernde Einrichtung der Universität werden sollte. Ich gestehe Ihnen gerne zu, daß politische Bildung in der Bundesrepublik und besonders an den Universitäten unentschuldbar vernachlässigt wurde. Zum Ausbau und zur Sicherung einer Demokratie gehören nun einmal Mechanismen der Selbstkritik und -korrektur, sowie ein Erziehungssystem, das konstruktive Gesellschaftskritik als wichtige Aufgabe ansieht. Nach meiner Meinung ist das ebenso wichtig wie die Organe des Verfassungsschutzes und der Ordnungshüter. Eines der ersten Themen unseres Gesprächs könnte die Frage nach den Kriterien einer solchen Kritik sein, etwa das Überleben der Gesellschaft, soziale Gerechtigkeit, individuelle Freiheit u. a. m. In Fragen politischer Bildung und konstruktiver Gesellschaftskritik sollen m. E. in Universitätsgremien, im Unterschied zu Berufungsgremien, weitgehend die Studierenden vertreten sein. Manche Angehörige meiner, der älteren Generation, haben in der Zeit des Dritten Reiches und seiner Machtübernahme durchaus Zivilcourage und äußersten Opfermut gezeigt. Aber man übertreibt wohl nicht, wenn man feststellt, daß die meisten Angehörigen dieser Generation während des Dritten Reiches und danach – als es um eine „Bewältigung" der Vergangenheit, um Selbstkritik, um eine kritische Analyse damaliger und heutiger gesellschaftspolitischer und wissenschafts-soziologischer Verhältnisse gegangen wäre – ihre Aufgabe nicht bestanden. Doch zeugt es nicht eben von Fairneß, wenn Angehörige der jüngeren Generation, die

die damaligen Verhältnisse aus eigener Erfahrung nicht kennen, jenen von uns, die den Nazismus bekämpften, die Fähigkeit zu einer richtigen Gesellschaftsanalyse einfach absprechen. (In „Der hilflose Antifaschist" [edition suhrkamp 1967] spricht W. F. Haug selbst bei mir von „latenten Dispositionen, die vielleicht nicht unbedingt faschistoid sind, die Aufklärung und Bekämpfung des Faschismus jedoch zu verworrener Hilflosigkeit verurteilen".) Ich kann verstehen, wenn junge Menschen sich dagegen wehren, daß die braune Vergangenheit führender Leute, einschließlich der von Hochschulprofessoren, durch „korrektes" Verhalten im Sinn der heutigen Gesellschaft auf diese Weise verdeckt und „erledigt" wird. Der Abstand von den damaligen Ereignissen könnte jüngeren Wissenschaftlern eine umfassendere Analyse und Interpretation ermöglichen als es den am Widerstand Beteiligten selbst möglich war. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß man den Gegenstand erforschen und nicht eine vorgefaßte politische Doktrin erhärten will. Hier wäre auch die Form der politischen Erziehung an der Universität zu erörtern. Sie haben selbst innerhalb der verschiedenen Fachgebiete studentische Arbeitskreise gebildet, die auf Grund konkreter Vorkommnisse allgemeine Probleme besprechen. Angesichts der beabsichtigten Ausweisung eines ausländischen Studenten war dies das Ausländerrecht. Mir sind auch Versuche bekannt, die Studierende und Jungakademiker zu einer praktischen Zusammenarbeit mit Berufspolitikern und politischen Gremien führen wollen. Dabei könnten die Partner der Universität Gesetzesvorschläge und Modellalternativen im Bereich ihres Fachstudiums ausarbeiten, die man Parlamentsausschüssen und Ministerien als Grundlage für ihre Arbeit vorlegen könnte.

Ich habe bisher vom Verlangen der Studenten nach Mitbestimmung in den sie betreffenden Fragen gesprochen, soweit diese Fragen aus Entfremdung und Unbehagen erwachsen. Entfremdung und Unbehagen, sagten wir, entspringen vor allem der Tatsache, daß relevante Entscheidungsprozesse als willkürlich und undurchsichtig interpretiert werden. Es gibt auch eine Form der Entfremdung und des Unbehagens, die mangelnder Teilnahme an sinnvollen Betätigungen und sinnvollen Institutionen entspringen. Dieses *„kulturelle" Unbehagen* über den nicht ersichtlichen Sinn unseres menschlichen Daseins ist kein Prärogativ der studentischen Jugend oder der bundesdeutschen Gesellschaft. Es belastet heute alle denkenden Menschen der Industriegesellschaft, unabhängig vom Alter des einzelnen und der gesellschaftlichen Struktur. Westliche Demokraten aller Schattierungen und Marxisten aus West und Ost gestehen sich offen ein, daß sie augenblicklich keine brauchbaren Instrumente besitzen, um die durch Automation, Bürokratisierung, Entwicklung der Atomwaffen u. a. m. entstandenen Probleme zu lösen. Gleichzeitig vertreten Kulturanthropologen die These, daß der technologische Fortschritt und die mit ihm verbundene Bewußtseinsentwicklung die bisherige Gültigkeit „kultureller" Werte und Symbole, und damit den Sinn unseres menschlichen Daseins, zerstörten. Es mag sein, daß manchen Wissenschaftlern der Sinn des Daseins als dem operationalen und positivistischen Denken immanent erscheint

und daß „team-work" auf den fortgeschrittenen Gebieten der modernen Wissenschaft als sinngebende und sinnvolle Gemeinschaft empfunden wird. Doch flieht eine größere Anzahl von Studierenden und Forschern entweder in die Einsamkeit esoterischer Betätigungen oder in möglichst intensive Formen des öffentlichen Engagements. Beide Formen des Handelns befriedigen eher momentane subjektive Bedürfnisse, als daß sie eine objektive Lösung eines gemeinsamen Problems vorantreiben.

Abschließend möchte ich Ihnen *meine Vorstellungen* von einer mir wünschenswert erscheinenden Entwicklung der Beziehungen zwischen Studenten und Professoren darlegen. Ich denke an drei aufeinander folgende Phasen. Wenn ich mich in Schlagworten ausdrücken darf: die erste sei durch *dialektisches*, die zweite durch *dialogisches*, die dritte durch *analogisches Denken* gekennzeichnet. Die Entwicklung geht von einer Betonung der Interessenvertretung aus und führt über die Anerkennung gemeinsamer Aufgaben und rationaler Arbeitsverteilung in aktiver Zusammenarbeit zur Lösung der anstehenden Probleme. Daß im Verlauf der Entwicklung auch allgemeine Probleme politischer Philosophie und Praxis gelöst werden können, ist denkbar, etwa die schon erwähnte mangelnde Vermittlung zwischen der Partizipation an der Arbeit kleiner Gruppen und der auf die Gesamtgesellschaft ausgerichteten Politik. Ich nehme an, daß sich die radikale Studentenschaft im großen und ganzen noch in der ersten Phase befindet. Hier geht es vor allem um politische Willensbildung, um die Erziehung der Masse der Studenten zum Erkennen des Unzeitgemäßen und der inneren Widersprüchlichkeit der Universitäten und der Gesellschaft, um den Willen der studentischen Masse, am Herbeiführen von Änderungen mitzuarbeiten. Die zuweilen durch Störtrupps angemeldete Forderung nach Diskussion scheint in dieser ersten Phase mehr der Technik der Anprangerung als echter gedanklicher Auseinandersetzung zuzugehören. Die „teach-in"-Diskussionen können meines Erachtens nicht als Diskussion, sondern allenfalls als Vorläufer der Diskussion bezeichnet werden. In diesem Stadium – in dem es noch um Erwachen, um Erwecken und Wahrnehmen studentischer Interessen gegenüber Universität und Professorenschaft geht – in diesem Stadium allein mag der Anspruch der Studenten auf paritätische Drittelung in den Gremien (ein Drittel Studenten, ein Drittel Assistenten, ein Drittel Professoren) vertretbar sein. Meine Sorge gegenüber dieser ersten und gefährlichsten Phase gilt gewissen Widersprüchen und einer oft ungenügenden Differenzierung im Denken radikaler Studenten. Die bisherige Universitätsreform war weithin eine Verwaltungsreform, eine Reform, die formaljuristisches Denken überbetonte. Ob aber die Studenten, die, als Polizisten verkleidet, sich weigern, sich dem Syndikus der Universität München auszuweisen, nicht einen ähnlichen Fehler begehen, wenn sie diesen wegen Freiheitsberaubung vor Gericht stellen wollen, weil er sie bis zur Ankunft der Kriminalpolizei in seinem Amtszimmer festhielt? Kann man sich über fehlende Zivilcourage von Professoren im Dritten Reich beklagen und gleichzeitig im Universitätsbereich Störaktionen veranstalten, bei denen man sich weigert, seine Personalien auszuweisen? Zugegeben, man muß Traditionen

nach ihrem heutigen Sinn oder nach der Gültigkeit ihres Symbolgehalts befragen. Vielleicht ist das Tragen von Talaren nicht mehr zeitgemäß. Vielleicht hat es in einer heutigen Auffassung von Wissenschaft und Gesellschaft seinen Symbolwert verloren. Aber folgt daraus das unterschiedslose Ablehnen jeder Tradition? Können Traditionen, außer der für die modernen Wissenschaften charakteristischen Verifizierung durch experimentellen Nachvollzug, nicht auch das Bewährungsprinzip verkörpern, indem man nämlich wiederholt, was vorher schon oft befriedigend vollzogen worden ist.

Es scheint mir überaus wichtig, daß diese erste, dialektische Phase der Entwicklung nicht verabsolutiert wird, daß Nebenerscheinungen wie irrationales Massenverhalten oder gelegentliche Störaktionen nicht aus vorübergehenden Erscheinungen und Mitteln zu einem Dauerzustand und zum Selbstzweck werden. Diese erste, möglichst rasch zu überwindende Phase muß auch den Studenten als solche dargestellt werden. Daß die zweite Phase die Arbeitsverteilung für die dritte vorbereiten soll, habe ich bereits gesagt. Auf die zweite Phase des Dialogs, gegenüber der ersten der Dialektik, muß die dritte und wichtigste folgen. Sie ist die eigentliche Aufbauphase. Sie wird einer Vielzahl relativ kleiner, untereinander koordinierter Arbeitsgruppen bedürfen.

Die Zusammensetzung dieser Gruppen muß unabhängig von Erörterungen der Quantitäten und des Proporzes erfolgen. Ihre Mitglieder sind gleichberechtigt. Sie nehmen nicht als Vertreter der Professoren, Assistenten oder Studenten, also als Interessenvertreter einer bestimmten partiellen Gruppe, teil. Wahrscheinlich werden Studenten und Jungakademiker dabei zahlenmäßig überwiegen. Die Teilnahme sollte allein von sachlichen Kriterien her bedingt sein: wissenschaftliche Kompetenz, Fähigkeit zu fairer Zusammenarbeit (dazu gehört Selbstkritik und die Fähigkeit, auf andere zu hören, einzugehen), freiwilliges Sich-zur-Verfügung-Stellen.

Auch das *studentische Verlangen nach Publizität*, nach Öffentlichkeit, wird nicht in allen Phasen gleich verlaufen können. Die erste Phase erstrebt die öffentliche Anprangerung des „Systems", steht im Zeichen des Angriffs auf Professorenmacht und -willkür, will Mitspracherecht erkämpfen. Die zweite und vor allem dritte Phase wird mit vereinten Kräften eine Art von Öffentlichkeitsarbeit betreiben müssen, die von der Universität wegen fehlender Mittel und falscher Einschätzung der Prioritäten bisher nicht betrieben wurde. Die Öffentlichkeit muß für Universitätsbelange aktiviert werden. Das bedeutet, die Zahl derer, die mit wirklichem Interesse (und nicht bloß als passive Zeitungsleser) am Wohl und Wehe, an den Fragen und Problemen der Universität teilnehmen, muß wesentlich erweitert werden. Dazu wären alle Arbeitsbereiche der Universität fortlaufend und systematisch der Öffentlichkeit darzustellen und mitzuteilen. Es wäre der Gesellschaft klar zu machen, daß die Entwicklung zeitgemäßer Strukturen und Arbeitsweisen, daß soziale Gerechtigkeit, die materielle und geistige Entwicklung des einzelnen, daß m. a. W. die Überlebenschancen und die menschliche Qualität einer Gesellschaft zu einem Gutteil von den Universitäten abhängt, die Universität aber von der Unterstützung durch Staat und Wirtschaft und durch eben diese Gesellschaft, als deren Glied sich der Bundesbürger betrachtet.

Wilfried Ruff SJ

Die Transplantation von Organen

Die erste Transplantation eines menschlichen Herzens in Kapstadt am 3. 12. 1967 hat eine weltweite Publizität ausgelöst. Das erscheint zunächst erstaunlich. Denn schon fast vier Jahre zuvor hatte J. B. Hardy in Jackson (Mississippi) versucht, ein Affenherz auf einen Menschen zu übertragen, was selbst in der Fachpresse kaum beachtet worden war. Auch die erste gelungene Verpflanzung einer menschlichen Niere, 1954 von J. P. Merrill und Mitarbeitern in Boston vorgenommen, hatte ein nur schwaches Echo in der Öffentlichkeit gefunden. Verglichen mit einem Herzen ist die Niere jedoch ein wesentlich komplizierteres Gebilde. Während der relativ einfach strukturierte Herzmuskel eine zwar erstaunliche, doch recht grobe Leistung vollbringt, sind die vielfältigen, differenzierteren Aufgaben der Niere im einzelnen noch wenig bekannt. Ähnliches gilt vom Vergleich des Herzens mit der Leber, deren Verpflanzung zudem technisch schwieriger ist als die eines Herzens. Trotzdem wurden auch die Lebertransplantationen von T. E. Starzl in Denver vor einigen Monaten nur am Rande vermerkt, obwohl schon Überlebenszeiten bis zu 16 Wochen erzielt werden konnten.

Das sensationell gefärbte Interesse an den ersten Herzverpflanzungen kann daher nicht allein aus der in Presse und Öffentlichkeit zunehmenden Beliebtheit medizinischer Themen erklärt werden. Die Ursachen scheinen tiefer zu liegen, nämlich in der noch immer gültigen Symbolkraft des Herzens. Über dessen körperliche Funktion hinaus haben wohl alle Völker dem Herzen als Sitz des Lebens oder als Verkörperung der Seele eine zentrale Bedeutung zugeschrieben. Nach altägyptischen Vorstellungen beispielsweise war das Herz der „alter ego" des Menschen, der Ort des individuellen Lebensgeheimnisses, ja der innerste Kern der Person, von dem die Gottheit Besitz ergriff und dem sie einwohnte. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Hildegard von Bingen, die das Herz als „Haus der Seele" bezeichnet hat. Im Mittelalter wurde das Herz dann mehr und mehr zum Symbol irdischer und göttlicher Liebe. Im „Tausch der Herzen" erwiesen sich Braut und Bräutigam ihre innige Liebe und Hingabe. Nach dem Tod ließen viele Mitglieder des Hochadels ihre Herzen getrennt vom Körper in marianischen Gnadenstätten oder dort beisetzen, wo sie im Leben am liebsten gewesen waren[1].

Der Symbolcharakter des Herzens scheint jedoch Grund nicht nur für die allgemeine Anteilnahme zu sein, die dem Schicksal der Herzspender und -empfänger entgegengebracht wird. Überraschend ist auch die Vielzahl ärztlicher Stimmen, die jetzt auf

[1] H. Brunner, Das Herz (Thomae-Biberach 1967).

die ethische Problematik von Organentnahmen hinweisen; überraschend, insofern sie erst mit den Herztransplantationen auftauchen. Denn vor allem die Frage nach dem frühestmöglichen Zeitpunkt, zu dem einem verstorbenen *„Spender"* ein Organ zur Übertragung auf einen Empfänger entfernt werden darf, hatte sich schon bei den ersten Transplantationen von menschlichen Leichennieren gestellt. Einerseits nämlich muß das zu transplantierende Organ lebensfrisch sein, d. h. es muß möglichst rasch nach Eintritt des Todes entnommen werden, andererseits gibt es bisher keine sicheren Kriterien, um den Tod unmittelbar nach seinem Eintritt bestimmen zu können. Daß dieses Dilemma gerade in Deutschland besonders deutlich gesehen und ausführlich diskutiert wird, dürfte von unseren grauenhaften Erfahrungen im NS-Staat mitbestimmt sein. Sieht sich der Arzt doch auch heute noch oft genug mit einem meist unbewußten Mißtrauen von seiten seiner Patienten konfrontiert, dessen Ursache in den Anstaltsmorden der Kriegszeit zu suchen sein wird.

Ein weiterer Fragenkomplex betrifft den *Empfänger,* den Kranken also, dem das Organ eines Spenders eingepflanzt werden soll. Bei einer Behandlungsmethode, die sich wie die Organtransplantation im experimentellen Stadium befindet, gerät der Arzt allzuleicht in einen Interessenkonflikt zwischen dem Patienten der Gegenwart und dem Kranken der Zukunft. Indem er nämlich im Interesse des künftigen Kranken ein erhöhtes Behandlungsrisiko am gegenwärtigen Patienten eingeht, kann er unbeabsichtigt dessen Krankheitsverlauf erschweren bzw. zu seinem vorzeitigen Sterben beitragen. Wenn zudem jene mühsam gewonnenen Erfahrungen später nur einer kleinen Auswahl von Kranken zugute kommen können, weil vor allem aus finanziellen Erwägungen nicht allen geholfen werden kann, scheinen sowohl therapeutisches Risiko wie finanzieller Aufwand, die bei Verpflanzungen von Organen erheblich sind, wenig sinnvoll. Dennoch bleibt die Frag-Würdigkeit von Organtransplantationen, der wir uns im folgenden stellen müssen: um der Ausrichtung des weiteren Fortschritts willen und um derjenigen Kranken willen, die durch ihn vielleicht vor einem langen Siechtum oder einem frühzeitigen Tod bewahrt werden können.

Der lebende Spender und seine Gefährdung

Die rechtliche und ethische Problematik, die sich mit der Organentnahme von menschlichen Spendern ergibt, wurde schon zu Beginn des Jahrhunderts erkannt, so daß Versuche zunächst nur mit Tieren als Spendern unternommen wurden. 1906 übertrug Jaboulay erstmals auf zwei Frauen im Endstadium des Nierenversagens die Niere eines Schweines bzw. einer Ziege. Obwohl beide Transplantationen ebenso wie viele voraufgegangene Tierexperimente mißlangen, wurden in den folgenden Jahren weitere Versuche mit Nieren von Affen gewagt, die aber ebenfalls scheiterten, weil die Nieren funktionslos blieben[2]. Nach einem ersten vergeblichen Versuch 1934, eine

[2] W. Brosig - R. Nagel, Nierentransplantationen (Berlin 1965).

menschliche Leichenniere auf einen sterbenden Nierenkranken zu übertragen, beschränkte man sich dann auf die Verpflanzung von Geweben (z. B. Augenhornhaut, Knorpel, Knochen, Sehnen), die heute zu einer routinemäßigen Maßnahme geworden ist. Aber der alte Traum vom Ersatz schwergeschädigter Organe durch gesunde lebte in den Jahren zwischen 1950 und 1953 erneut auf, als in Paris und Boston Versuche mit Nieren von lebenden Spendern gewagt und dabei Funktionszeiten beobachtet wurden, die von Tierexperimenten her unbekannt waren. Seitdem sind auf der ganzen Welt mehr als 1500 Nierentransplantationen vorgenommen worden.

Trotz sichtbarer Fortschritte sind deren Ergebnisse – verglichen mit anderen chirurgischen Eingriffen – noch so wenig günstig, daß zu fragen ist, ob überhaupt lebenden Spendern eine Niere entnommen werden sollte. Zwar sind die Nieren ebenso wie die Lungen paarig angelegt, so daß auf Grund ihrer großen Leistungsreserven das Leben mit nur einer Niere bzw. Lunge gefahrlos möglich ist. Bei späteren Erkrankungen oder Unfällen kann der Spender jedoch rasch in Lebensgefahr geraten, wenn er das ihm verbliebene Organ auch noch verliert. Gerade weil bei einem Spender eine solche *Einschränkung seiner Lebenserwartung* nicht vorauszusehen und zu beurteilen ist, muß dieser Gesichtspunkt ernsthaft bedacht werden. Demgegenüber scheint die unmittelbare Gefährdung durch den operativen Eingriff weniger bedeutsam, da bei Spendern während der Entnahme einer Niere Todesfälle bisher nicht bekannt geworden sind.

Wegen der möglichen Folgen lehnen viele Operateure grundsätzlich Frauen im gebärfähigen Alter oder mit kleinen Kindern als Spender ab. Ebensowenig können Geisteskranke oder Bewußtlose in Betracht kommen und Jugendliche oder Strafgefangene nur mit großen Vorbehalten, weil hier die *Freiheit zur Einwilligung* in den Eingriff entweder fehlt oder zumindest eingeschränkt ist. Denn bei der Entfernung eines gesunden Organs, das einem anderen zu dessen Wohl dienen soll, handelt es sich nicht um einen Heileingriff, sondern um eine vorsätzliche und nicht notwendige Verletzung der körperlichen Integrität, die nicht vom Wohl des Spenders her gerechtfertigt werden kann. Die Hingabe eines Organs zum Wohl eines anderen Menschen ist von seiten des Spenders ein Opfer, das er aber nur bringen kann, insofern es ein für ihn nicht unbedingt lebensnotwendiges Organ betrifft und insofern er das Ausmaß seines Opfers voll erkennt und frei bejaht[3]. Dazu ist aber in besonderer Weise erforderlich, daß er nicht nur über die Risiken aufgeklärt wird, die er (und seine Familie!) mit der Hingabe eines Organs eingeht, sondern auch über die *Chancen*, die sich aus seinem Opfer *für den Empfänger* ergeben.

Die drei in den letzten Jahren versuchten Lungentransplantationen sind sämtlich mißlungen; die übertragenen Lungen stellten spätestens am 18. Tag ihre Funktion ein,

[3] Auf die ethische Problematik, die sich aus der Verpflanzung eines Eierstocks von einer Frau auf eine andere ergeben würde, braucht hier nicht näher eingegangen werden, da ihr zunächst eine andere, mit der heterologen Insemination gemeinsame Fragestellung zugrundeliegt. Denn durch die Transplantation eines Eierstocks würde nicht primär das Wohl der Organ-Empfängerin intendiert, sondern ein neues Lebewesen.

obwohl in Tierversuchen Funktionszeiten bis zu 267 Tagen beobachtet wurden[4]. Besser sind die Ergebnisse der Nierenverpflanzungen; aber auch hier findet sich eine regelmäßig längere Überlebens- bzw. Funktionszeit nur bei Transplantationen zwischen eineiigen Zwillingen. Bei nicht verwandten Spendern und Empfängern beträgt auch heute die Sterbequote noch fast 70 % innerhalb eines Jahres nach der Nierenübertragung[5]. Darüber hinaus müssen die möglichen Verbesserungen sowohl der körperlichen wie psychisch-sozialen Lebensbedingungen für den Organ-Empfänger abgeschätzt werden, um über die Chancen einer Transplantation etwas aussagen zu können.

In der Praxis zeigt es sich nun, daß der Spender trotz gründlicher Aufklärung die Tragweite seiner Entscheidung oft nicht zu übersehen vermag und überfordert erscheint. Obwohl er das Recht auf die Hingabe eines seiner Organe haben kann, ist in solchen Fällen jedoch mit Woodruff zu fragen, ob der Arzt dann von der Einwilligung des Spenders überhaupt Gebrauch machen darf[6]. Denn der Arzt behält trotz dessen Einwilligung letztlich die Verantwortung für seine Gesunderhaltung und sein Wohlergehen. Von diesen Überlegungen ausgehend wird daher mehr und mehr die Forderung unterstützt, „daß lebende Spender, und zwar auch lebende verwandte Spender, heute eigentlich nicht mehr verwendet werden sollten, da die damit noch möglichen Resultatsverbesserungen zu gering sind, um eine doch eingreifende Operation bei einem Gesunden zu rechtfertigen“ [7]. Durch zunehmende Erfahrung sind nämlich heute auch nach Verwendung von Leichennieren schon Überlebenszeiten von mehr als zwei Jahren zu beobachten.

Die Organentnahme bei Verstorbenen

Als Alternative zur Heranziehung von lebenden Spendern ist daher die Organentnahme von Verstorbenen oder von Tieren vorzuziehen, die für einpaarige Organe wie beispielsweise Herz und Leber von vornherein nur in Frage kommen kann. Während hinsichtlich eines Tieres als Spenders keine Schwierigkeiten auftauchen, ergeben sich bei Verwendung von menschlichen Leichenorganen doch erhebliche Probleme. Dabei dürfte die Frage, ob bei einem Toten die Organentnahme zum Zweck einer Transplantation gestattet sei – auch wenn eine Einwilligung von seiten der Angehörigen nicht vorliegt –, noch relativ leicht zu beantworten sein. Denn vom rechtlichen Standpunkt „geht in jedem Falle das Streben nach Lebenserhaltung und Lebensrettung (des Empfängers eines Leichenorgans) als höherwertiges Gut dem Bestreben der Angehöri-

[4] E. S. Bücherl, in: Transplantation von Organen u. Geweben, hrsg. v. K. E. Seiffert u. Geißendörfer (Stuttgart 1967) 157–75.

[5] R. Nagel, Probleme u. Ergebnisse der Nierentransplantation, in: Münch. med. Wschr. 49 (1967) 2620.

[6] M. F. A. Woodruff, Ethical Problems in Organ Transplantation, in: Brit. med. J. 1 (1964) 1457–60.

[7] F. Largiadèr, in: Transplantation (s. Anm. 4) 133–34.

gen vor, einen unversehrten Leichnam zu bestatten . . ., sofern der Leichnam in einer bestattungswürdigen Form ausgeliefert wird“ [8].

Das Problem ergibt sich vielmehr erst dann, wenn der *Beginn des Todes* bestimmt werden soll. Denn die zur Transplantation benötigten Organe müssen möglichst bald nach dem Todeseintritt entnommen werden, um sie vor dem allgemeinen Gewebszerfall im Tod und damit vor irreparablen Schäden zu bewahren. So beträgt die Wiederbelebungszeit einer Niere zwischen dem Beginn des Durchblutungsstops bis zum endgültigen Erlöschen ihrer Funktionsfähigkeit bei normaler Körpertemperatur maximal drei Stunden; ähnlich lange muß man auch bei Herz und Leber rechnen[9]. Je länger in diesem Zeitraum der Sauerstoffmangel anhält, um so länger dauert die Erholungsphase des Organs. Bis zur vollen Funktionstüchtigkeit vergehen oft viele Tage, die bisher nur bei der Niere durch entsprechende Apparate überbrückt werden können. Daher muß ein zu verpflanzendes Herz nach dem Stillstand möglichst rasch an eine Herz-Lungen-Maschine angeschlossen werden, um im Empfänger-Organismus sofort eine ausreichende Kreislaufarbeit leisten zu können. Hier aber wird das Dilemma offenkundig: wie kann der Tod aus dem *irreversiblen* Stillstand von Atmung und Kreislauf diagnostiziert werden, wenn beide Funktionen maschinell aufrechterhalten werden? Entscheidende Kriterien für jene Irreversibilität waren bisher die drei klassischen Todeszeichen Totenflecke, Leichenstarre und -kühle, die sich jedoch erst ein bis zwei Stunden nach Stillstand von Atmung und Kreislauf manifestieren – zu einem Zeitpunkt also, wo die Organe schon irreparable Schäden zu zeigen beginnen.

Der Tod ist auf Grund unserer maschinellen Möglichkeiten nicht mehr wie früher das eindeutige Ereignis, mit dem alle Lebensfunktionen schlagartig ausgelöscht erscheinen. Statt dessen hat er sich als ein fraktioniertes Sterben geoffenbart, bei dem die Funktion des Gehirns von größerer Bedeutung ist als die des Herzens. Mit der Einsicht, daß *Struktur-Zerstörungen des Gehirns* das eigentliche und entscheidende Kriterium des Todes sind, wurden allerdings noch keine Methoden zur Bestimmung des Todeseintritts gefunden. Denn bisher lassen sich (elektroencephalographisch) bloß Funktionsstörungen des Gehirns nachweisen, nicht aber die irreversible Zerstörung von Nervenstrukturen. Solange daher der Tod nicht zweifelsfrei feststeht, bleibt ein sterbender Organismus „jeder Transplantation entzogen, ja sogar derjenigen, welcher er (der Mensch) zwar zustimmt, die aber das Leben beendet, da er insoweit nie wirksam einwilligen kann“ (Kohlhaas 1967). Dabei sieht sich der Arzt jedoch immer wieder mit der Frage nach der Absolutheit konfrontiert, mit der er das Leben eines Sterbenden verteidigen *muß:* wann ist eine unterlassene Lebensverlängerung nicht mehr identisch mit einer unzulässigen Lebensverkürzung? [10]

[8] M. Kohlhaas, Rechtsfragen zur Transplantation von Körperorganen, in: Neue Jur. Wschr. 20 (1967) 1489–93.

[9] W. Isselhard, Akuter Sauerstoffmangel u. Wiederbelebung, in: Dtsch. med. Wschr. 90 (1965) 349–56.

[10] Auf die Bestimmbarkeit des Todeseintritts und auf Fragen der Wiederbelebung wird im Rahmen eines späteren Artikels ausführlicher einzugehen sein.

Jene Frage stellt sich wie bei dem Sterbenden, dem ein Organ entnommen werden soll, ähnlich bei demjenigen, dem dieses Organ die Verlängerung seines Lebens bringen soll: mit welchen Mitteln und wie lange *darf* der Arzt das Leben eines Sterbenden verteidigen? Denn die wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten verführen zusammen mit einer zunehmenden Verabsolutierung zeitlicher Existenz als des alleinigen Lebenssinnes nicht selten dazu, alle nur denkbaren Maßnahmen bis zum sicheren Todeseintritt auszuschöpfen. Für den Sterbenden aber bedeutet dies oft genug eine Verschleierung seines ihm aufgegebenen Sterbens – eine Täuschung, die er meist mit einer Vermehrung und Verlängerung seines Leidens zu erkaufen hat. Der Einsatz aller ärztlichen Kunst ist deswegen nur gerechtfertigt, solange bei dem Kranken eine *angemessene Hoffnung auf sinnvolle Verbesserung seiner Lebensbedingungen* besteht. Das gilt um so mehr für gewagte und den Patienten in außergewöhnlicher Weise belastende Eingriffe, wie es selbst Nierenverpflanzungen heute noch sind. Daher ist das Behandlungsrisiko sehr sorgfältig abzuwägen gegen Last und Dauer des Krankheitsverlaufes, wie er auf Grund von Erfahrungen ohne die geplanten Maßnahmen sein würde.

Als Beispiel mag die erste Verpflanzung eines Schimpansenherzens auf einen Menschen dienen, weil dabei nicht die Problematik des menschlichen Spenders auftaucht[11]. Nach Laboruntersuchungen und etwa 200 Tierexperimenten hatte Hardy schon Ende 1963 mit seinen Mitarbeitern beschlossen, eine Herztransplantation von Mensch zu Mensch zu versuchen, falls sich eine geeignete Gelegenheit ergeben sollte. Als dann nacheinander drei Unfallverletzte, die als Herzspender in Frage gekommen wären, starben, lag keiner der schwerkranken Herzpatienten im Todeskampf. Erst danach geriet ein 68jähriger Mann, der an einer schweren Verkalkung der Herzkranzgefäße mit Bluthochdruck litt und mit einer Herzverpflanzung einverstanden war, in einen tödlichen Kollapszustand. Auf mögliche Herzspender konnte nun nicht mehr gewartet werden, so daß sich Hardy entschloß, den Versuch mit einem Schimpansenherzen zu wagen. Die knapp einstündige Operation am 23. 1. 1964 gelang, doch zeigte es sich bald, daß das transplantierte Affenherz zu klein war, um den Kreislauf des Patienten aufrechtzuerhalten. Nach einer Funktionszeit von anderthalb Stunden versagte es.

Stand der Arzt hier nicht vor dem Dilemma, „bei Verzicht auf den Eingriff den Kranken mit Sicherheit an seinen Leiden sterben lassen zu müssen, bei Vornahme des Eingriffs hingegen zwar eine Rettungschance wahrzunehmen, möglicherweise aber gerade durch die Operation den Tod des Patienten zu beschleunigen?“ [12] Eine Lebensverkürzung durch den Eingriff hat in diesem Fall kaum vorliegen können, da mit dem

[11] J. D. Hardy u. a.: Heart Transplantation in Man, in: J. Amer. Med. Assoc. 188 (1964) 1132–40. – Der detaillierte Bericht versucht sich auch mit ethischen Fragen ernsthaft auseinanderzusetzen.

[12] P. Bockelmann, in: Lehrbuch der gerichtl. Medizin, hrg. v. A. Ponsold (Stuttgart 1967) 37.

Tod des Patienten stündlich gerechnet werden mußte. Andererseits fragt es sich, ob ein so weitreichender Eingriff überhaupt Aussichten auf Erfolg haben kann, wenn er in einem schon schwergeschädigten Organismus erst kurz vor dessen Tod vorgenommen wird. War es nicht ein *medizinischer Versuch* am untauglichen Objekt, der allein im Interesse künftiger Patienten unternommen wurde?

Wenn sich die Medizin nicht mit dem Erreichten begnügen soll, muß jede neue wissenschaftlich begründete Behandlungsmethode irgendwann einmal am Menschen versucht werden. Ihre Anwendung ist aber erst zu verantworten, wenn alle anderen entsprechenden Möglichkeiten zu ihrer Prüfung ausgeschöpft wurden und wenn diese Vorversuche wenigstens in einigen Fällen erfolgreich verlaufen sind. Ist dann ein Selbstversuch, der ethisch am einwandfreisten ist, nicht möglich, muß ein Kranker gefunden werden. Da durch Labor- und Tierexperimente die Höhe des Behandlungsrisikos nicht immer sicher bestimmbar ist, besteht bei der Auswahl der ersten Patienten die (richtige) Tendenz, den Versuch nur an den mit anderen Mitteln nicht heilbaren oder zu rettenden Kranken mit deren Einwilligung zu riskieren. Der Nachteil ist dabei, daß die anfänglichen Ergebnisse meist recht ungünstig und mit einer hohen Sterblichkeitsquote belastet sind, was nicht übersehen werden sollte.

Zu dem Zeitpunkt, als das Schimpansenherz auf den sterbenden Herzkranken übertragen wurde, war in vielen Tierversuchen zwar die operative Technik gut geübt worden; entscheidende, mit der Transplantation zusammenhängende Schwierigkeiten waren aber ungeklärt geblieben. Daher hatten auch nur wenige Tiere den ersten Tag nach dem jeweiligen Eingriff überlebt. Und selbst heute sind bei Tieren Überlebenszeiten von mehreren Wochen (nicht Monate!) trotz zahlreicher weiterer Versuche von Herzverpflanzungen noch eine Seltenheit (Bücherl 1967).

Das Abwehrsystem des Empfängers

In ähnlicher Lage befand sich schon 1910 E. Unger, als er erstmals in Deutschland einer 21jährigen Frau, die auf Grund eines Nierenversagens im Sterben lag, die Niere eines Affen erfolglos einzupflanzen versuchte. Bei 100 Tierexperimenten zuvor hatte er nur Überlebenszeiten von höchstens vier Wochen erzielen können. Erst 1963 wurden beim Menschen die Transplantationsversuche mit Affennieren wieder aufgenommen, von denen dann eine immerhin neun Monate funktioniert hat[13]. In der Zwischenzeit konnte mit der „Immunbarriere" der wesentliche Grund für die Mißerfolge gefunden werden. Der Organismus besitzt nämlich die Fähigkeit, zwischen den nur ihm eigenen und den nicht zu ihm gehörenden Substanzen unterscheiden zu können. Zum Schutz gegen solche körperfremden Substanzen (Antigene) bildet er *spezifische Abwehrstoffe* (Antikörper). Träger dieser Abwehrstoffe sind kleine weiße Blutkörperchen

[13] K. Reemtsma, Renal Heterotransplantation, in: Transplantation (s. Anm. 4) 146–52.

(Lymphozyten), die mit dem Blut überall hingelangen und sehr langlebig sind. Treffen dann entsprechende Antikörper auf transplantiertes Gewebe, das von einem anderen Individuum stammt, so beginnen sie es zu durchsetzen, seine Funktion zu stören und bewirken schließlich seine Abstoßung.

Zur erfolgreichen Verpflanzung körperfremder Organe müssen also diese biologischen Abwehrmechanismen im Empfängerorganismus verhindert werden. Da sich die Organgewebe verschiedener Menschen unterschiedlich miteinander vertragen, so daß die Abwehrreaktionen je nach Spender und Empfänger unterschiedlich stark verlaufen können (nur die Gewebe eineiiger Zwillinge zeigen eine vollkommene Übereinstimmung), muß zunächst diese Gewebsverschiedenheit bestimmt und abgeschätzt werden. Aber erst in jüngster Zeit gelang es van Rood Methoden zu entwickeln, durch die die zahlreichen Gruppen von weißen Blutkörperchen (nicht jedoch schon die verschiedenen Antikörper) ähnlich den Blutgruppen bestimmt werden können, so daß nach deren Testung die Verträglichkeit eines Transplantats bei dem Empfänger in etwa vorauszusagen ist[14]. Sind dadurch die Erfolgschancen für eine Organverpflanzung auch verbessert worden, so bleibt dennoch die Gefahr der Abstoßung des Transplantats. Durch Medikamente (vor allem Imuran in Kombination mit Nebennierenrinden-Hormonen), Röntgenbestrahlungen des verpflanzten Organs oder des strömenden Blutes und Injektionen von Antilymphozytenserum muß deswegen oft zusätzlich die Bildung der weißen Blutkörperchen (und damit indirekt der Antikörper) gedrosselt werden. Da diese über Monate anzuwendenden Mittel jedoch die *gesamte* Abwehrkraft des Organismus blockieren, ist er Infektionen schutzlos ausgeliefert. „Nach Nierentransplantationen ist es bisher bei einer erheblichen Anzahl von Patienten zu infektiösen Komplikationen gekommen . . ., die in der Regel unmittelbar lebensbedrohend und oft auch nicht zu beherrschen sind"; insbesondere wurden häufig tödlich endende Lungenentzündungen beobachtet, ohne daß nachträglich Abwehrreaktionen gegen das übertragene Organ nachzuweisen waren (Brosig/Nagel 1965). So scheint die Todesursache durch die Behandlung in vielen Fällen nur verlagert worden zu sein.

Deswegen wird intensiv nach weniger gefährlichen Möglichkeiten zur Umgehung des Abwehrmechanismus gesucht. Experimente, die Gewebsspezifität des zu verpflanzenden Organs im Sinne der des Empfängers zu ändern, sind begonnen worden (Lemperle 1967). Andere weiter fortgeschrittene Versuche lassen darauf hoffen, daß nur die gegen das Transplantat gerichteten Abwehrstoffe bei ihrer Bildung vernichtet oder die Möglichkeiten des Empfängers, das verpflanzte Organ als Fremdstoff zu erkennen, unterdrückt werden können. In wenigen Jahren dürfte daher das für die Organtransplantation noch schwierigste Problem, nämlich die Abwehr des Transplantats durch den Empfänger zu verhindern, gelöst sein[15].

[14] J. J. v. Rood u. a.: The serological recognition of transplantation antigens in man, in: Transplantation (s. Anm. 4) 71–81.

[15] R. Pichlmayr, Immunsuppression u. Organtransplantation, in: Münch. med. Wschr. 44 (1967) 2277–83.

Zur Auswahl des Empfängers

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt lassen sich aus den bisherigen Überlegungen einige *Kriterien* angeben, die von seiten des Empfängers im allgemeinen Vorbedingungen für eine Organverpflanzung sind:

1. *Der Empfänger muß an einer lebensbedrohenden Krankheit leiden, die durch andere Heilmittel nicht zu beheben ist.* – Für Nierentransplantationen wären daher Kranke geeignet, die nur durch regelmäßige Anwendung der künstlichen Niere am Leben erhalten werden könnten, diese Behandlungsform jedoch wegen körperlicher oder psychischer Beeinträchtigungen nicht vertragen. Darüber hinaus können auch finanzielle Gründe zu Nierenverpflanzungen zwingen; denn nur ein geringer Prozentsatz der etwa 1500 in Deutschland jährlich an Nierenversagen Sterbenden kann eine kostspielige Dauerbehandlung mit einer künstlichen Niere erhalten[16].

2. *Der psychische und körperliche Zustand des Empfängers muß gewährleisten, daß die beträchtlichen Belastungen des operativen Eingriffs überstanden werden können.* – Ausreichende Intelligenz und Einsicht, sowie der Wille zur Gesundung, der auch die Beschwerden nach der Operation zu ertragen vermag, begrenzen das Lebensalter auf das 15. bis 55. Lebensjahr. Wenn nicht-ausheilbare andere Erkrankungen ausgeschlossen worden sind, muß die Vorbehandlung (durch künstliche Niere u. a.) eine optimale Körperverfassung zu erreichen versuchen.

3. *Für den Empfänger muß durch die Transplantation eine nicht ausgesprochen seltene Chance zu spürbaren Verbesserungen seiner Lebensbedingungen bestehen, die geraume Zeit anzudauern vermögen.* – Trotz bleibender Unsicherheit hinsichtlich der Abwehrreaktionen kann heute bei Nierenverpflanzungen eine solche Chance angenommen werden. Denn die Transplantation läßt sich bei einem Mißerfolg mehrmals an anderen Körperstellen wiederholen (was beim Herzen in dem dann vernarbten Operationsgebiet kaum möglich sein dürfte). Die Zwischenzeit bis zu dem erneuten Versuch kann aber ebenso wie ein vorübergehender Funktionsausfall durch den Einsatz einer künstlichen Niere überbrückt werden.

Solche Kriterien können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Arzt – wie bei allen seinen Versuchen zu helfen – auch hier bei der Auswahl der Empfänger für eine Organverpflanzung letztlich vor einem unlösbaren Dilemma steht. Denn indem er fragt, welchem Patienten er zuerst und unter Aufbietung seiner großartigen und doch begrenzten Möglichkeiten helfen soll, begibt er sich – wie H. Thielicke kürzlich auf einer Chirurgentagung betonte – in eine unausweichliche „Grenzsituation". In ihr nämlich wird der Arzt gezwungen, den nicht aufrechenbaren, „unendlichen *Wert*" menschlicher Existenz trotz dessen „Unbedingtheit und Selbstzwecklichkeit" dennoch be-werten zu müssen: für die einen zum Weiterleben, für die anderen zum Sterben.

[16] Weniger aufwendige künstliche Nieren sind augenblicklich im Versuchsstadium, so daß berechtigte Hoffnungen auf Lösung der finanziellen Schwierigkeiten bestehen. Unzureichende Mittel oder fehlendes Personal begrenzen aber auch in anderen Fällen die ärztlichen Wirkmöglichkeiten.

Künftige Möglichkeiten des Organersatzes

Obwohl allein in den letzten drei Jahren mehr als tausend Nierentransplantationen versucht worden sind, bleibt der gesetzmäßig zu erzielende Erfolg immer noch auf Ausnahmen beschränkt. Um so mehr wird das Gelingen anderer Organverpflanzungen vom *Zufall* abhängen, da diese beim Menschen erst vor kurzer Zeit begonnen worden sind – teilweise unter Aufbietung einer beklemmenden Publizität und gefolgt von einem ungewohnten emotionalen Engagement.

Die entscheidenden Schwierigkeiten bei Organtransplantationen – die Bestimmung des Todeszeitpunktes beim „Spender" und die biologische Abwehrschranke des Empfängers – werden, nach der bisherigen Forschungsarbeit zu urteilen, innerhalb der nächsten Jahre gelöst werden. Mit der genaueren Aufklärung der spezifischen Abwehrkräfte des Organismus lassen sich dann weniger schädliche Mittel entwickeln, die eine komplikationslose Einheilung eines fremden Organs ermöglichen werden. Dieses wird nicht mehr menschlichen Spendern, sondern *Tieren* entnommen werden können. Das längere Konservieren von Organen bleibt allerdings noch Fernziel, da die hochdifferenzierten Organzellen unterschiedlich und sehr empfindlich auf Konservierungsmittel reagieren. Gewebebanken für Knochen, Gefäße, Haut und Sehnen gibt es dagegen schon seit mehreren Jahren.

Vielversprechend sind Versuche, die Herzmuskel durch Pumpwerke zu ersetzen. Auf der letzten Tagung der deutschen Gesellschaft für Kreislaufforschung berichtete W. Kolff über Versuche mit einem *künstlichen* Herzen, bei dem Silikonkautschuk als Werkstoff verwendet wird. Kälber ließen sich damit schon bis zu 50 Stunden am Leben erhalten, ohne Zeichen einer Thrombose, was bisher die größte Schwierigkeit gewesen war. Andere Pumpsysteme, die nur die Leistung der linken Herzhälfte übernehmen, haben bei Kälbern sogar neun Tage schon ohne Komplikationen funktioniert. Es wird daher bald möglich werden, ein versagendes menschliches Herz durch eine künstliche Herzpumpe zeitweise zu entlasten, was umfangreiche Herz-Lungen-Maschinen bisher höchstens für wenige Stunden vermochten. Durch kurzfristigen oder gegebenenfalls dauernden Einsatz maschineller Apparaturen werden in Zukunft auch andere Organe zu ersetzen sein, so daß Organverpflanzungen nach gründlicher Vorbereitung zum *geeigneten* Zeitpunkt vorgenommen werden können. Allerdings sollte nicht übersehen werden, daß in der ärztlichen Behandlung der Organersatz nur *eine* von vielen anderen Möglichkeiten ist, die zudem kostspielig und exklusiv bleiben dürfte.

Horst Denzer

Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik

Ursachen und „Bewältigung"

Der Rechtsradikalismus war in der Bundesrepublik seit ihrer Gründung nie recht ins volle Licht der öffentlichen Aufmerksamkeit getreten; so sehr, daß die westlichen Großmächte, trotz eines tief verwurzelten Mißtrauens gegen die Deutschen, in der Bundesrepublik den Musterschüler ihrer Reeducation-Politik sahen. Wohl gab es wie auf der äußersten Linken auch auf Rechtsaußen einige Gruppen, die aber nicht als politische Kraft, vielmehr als der bröckelnde Rand am Plateau der Zustimmung zum konkreten Staat angesehen werden konnten. Durch die dauernden Neugründungen, Zusammenschlüsse, Spaltungen und Auflösungen von der Deutschen Rechtspartei über die Sozialistische Reichspartei bis zur Deutschen Reichspartei hatte die Rechte selbst ihre politische Existenzberechtigung und Reputation untergraben.

Allerdings bot auch die politische Konstellation in der Bundesrepublik dem Rechtsradikalismus keine Chance, sich im politischen Terrain zu etablieren und organisatorisch zu festigen. Die CDU hatte in der Ära Adenauer den politischen Spielraum zwischen ihrer Politik und der Verfassungsfeindlichkeit so eingeengt, daß er unter dem Existenzminimum einer politischen Partei blieb. Potentielle rechtsradikale Kreise hatte die Regierungspartei an sich zu binden verstanden. Sie konnte eine blühende Wirtschaft und den wachsenden Wohlstand aller Bürger als ihre Leistung ausgeben und damit die Zahl der Unzufriedenen in der Gesellschaft minimalisieren. Der fest zupackende und zugleich autokratische Regierungsstil Adenauers entsprach der in der rechtsorientierten Bevölkerung vorherrschenden Neigung zum problemlosen Geführtwerden und zum Enthobensein von Eigenaktivität: die Erfolge der Regierung schienen ein unkritisches Vertrauen zu rechtfertigen. Schließlich hatte sich die Regierung Adenauer in der Deutschlandpolitik die nationalen Forderungen weitgehend zu eigen gemacht. Und sie gab vor, durch den Zusammenschluß Europas und die Bündnispolitik im Nordatlantikpakt die Verwirklichung der nationalen Ziele erzwingen zu können. Sie trieb supranationale Politik in nationaler Absicht.

1966 hatte sich die politische Lage geändert. Neue Anstöße in der Deutschlandpolitik[1] und der Ostpolitik[2] hatten der Bevölkerung einerseits die gewaltigen Hinder-

[1] Passierscheingespräche, Redneraustausch, Gesamtdeutscher Briefwechsel.

[2] Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands, Nichtigerklärung des Münchener Abkommens, Errichtung von Handelsmissionen im Ostblock, Bemühungen um diplomatische Beziehungen, Botschafteraustausch mit Rumänien.

nisse aufgezeigt, die der Erreichung der nationalen Ziele entgegenstehen; andererseits hatte die Regierung nichts zum Abbau der nationalen Wunschvorstellungen getan. Die Folge der wachsenden Diskrepanz von Forderung und Verwirklichung war der lauter werdende Ruf nach nationalem Selbstbewußtsein, der innerhalb des Parteienestablishments nicht aufgefangen werden konnte. Hinzu kam die ganz offen zutage tretende Führungskrise, die im Rücktritt der Regierung Erhard gipfelte. Das enttäuschte Vertrauen des Wählers in die Regierung konnte leicht in eine Zuwendung zum Rechtsradikalismus umschlagen, der ja schon immer die starke, ordnende Hand gefordert hatte und mit zugkräftigen Versprechungen aufwarten konnte. Schließlich gab es in der Wirtschaft einen schnellen Rückgang von der Hochkonjunktur zu einer Stagnation, die als Rezession bewußt wurde. Die ökonomische Rezession verbunden mit der Statusgefährdung und dem Gefühl akuter sozialer Bedrohung war schon immer das entscheidende auslösende Moment dafür, daß potentiell vorhandene rechtsradikale Tendenzen in der Gesellschaft offen zutage treten. Erst in sozialen Krisenlagen lassen sich autoritäre Denkweisen zu politischen Bewegungen ballen[3].

Der Aufstieg der NPD in dieser gewandelten politischen Situation macht deutlich, daß es in der Bundesrepublik schon vorher Anfälligkeit für rechtsradikale Bewegungen gab und daß vor allem in einer nicht unerheblichen Schicht der Bevölkerung autoritäre und faschistische Denkweisen beheimatet sind, die das potentielle Reservoir für den organisierten Rechtsradikalismus darstellen. Tabuisierung und Verdikt des Nationalsozialismus und die Konzentration aller Kräfte auf den Aufbau von Staat und Wirtschaft in den Gründerjahren der Bundesrepublik hatten diese Tatsache nur überdeckt. Die demoskopisch errechneten fünfzehn Prozent potentieller NPD-Anhänger sind nicht plötzlich mit der NPD entstanden, sondern weisen auf mehr oder weniger autoritär denkende Bevölkerungsteile hin. Bei fünfzehn Prozent der Gesamtbevölkerung ist dieses Denken anscheinend so zentral, daß sie bei der entsprechenden politischen Lage bereit sind, danach ihre politischen Repräsentanten auszuwählen.

Wie sehr autoritäre Strukturen und Denkweisen in der Gesellschaft verbreitet sind, zeigt besonders signifikant die Art der Auseinandersetzung mit der NPD. Ein Großteil der Kommentare, Reden, Rundfunksendungen und Publikationen[4] wollte am liebsten das Problem der NPD aus der Welt schaffen, ohne nach ihren tieferen Ursachen in der Gesellschaftsstruktur zu fragen. Bekämpfung und Diffamierung der NPD, die

[3] Vgl. Reinhard Kühnl, Die NPD (Berlin 1967) 173, 23.

[4] Hier werden vor allem folgende Publikationen herangezogen, deren kritischer Besprechung dieser Aufsatz auch dienen soll: Rechtsradikalismus. Hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1967. 253 S. (Sammlung „res novae". 53.) Kart. 14,80; Kurt Hirsch, Kommen die Nazis wieder? Gefahren für die Bundesrepublik. München: Desch 1967. 199 S. Kart. 9,80; Reinhard Kühnl, Die NPD. Struktur, Programm und Ideologie einer neofaschistischen Partei. Berlin: Voltaire Verl. 1967. VII, 260 S. Brosch. 11,80; Hans Maier, Die NPD. Struktur und Ideologie einer „nationalen Rechtspartei". München: Piper 1967. 48 S. Brosch. 3,80; Fred H. Richards, Die NPD. Alternative oder Wiederkehr? München: Olzog 1967. 160 S. (Geschichte und Staat. 121.) Kart. 2,90; Werner Smoydzin, NPD. Geschichte und Umwelt einer Partei. Analyse und Kritik. Pfaffenhofen: Ilmgau Verl. 1967. 281 S. (Das Dokument. 3.) Paperback 10,80.

sogar mit autoritären Mitteln und unter Mißachtung demokratischer Grundsätze (man denke nur an die Sperrung der Versammlungsräume) arbeitete, zeigt, daß sie gar nicht primär auf das rechtsradikale und nationalistische Gedankengut oder die eventuelle Verfassungsfeindlichkeit der NPD[5] zielt, sondern nur die Störung beseitigen will, die der NPD-Erfolg für die Ruhe und Saturiertheit der Gesellschaft brachte. Die Kritik kommt nicht zuerst aus demokratischem Bewußtsein, sondern aus Sicherheitsstreben und Prosperitätsdenken. Man fürchtete um Deutschlands Ruf in der Welt, um die Exportchancen der Wirtschaft und um den innerstaatlichen Frieden. Die Reaktion auf den NPD-Erfolg war die einer Gesellschaft mit schlechtem Gewissen: eine echte Auseinandersetzung mit seinen Ursachen hätte offenbart, daß sie in der Mentalität, den Denkgewohnheiten und dem Bewußtseinszustand der Gesellschaft selbst liegen.

Die „Bewältigung" der NPD wurde damit teilweise – weit davon entfernt, die Gefährlichkeit des in der NPD sichtbar gewordenen rechtsradikalen und autoritären Denkens aufzuzeigen und zu bekämpfen – selbst zum Beweis für die Verbreitung des potentiellen Rechtsradikalismus, weil sie ängstlich jede Gesellschaftskritik vermied und die Ursachen des Rechtsradikalismus, die eine echte Analyse des Phänomens NPD aufzeigen könnte, nicht sehen wollte.

Die „Bewältigung" der NPD

Das Schema dieser Art der „Bewältigung" der NPD ist bei aller Verschiedenheit der Argumentation im einzelnen überall das gleiche. Die NPD wird in ihrer Struktur und ihren Mitgliedern als Neuauflage alter verfassungswidriger Rechtsparteien, als Nachfolgeorganisation der NSDAP oder als Obstrukteur der demokratischen Ordnung „entlarvt". Innerhalb unserer „demokratischen Gesellschaft" habe sie keine Existenzberechtigung. Folglich müsse sie, mit welchen Mitteln auch immer, beseitigt werden. Mit den Angriffen gegen die NPD geht also eine Reinwaschung der „demokratischen Gesellschaft" einher. Daraus ergeben sich die drei Spielarten dieser Art der Auseinandersetzung mit der NPD: 1. die Theorie der Kontinuität des Rechtsradikalismus, 2. die Gleichsetzung der NPD mit der NSDAP, 3. die Qualifizierung ihres Bekenntnisses zur Demokratie als Tarnung.

1. Die Kontinuitätstheorie[6] hebt die Kontinuität der Führung und des Funktionsapparats in allen bisherigen rechtsradikalen Gruppierungen der Bundesrepublik hervor und weist auf ihre engen Verbindungen zu den durch die Unmenschlichkeit des Dritten

[5] Dazu hätte es einer wirklichen Untersuchung der Ursachen des Rechtsradikalismus einschließlich der notwendigen Gesellschaftskritik bedurft, wie sie nur Kühnl und Fetscher geleistet haben. Über die NPD allein ist das Buch von Kühnl die derzeit beste Untersuchung.

[6] Spielt vor allem bei Smoydzin eine Rolle, einem Mitarbeiter des Verfassungsschutzes, bei dem das Berufsethos der Bekämpfung von Kommunismus und Rechtsradikalismus und die kritiklose Akzeptierung der bestehenden Ordnung Hand in Hand gehen.

Reichs nicht bekehrten Nationalsozialisten, den „ewig Unverbesserlichen", hin. Da die Verfassungsfeindlichkeit früherer rechtsradikaler Gruppen evident ist (Verbot der SRP durch das Bundesverfassungsgericht, Verbot des Landesverbandes Rheinland-Pfalz der DRP), könne auch die NPD nicht auf dem Boden der freiheitlich-demokratischen Grundordnung stehen. Diese These wird durch seltsame Argumente gestützt; die Rechtsradikalen werden als „Sendungsbewußte" dargestellt, die sich auch durch Rückschläge in der Realität nicht von ihrem Glaubensbekenntnis abbringen lassen; das Staatsbild der DRP sei eine „Reinkarnation des totalen Staates" [7] und die NPD habe es übernommen, sei sie doch die Gründung der DRP-Kerntruppe, die nur durch Bemäntelung (Landesvorsitzende nicht aus der DRP, pragmatische Politik) aus der braunen Ecke der Einflußlosigkeit herauskommen wolle. Der tiefere Grund für diese These liegt in der angewandten Schwarz-Weiß-Schablone, die ganz entsprechend einem emotionalen Antikommunismus freiheitlich-demokratische Grundordnung und Rechtsradikalismus gegenüberstellt, dabei aber weder die Inhalte der freiheitlich-demokratischen Grundordnung[8] noch das Wesen des Rechtsradikalismus beschreiben kann. Der Demokratiebegriff bleibt im rein Formalen stecken: demokratisch ist, wer sich an die Normen und Spielregeln der bestehenden Ordnung hält[9]. Dadurch wird jede Gesellschaftskritik unmöglich.

2. Noch einfacher machen es sich jene, die die NPD als eine Neuauflage der NSDAP mit dem Verdammungsurteil belegen und damit jeder wirklichen Auseinandersetzung aus dem Weg gehen[10]. Alle ehemaligen NSDAP-Mitglieder werden auf den Leisten „alte unverbesserliche Nazis" geschlagen, ohne einen möglichen Gesinnungswandel zu erwägen oder zuzulassen. Die Biographien der Führer der Rechten werden nur nach der NS-Vergangenheit durchsucht; alle von nazistischen Gedanken (oder solcher, die vom Nationalsozialismus mißbraucht wurden!) angekränkelten Organisationen werden in Bausch und Bogen als Nachfolgeorganisationen der NSDAP angesehen. Mit Vergnügen weist man der NPD die Kumulierung alter NSDAP-Mitglieder in der Führung (beim Bundesvorstand zwei Drittel, bei den Landesvorständen 43 %, bei den Mitgliedern 20 %) nach. Der „alten Nazis" in den anderen Parteien wird dabei ebensowenig gedacht wie des normalen Phänomens, daß, je weiter rechts eine Partei steht, desto größer der Anteil der Nationalsozialisten natürlich ist. Die Versuche der NPD, allzu starke nazistische Unterwanderung durch Parteiausschlüsse und Beeinflussung der Mitglieder zu verhindern, werden als Tarnung abqualifiziert[11]. Gewiß fördert diese

[7] Smoydzin 52, 173 ff., 101.

[8] Ebd. 36 ff.

[9] Kühnl (a.a.O. 84) weist mit Recht darauf hin, daß in einem formalen Demokratiebegriff strukturell schon Faschismus angelegt sein kann.

[10] Ansätze dazu sind in dem etwas hausbackenen, aber sehr informationsreichen Buch von Smoydzin vorhanden, penetrant wird diese Sicht erst in dem mit einem unerträglichen, fast pathologischen Fanatismus geschriebenen Buch von Hirsch.

[11] Bemerkenswert, daß die NPD im Gegensatz zur SRP nicht auf die Werbung alter NS-Mitglieder erpicht ist, sondern nur als Sammelpartei der Rechten sie *auch* erfassen möchte.

These auch rechtsradikale Tendenzen in den bürgerlichen Parteien zutage und hat den richtigen Ansatz, die Gründe für den Erfolg der NPD in der Anfälligkeit der Gesellschaft für rechtsradikales Denken zu suchen[12]. Doch mit der unkritischen Gleichsetzung von rechtsradikalen Tendenzen und nationalsozialistischem Gedankengut bringt sie sich um eine differenzierte Analyse[13].

3. Den Nerv der NPD trifft die Unterstellung, ihr Bekenntnis zur Demokratie sei nur Tarnung, in Wahrheit sei ihr Ziel auf den Umsturz der demokratischen Ordnung gerichtet, und sie wolle wie die NSDAP nur mit demokratischen Mitteln zur Macht kommen. Auch entspreche ihre innerparteiliche Organisation sowohl der Satzung als auch dem faktischen Führungsstil nach nicht den von Art. 21 I 3 GG geforderten demokratischen Grundsätzen. Es ist kein Wunder, wenn die Parteiführer auf diese Vorwürfe am heftigsten reagieren; implizieren sie doch, mehr oder weniger deutlich ausgesprochen, die Forderung nach dem Parteiverbot. Diese These stützt sich auf die Analyse der programmatischen Äußerungen der Partei („Manifest", „Grundsätze unserer Politik", Rede Prof. Anrichs auf dem Karlsruher Parteitag). Es gibt zwei Möglichkeiten der Argumentation: Programmsätze und Legalitätsbeteuerungen der NPD werden unkritisch neben solche Hitlers und der NSDAP vor der Machtergreifung gestellt; aus der Ähnlichkeit wird gefolgert, die NPD unterscheide sich in Zielen und Taktik nicht von den Nationalsozialisten (Hirsch); oder man stellt fest: wenn man die Forderungen des NPD-Programms „folgerichtig" in die Zukunft weiterdenkt, kann am Ende nur der Umsturz der gegenwärtigen demokratischen Ordnung in der Bundesrepublik stehen (Smoydzin). Beide machen aber den Fehler, daß sie der NPD a priori unterstellen, ihr Programm entgegen den parteieigenen Äußerungen letztlich nicht auf dem Boden des Bonner Grundgesetzes verwirklichen zu wollen.

Freilich, wenn man Programmsätze wie Überordnung der Gemeinschaft über den einzelnen, die Forderung nach einer Nationaldemokratie, die Stärkung der Staatsgewalt, plebiszitär-demokratische Umgestaltung der Verfassung, Forderung der Rückgabe der Ostgebiete (einschließlich des Sudetenlandes!) u. ä. hört, kann man zweifeln, ob sich die NPD auf den Boden der Verfassung stellt. Dabei muß man aber berücksichtigen, daß jedes reaktionäre Parteiprogramm notwendig einen status quo ante fordern muß. Es ist für eine Partei rechts der CDU gar nicht anders denkbar, als daß sie mindestens partiell eine Umgestaltung der Verfassung beabsichtigt. Daß die Verfassung nicht tabu ist, ist freilich nicht spezifisch für die NPD, sondern dem rechten Denken überhaupt eigen, wie Iring Fetscher einleuchtend am Beispiel Mohlers zeigt[14]. Noch verbreiteter ist in der Bundesrepublik der Revisionismus in der Außenpolitik; man denke nur an die nationalistischen Töne bei nicht wenigen Politikern und in der

[12] Hirsch 159.

[13] Die Gleichsetzung geht bei Hirsch bis an die Grenze der Beleidigung. Gegen die unkritische Gleichsetzung: Fetscher 7, Maier 21.

[14] A.a.O. 22 f.

Springer-Presse, von der Vertriebenenpresse ganz zu schweigen[15], die sich gar nicht selten für die Wiederherstellung Deutschlands in den Grenzen von 1937 einsetzen und die Folgen des Krieges nicht anerkennen wollen.

Sind revisionistische Tendenzen für die NPD nicht spezifisch, so haben die etablierten Parteien ebensowenig die richtige Demokratie gepachtet. Gerd Schäfer hat gezeigt[16], daß, ähnlich wie Max Weber wegen seines liberalen Ansatzes und der Furcht vor der Bürokratisierung des modernen Staates die „plebiszitäre Führer-Demokratie" gefordert hat, viele rechtsradikale Kräfte, gerade wegen ihrer liberalen Ideale die bestehende Massendemokratie ablehnen, da ihr sozialstaatlicher Charakter die echte freiheitliche Demokratie verhindere und zerstöre. Mit Recht sieht Schäfer in der „Verbreitung scheinbar demokratischer und liberaler Forderungen durch Rechtsradikale, verglichen mit der Zwischenkriegszeit, ein Novum". Es ist deshalb, sieht man von den alten Nationalsozialisten ab, sehr fragwürdig, der NPD zu unterstellen, sie nähme es „mit ihrem Bekenntnis zur freiheitlichen Ordnung durchaus weniger ernst, als es gang und gäbe ist. Der überwiegende Teil hält sich voller subjektiver Ehrlichkeit mitnichten für antidemokratisch oder faschistisch" [17]. Zumindest muß man die Möglichkeit erwägen, daß die NPD sich in ihren Zielen und ihrer Organisation dem Demokratieverständnis der etablierten Parteien (das ja mitunter auch nicht das beste ist) „anpaßt", wie es auch Paul Lücke konstatiert.

Vieles spricht dafür, daß die NPD, je mehr sie in die Verantwortung am Staat hineinwächst, desto besser die von ihm geforderten Normen internalisiert. Die Landtagsabgeordneten der NPD beteiligen sich nach anfänglichen spektakulären Anträgen, etwa zur Abschaffung der Diäten, loyal an der praktischen Arbeit des Landtags; deshalb ist es auch recht still um sie geworden. Und Wilhelm Gutmann verkündete sogar, wenn die NPD bei den nächsten Landtagswahlen in Baden-Württemberg die 5-Prozent-Hürde überspringe, erstrebe sie die Beteiligung an der Regierungsverantwortung. Erstrebt die NPD von sich aus diese Assimilierung nicht, so sollte man so viel Vertrauen zur Abwehrkraft der Demokratie haben[18], daß sie der NPD einen anderen Weg gar nicht gestattet.

Neben dem Bekenntnis zur Demokratie werden auch häufig die demokratischen Grundsätze der innerparteilichen Organisation angezweifelt. So kommt Hans Maier zu dem gewagten Schluß, daß in der Satzung „ein diktaturähnlicher Zentralismus die spärlichen Ansätze demokratischer Organisation überwuchert hat" [19]. Ein Vergleich mit den Statuten anderer Parteien zeigt jedoch, daß in der Satzung der NPD kaum etwas steht, was nicht in einer Satzung der etablierten Parteien vorgebildet ist – oder

[15] Dazu der Beitrag von Edgar Weick in: Fetscher 95–124.

[16] In: Fetscher 75.

[17] A.a.O. 75, 85.

[18] Das müßte man haben, wenn man Rechtsradikalismus nur in der NPD sieht, andernfalls müßte man sich für eine Demokratisierung der Gesellschaft und nicht für eine Unterdrückung der NPD einsetzen.

[19] A.a.O. 16. Ansonsten ist die Broschüre des Münchner Ordinarius für Politische Wissenschaft eine brillant geschriebene Untersuchung.

wenigstens vorgebildet war, bis das Parteiengesetz einige Modifikationen erzwang, besonders in der Frage der Kooptation und der ex-officio-Mitgliedschaft in der Parteiführung. Auf Grund der Satzung allein kann der Nachweis der antidemokratischen Struktur der NPD nicht erbracht werden.

Dies Fazit ist allerdings weit davon entfernt, der NPD zur demokratischen Legitimation zu dienen; kann man doch mit Recht die Kumulierung autoritärer Elemente in der NPD für gefährlich erachten. Doch sollte man daraus zweierlei folgern: Einmal ist auch in den demokratischen Parteien die konsequente Tilgung autoritärer Strukturen nicht selbstverständlich; erst ein Parteiengesetz schaffte weitgehend Abhilfe – ein beredtes Zeichen dafür, in welcher Breite autoritäre Denkweisen in der ganzen Gesellschaft verbreitet sind. Wie bei einem Eisberg wird dabei häufig nur der exponierte Teil – in unserem Fall die radikale Position der NPD – gesehen, nicht aber der viel größere und gefährlichere unsichtbare Teil. Zum andern muß sich die demokratische Glaubwürdigkeit der NPD im konkreten Einsatz für die freiheitlich-demokratische Ordnung unseres Gemeinwesens erweisen; die Einhaltung der formal-demokratischen Spielregeln ist dafür nur sekundär.

Wurzeln des Rechtsradikalismus

Polemik und Diskriminierung sind nicht der richtige Weg des Nachdenkens über das Problem NPD. Wenn man in den Wahlerfolgen der NPD einen Seismographen für übersehene unterirdische Verschiebungen im politischen Bewußtsein der Deutschen sieht, kann man diese Reaktion mit dem „Wüten gegen das Registriergerät" (Fetscher) vergleichen. In Wirklichkeit sollte der heftige Ausschlag dieses Erdbebenanzeigers zu einer Untersuchung über Gründe, Motive, Ursachen des Bebens führen[20]. Die NPD verstand nämlich nur, ein in der Gesellschaft schon vorhandenes Wählerpotential zu aktivieren. Gefährlich sind deshalb „weniger die rechtsradikalen Einzelgänger ..., noch nicht einmal die Organisation der äußersten Rechten in der NPD. Gefährlich ist vielmehr die Existenz eines antidemokratischen und antiliberalen Potentials in einigen Teilen der Bevölkerung" [21].

Nahezu alles, was die NPD vertritt, kann man auch in den Vorstellungen der Gesellschaft antreffen, und es wird folglich schwierig, rechtes und rechtsradikales Denken nach den vorherrschenden Vorstellungen und Topoi zu trennen. Diese in der Bundesrepublik den Rechtsradikalismus begünstigenden Vorstellungen sind 1. die in letzter Zeit verstärkte Forderung nach Verwirklichung nationaler Ziele und nach einem nationalen Bewußtsein, 2. ein dogmatischer Antikommunismus, 3. die Furcht vor gesellschaftlicher Innovation, vor allem vor Nivellierung und Demokratisierung, wegen

[20] Das impliziert eine gesellschaftskritische Untersuchung, die nur bei Fetscher und Kühnl geleistet wird. Auch die Berichte des Bundesinnenministers über den Rechtsradikalismus leisten das nicht.

[21] Fetscher 27.

latenter Statusgefährdung bei bestimmten Bevölkerungsschichten, 4. die Ablehnung des Interessenpluralismus und der Ruf nach einer „formierten Gesellschaft" und 5. das Verlangen nach einer starken Staatsmacht, die den Wunsch problemlosen Geführtwerdens und integrierter Geborgenheit erfüllt.

1. Die Ansatzpunkte nationaler Leidenschaften sind vielfältiger Natur. Die Übersteigerung des Nationalismus im Dritten Reich hatte in der Nachkriegszeit jede nationale Regung tabuisiert. Durch die Integrierung der Bundesrepublik in die westliche Welt und durch den kometenhaften wirtschaftlichen Aufstieg wurden die Grundlagen für ein neues Nationalgefühl geschaffen. Daß es jetzt nach dem Erhardschen Fanal „Die Nachkriegszeit ist zu Ende", das von der Rechten freudig begrüßt wurde, politisch virulent wurde, liegt daran, daß die Regierung in 20 Jahren die Diskrepanz zwischen nationalen Forderungen und Erfüllungen weder durch entsprechende politische Erfolge noch durch Abbau der Forderungen verringerte, eher noch vergrößerte. Bei einem Teil der Bevölkerung wird zwischen unserer mindestens wirtschaftlichen und militärischen Stärke einerseits und den Sühneanstrengungen, etwa in den Kriegsverbrecherprozessen und Wiedergutmachungszahlungen, und einer die vom Dritten Reich herrührenden Ressentiments beachtenden vorsichtigen Politik andererseits ein unerträgliches Mißverhältnis gesehen. Es ist die Rede von der notwendigen Gewinnung eines „nationalen Selbstbewußtseins", und der fordernde Slogan „Wir sind wieder wer" macht die Runde. Richtig daran ist, daß kein Volk, wie es Hans Maier treffend ausdrückt, „seinen politischen Aschermittwoch ohne Not ungebührlich lange" ausdehnen soll. Aber andererseits ist es evident: nichts würde unserem Land mehr schaden als ein nationaler Isolationismus. Einen Vorgeschmack davon haben wir im mit ungleich günstigeren Bedingungen dazu versehenen Frankreich de Gaulles.

Ferner ist unser nationales Problem erster Ordnung, die Überwindung der Teilung Deutschlands, heute einer Lösung ferner denn je. In früheren Jahren konnte die begeisternde Europabewegung das Fehlen nationaler Erfolge kompensieren. Seit die Entwicklung der europäischen Gemeinschaften aber aus dem Elan der Gründerjahre in die Periode des zähen Aushandelns von Interessen übergegangen ist, zudem mit de Gaulles „Europa der Vaterländer" auch hier nationale Töne an Bedeutung gewonnen haben, fällt die Europaidee als Alternative zu den Gefühlswerten nationalen Selbstbewußtseins aus. Das führte in der Bundesrepublik in den letzten Jahren zu einer Intensivierung der Deutschlandpolitik, aber auch zur Propagierung nationaler Forderungen und Wunschvorstellungen. Nun erweckt gerade die unrealistische offizielle Deutschlandpolitik irreale Hoffnungen und Wunschvorstellungen, die nicht mehr von der Regierung erfüllt werden können. Fetschers Diagnose ist, „daß die unglaubhafte Beteuerung der offiziellen Außenpolitik, ihr Ziel sei die Wiedervereinigung Deutschlands, möglichst sogar in den Grenzen von 1937, gerade weil sie mit den Mitteln einer verantwortlichen Politik nicht erreicht werden kann, eine ähnlich radikalisierende Wirkung bei denen haben muß, die die Regierungssprecher beim Wort nehmen". So wächst die Chance, daß „genuin nationalistische, nicht mehr von demokratischen (und pazifisti-

schen) Skrupeln belastete Parteien“ [22] vorgeben, sie würden diese Wunschvorstellungen befriedigen.

Dabei muß man den engen Zusammenhang zwischen dem Nationalismus nach außen und den Vorstellungen von der inneren Geschlossenheit der Gesellschaft und der Einheit der Nation sehen. Nationalismus ist nach dem sozialpsychologischen Gesetz, daß äußerer Druck die innere Einheit stärkt, geeignet, die sozialen Divergenzen zu verschleiern, die innere Machtposition der Herrschenden zu festigen und autoritäre Strukturen zu begünstigen. Deshalb ist der Nationalismus wesentlicher Bestandteil aller rechten, gegen die Demokratisierung der Gesellschaft gerichteten Parteien und Ideologien. Andererseits entwickelt vor allem der unter der Klassenspaltung der Gesellschaft am meisten leidende Mittelstand, wenn er sich zwischen den Klassen zerrieben fühlt, von sich aus nationale Wunschvorstellungen, weil er in der Beschwörung der Nation als einheitlichem Ganzen eine Statusgarantie für sich selbst und eine Kompensation der eigenen Machtlosigkeit sieht. Besonders beim Kleinbürgertum gehen daher die romantische Gemeinschaftsvorstellung und der Nationalismus Hand in Hand[23].

2. Neben der nationalen Frustration kann auch der stark ausgeprägte dogmatische Antikommunismus als Aggregat oder zumindest Deckmantel für rechtsradikale Kräfte dienen. Das in der deutschen Geschichte kontinuierlich obrigkeitsstaatliche und von Revolutionsfurcht bestimmte Denken hat im Antikommunismus einen neuen Mantel gefunden, unter dem es sogar mit der Sympathie der demokratischen Kräfte fortleben kann. Der Antikommunismus ist als Anti-Haltung ein typisches Anpassungsverhalten der Gruppen der Gesellschaft, die eine positive Leistung für die demokratische Ordnung nicht erbringen können oder wollen, aber doch nicht als Außenseiter gelten wollen. Weil er während der Ära Adenauer zum offiziellen „Glaubensbekenntnis“ der Bundesrepublik geworden ist, ist er nicht nur ein gefährlicher Unterschlupf für das antidemokratische Denken und eine Legitimation für den Nationalismus (Freund-Feind-Denken), sondern auch die Grundlage dafür, daß grundsätzliche Opposition allein rechts stattfinden kann und dort unter dem Deckmantel des Antikommunismus, der ja als negative Haltung zur rein negativen Kritik der Rechtsradikalen paßt, die Chance der Duldung hat.

3. In den Vorstellungen über die innerstaatliche Gestaltung findet sich ein ganzes Arsenal rechtsradikaler Tendenzen. Impuls für autoritäre Denkstrukturen ist meist die mangelnde Fähigkeit einzelner Bevölkerungsgruppen, sich an die schnelle gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung der modernen Industriegesellschaft anzupassen und Innovationsprozesse mitzuvollziehen. In einer dynamischen Gesellschaft kommt es zu Konflikten zwischen den sozialen Erfordernissen und überkommenen individuellen Bewußtseinsinhalten. Dies führt vor allem im Mittelstand zum Festhalten an überkommenen Positionen und Statusmerkmalen, zur Idealisierung der Ver-

[22] Fetscher 26.

[23] Zum Nationalismusproblem Kühnl 122 ff., vor allem auch den Nachweis der einzelnen charakteristischen Elemente des Nationalismus bei der NPD (125 ff.).

gangenheit. Der Mittelstand fühlt sich durch die Nivellierungs- und Demokratisierungstendenzen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft in seinem sozialen Status gefährdet. Er versteht sich aus seiner Tradition als die tragende Säule, die „gesunde, organische" Mitte der Gesellschaft und will die Gleichstellung mit den aufgestiegenen Schichten der Angestellten und Arbeiter nicht wahrhaben. Da der Mittelstand aber zu schwach ist, seine Vorstellungen auf dem Wege demokratischer Auseinandersetzung durchzusetzen, konstruiert er das Leitbild eines „Gemeinwohls", dem sich die Gruppeninteressen unterordnen sollen, und fordert er den starken Staat, der, statisch gedacht, die gefährliche Dynamik der Gesellschaft auffängt oder ihre Auswirkungen mildert[24]. Das sind mögliche sozialpsychologische Antriebe rechtsradikaler Gesellschafts- und Staatsauffassung.

4. Die Gesellschaft soll nach diesen Vorstellungen eine Gemeinschaft von prästabilisierter Harmonie sein. Konflikte und Interessenkämpfe sollen unterdrückt werden. Das Leben soll in festen Institutionen und Konventionen verlaufen, statt „zersetzender" intellektueller Kritik soll ein Gemeinschaftsgefühl herrschen. Die „Öffentlichkeit" ist nicht länger eine „Resultante frei konkurrierender und diskutierender individueller oder kollektiver Meinungsbildner" [25], vielmehr vom Staat gelenkt. Nach Mohler ist es „nicht nur Aufgabe der Diktaturen, sondern auch der Demokratien, die Massen ‚in Form zu bringen', sie zu bestimmten Entscheidungen und Zustimmungen zu bewegen" [26]. Bei der NPD heißt es dann: „Statt . . . mehr Freiheit liberalistischer Prägung brauchen wir ein ganz neues System von Ordnung". Die starke politische Führung hat den Interessenpluralismus und die gesellschaftlichen Widersprüche zu beseitigen. Für den Rechtsradikalismus bedeutet „der vielbesungene Typ der pluralistischen Massengesellschaft nichts anderes, als daß das Ferment der Auflösung zum Staatsprinzip erhoben werden soll" [27]. Dagegen steht als Idealbild die „formierte Gesellschaft", die Erzfeinde sind die „Linksintellektuellen", die mit ihrer freien Kritik alles zersetzen und die Ursache aller Revolutionen waren. Die Diffamierung der Intellektuellen ist ein durchgängiger Topos bei denen, die die Integration der Gesellschaft durch die Austragung von Konflikten zerstört sehen.

Freilich hat auch die Polemik gegen die pluralistische Gesellschaft, wie sie von Carl Schmitt, Werner Weber, Ernst Forsthoff, Arnold Gehlen, Armin Mohler u. a. geführt wird, in Deutschland eine lange Tradition. Sie beruht auf der Gegenstellung von pluralistischer Gesellschaft und dem darüber sich wölbenden Staat im 19. Jahrhundert, die in der Gesellschaft das auseinanderstrebende, potentiell anarchische Prinzip der Dynamik sah, das von sich aus nicht die Integration zu einem Staatsganzen leisten konnte, weil die Summe der Einzelinteressen nicht das „Gemeinwohl" ergibt. Erst im Staat als der höheren sittlichen Einheit konnte die interessenpluralistische Gesellschaft als

[24] Vgl. Kühnl 78–83.
[25] Fetscher 21.
[26] Armin Mohler, Was die Deutschen fürchten (Stuttgart 1965) 204.
[27] Deutsche Nachrichten v. 27. 5. u. 23. 12. 1966.

Nation aufgehoben werden. Es gibt viele typische Beispiele für die Nachwirkung der Gegenstellung von intellektueller Kritik und Gemeinwohl, von pluralistischer Gesellschaft und Staat in der Bundesrepublik. Die Spiegelaffäre wurde häufig nicht als eine Affäre der ihre Kompetenzen überschreitenden staatlichen Macht aufgefaßt, sondern zu einer Affäre der „verantwortungslosen" linksintellektuellen Kritik gestempelt. Ähnlich geschah es jüngst wieder mit den Studentendemonstrationen in Berlin. Beim innerdeutschen Zeitungsaustausch stand das Staatsschutzinteresse der freien Meinungsbildung der Gesellschaft im Wege. Und die Notstandsgesetze lasen sich zumindest in ihren Anfangsfassungen so, als müsse im Notstandsfall der Staat vor der Anarchie seiner Bürger geschützt werden.

5. Mit der Kritik an der pluralistischen Gesellschaft korrespondiert das Bild des über den Interessen der einzelnen stehenden Staates, der im Einklang mit den wahren Interessen des Volkes, legitimiert durch die Volkswahl der obersten Staatsrepräsentanten, politische Führung verwirklicht. Der Staat steht auf einer höheren Ebene als der des Konkurrenzkampfes der Interessen. „Der Staat ist höher als der Mensch und als die Menge der augenblicklich lebenden Menschen, er hat Souveränität über sie" [28]. Führung im Staat bedeutet deshalb nicht Formulierung und Durchsetzung von Entscheidungen über den Weg der Information, der Willensbildung und des Konsenses, sondern Durchsetzung des „Gemeinwohls" mittels der Macht des Staates gegen die individuellen und Gruppeninteressen.

Die Virulenz von Vorstellungen wie „Zucht und Ordnung", „Stärke des Staates" in der Bevölkerung offenbart die Umfrage des DIVO-Instituts. 25 % der Bevölkerung identifizieren sich mit dem Satz: „Deutschland würde nicht diese großen Probleme haben, ... wenn es hier mal Zucht und Ordnung gäbe". 36 % gar befürworten den Satz: „Wir brauchen einen starken Mann an der Spitze, der mit allen Nebensächlichkeiten kurzen Prozeß macht." Durch den „plebiszitär entstehenden und autoritär repräsentierten Gemeinwillen" [29] wird die Geschlossenheit des Willens und die Schlagkraft des Staates gewährleistet. Der über die Interessenkonflikte und Willensbildungsprozesse der Gesellschaft hinausgehobene Staat ist gekennzeichnet durch den formalen Willen zur Aktion, zur Dezision; die Inhalte der zu verwirklichenden Ordnung und der Wert der zu setzenden Ziele spielen dann nur noch eine sekundäre Rolle.

Diesem Staatsbild entspricht der Bürger mit der unpolitischen Mentalitätsstruktur. Seine Wurzeln hat er unzweifelhaft im politischen Bildungsideal des Neuhumanismus, das zwar den einzelnen zur höchsten Entfaltung seiner Persönlichkeit führen soll, das aber ihn der Aufgabe in der Gesellschaft entfremdet, das ihn übersehen läßt, daß, wenn das Bildungsideal nicht elitär wirken soll, die Gesellschaft so beschaffen sein muß, daß sie die möglichst große Bildung der möglichst großen Zahl verwirklicht und Wege des Konfliktausgleichs zwischen den einzelnen institutionalisiert. Der unpolitische Bür-

[28] Ernst Anrich, Mensch – Volk – Staat – Demokratie (Hannover 1966) 6.
[29] Fetscher 23.

ger flüchtet vor dieser Aufgabe in ein unbestimmtes romantisches Gemeinschaftsgefühl. Er will geborgen sein in einer natürlichen Ordnung, dem Vaterland, das ein „patriarchalisch autoritäres Ordnungsprinzip“ [30] ist. Im politischen Bereich äußert sich die unpolitische Haltung in Zeiten des Wohlstands und der Konjunktur in der Unterstützung des status quo; in Zeiten gesellschaftlicher, wirtschaftlicher oder politischer Krisen kommt es dann zu emotionalen Protestreaktionen. Die unpolitische Haltung und die emotionale Gemeinschaftssehnsucht wird unterstützt durch die verbreitete Furcht vor der schwer zu durchschauenden hochindustrialisierten Welt, vor der Dichte und Kompliziertheit der Informationsströme in der Politik. Die zunehmende Rationalität der Politik vermag nicht mehr die Gefühlsbindungen des alten Patriotismus auf den modernen Staat zu übertragen; die Folge ist Flucht in vordemokratische, hierarchische Vorstellungen.

Diese Vorstellungen der innerstaatlichen Ordnung und der zwischenstaatlichen Beziehungen in Teilen der Gesellschaft sind die tieferen Ursachen dafür, daß die NPD Erfolg haben konnte. Für sich genommen läßt sich die NPD gar nicht „bewältigen“. Alle rechtsradikalen Parteibildungen sind Krisenblüten aus dem dauernd vorhandenen Boden rechtsradikaler Vorstellungen in der Gesellschaft. Auf die Dauer könnten die Chancen des organisierten Rechtsradikalismus nur gemindert werden, wenn sein Nährboden in der Gesellschaft durch Gesellschaftskritik bewußt gemacht und ihm durch politische Bildung im Sinn einer Weiterverbreitung demokratischer Verhaltensweisen entzogen werden könnte. Das bedeutet aber, die Idee der dynamischen demokratischen Gesellschaft fördern[31] und der „autoritären“ Demokratie das Bild der „sozialen“ Demokratie entgegenstellen[32].

In demokratischen Gesellschaften wird es immer einen Bodensatz für rechtsradikale Ideen anfälliger Kräfte geben, die in bestimmten politischen Situationen plötzlich ans Licht treten. Das Stimulans für den Nationalismus, bei uns die Wiedervereinigung, ist für die USA gegenwärtig, wenn auch in anderem Sinn, Vietnam. Und der McCarthysmus und die Goldwaterbewegung in den USA trugen mit ihrem nationalen Isolationismus, ihrem Kampf gegen den Sozialstaat, der Furcht vor der Kompliziertheit moderner Politik und Wirtschaft und ihrem dezidierten Antikommunismus ähnliche Züge wie der deutsche Rechtsradikalismus[33]. Allerdings war man in den USA, sehr im Gegensatz zur hektischen Reaktion in Deutschland auf die NPD, zu sehr von der Assimilierungskraft der Demokratie überzeugt, um radikale Maßnahmen dagegen zu erwägen. Mehr Gelassenheit stünde auch unserer Demokratie gut an.

[30] Helga Grebing, in: Fetscher 64.
[31] Ebd. 65.
[32] Vgl. Gerd Schäfer, in: Fetscher 94.
[33] Vgl. dazu den zweiten Teil von Fetschers Rechtsradikalismus-Band.

Johann Christoph Hampe

Das niederländische Pastoralkonzil

Nahezu auf jedem Feld ihrer kirchlichen Aktivität werfen die Christen unseres Nachbarlandes heute Fragen auf, die ein sorgfältiges Studium um so mehr verlangen, als außerhalb Hollands das Ja und das Nein, das Pro und das Contra engagiert, aber wenig reflektiert, von wenig wirklicher Anschauung gespeist, nicht selten polemisch gegeneinander stehen. Die hier gebotene Beschränkung auf den zentralen Aspekt des kirchlichen Aufbruchs der Niederlande läßt sich nur rechtfertigen, weil sich unser Bericht unter zwei Voraussetzungen stellt: Er will erstens dem deutschen Leser ein Stück nachkonziliarer Kirchengeschichte insoweit verständlich machen, als es Elemente enthält, die die niederländischen Grenzen durchbrechen, und er will zweitens an diesem Modellfall die These erhärten, daß Kirchenreform und Ökumenismus, sofern es überhaupt Recht, Grund und Sinn gibt, von ihnen zu sprechen, identische Impulse und Vorgänge sein müssen und jeweils in ihrer Wirklichkeit auch sind. Keins ist ohne das andere zu haben. Und beide rufen heute einander mit dem Zwang der Sache, dem der den Kirchen anvertrauten Verkündigung einerseits, dem des Adressaten dieser Verkündigung, einer sich schnell wandelnden Welt andererseits.

Die Katholiken in Holland seit der Reformation

Was die holländischen Christen in diesen Jahren erleben, hängt mit großen geschichtlichen Fragen ihres Volkes zusammen. Ein kurzer Rückblick wird darum unerläßlich. Das historische Problem der niederländischen Katholiken ist seit vierhundert Jahren das der Identifikation mit der Nation, das der Protestanten die Selbstbefreiung aus dem staatskirchlichen System und aus dem ihnen politisch zugefallenen unitären Anspruch der absoluten Religion. Der große, fast ein Jahrhundert währende Freiheitskampf der Niederländer gegen die Spanier hat auf dem Territorium der sieben nördlichen Provinzen, das mit den heutigen Niederlanden praktisch zusammenfällt, Calvinismus und holländische Nation fast zu austauschbaren Größen gemacht. Es ließ für immer tiefe Spuren in diesem Volk zurück, daß zwischen 1568 und 1648 politische Freiheit im Namen des reformierten Bekenntnisses in einem wechselvollen blutigen Ringen erkämpft wurde. Nur ein kleiner Teil der Anhänger des alten Glaubens wanderte nach dem Süden ab. Der Rest, vermutlich ein Drittel des Volkes, hatte sich auf eine neue Existenz einzurichten. Die Katholiken wurden im calvinistischen Staat zwar nicht unterdrückt und verfolgt, jedoch lediglich toleriert. Artikel XIII der Utrechter Union von 1579 sicherte ihnen Gewissensfreiheit, aber nicht freie Ausübung der Religion zu. Ein Jahr darauf zog Rom bereits seine Konsequenzen: bis zur Wiedererrich-

tung der holländischen Hierarchie im Jahre 1853 wurde der niederländische Erzbischof nicht mehr als Erzbischof von Utrecht, sondern als Apostolischer Vikar geweiht, der seit 1702 in Köln residierte. Für Rom war Holland Missionsland geworden. Die Kehrseite war, daß die katholische Kirche der Niederlande ihrerseits in größere innere Abhängigkeit von Rom kam als andere europäische Kirchenprovinzen. Dies wiederum erschwerte den holländischen Katholiken ihren ohnehin schon schwierigen politischen und menschlichen Auftrag: sich in ein Staatswesen zu integrieren, das ihren Glauben ablehnte, ja bis tief ins 18. Jahrhundert hinein immer wieder diffamierende Erlasse gegen Katholiken verkündete und ihre Versammlungen verbot. Im übrigen war der Katholik diesem protestantischen Staat immer suspekt: keine Französische Revolution, kein Toleranzedikt, keine Gleichberechtigungserklärung für alle Kulte (1815) konnte daran etwas ändern, daß bis in unsere Gegenwart hinein in Holland Katholiken ein politisches Führungsamt nicht anvertraut werden durfte.

Dennoch hat sich der niederländische Katholizismus als außerordentlich kräftig erwiesen. Neben seinem numerischen Wachstum (1909 35,02 %, heute 40,3 % der Bevölkerung und bei weitem größte niederländische Kirche) ist die Kraft seiner geistigen und missionarischen Ausstrahlung zu nennen. Viele Generationen lang hatten es Hollands Katholiken schwer in ihrem eigenen Lande. Um so verbissener schlossen sie sich zuammen und entwickelten das starke Gruppenbewußtsein der Nonkonformisten. Bis in die jüngste Zeit hinein bildeten sie das, was man in Holland eine „Säule" nennt: im Säulendenken schließen sich die Konfessionen, erpicht darauf, Rechte für sich zu haben, Sonderrechte zu verteidigen, gegen die anderen ab. Jede versucht, ein Staat im Staate zu sein und eine Organisation zu entwickeln, die lückenlos das ganze Christenleben mit kircheneigenem Kindergarten, kircheneigener Schule, kirchlicher Erwachsenenbildung, kirchlicher Partei, Arbeiterwohlfahrt, Gewerkschaft und konfessionellen Massenmedien beeinflußt. Noch heute herrscht im niederländischen Rundfunk das System, daß die Sendezeiten nach der Größe der Gruppen verteilt und gelegentlich auch mit allerlei Druck dieser organisierten Gruppen erkämpft werden. Seit den zwanziger Jahren hat der holländische Katholizismus seine Position im Lande so ausbauen können, wie es seinem wachsenden Anteil an der Bevölkerung entsprach. Bekehrungseifer und Missionselan derer, die in den Niederlanden so lange politisch, gesellschaftlich, geistig zu kurz gekommen waren, wirkten auf den nicht-katholischen Bevölkerungsteil zunehmend bedrohlich und ließen Mißtrauen und Angst, alte Traumata der Reformationsgeschichte, noch wachsen.

Die Geschichte des niederländischen Protestantismus

Bevor wir aber erklären können, wodurch es gekommen ist, daß diese hier ganz grob skizzierte Lage der Katholiken in Holland fast mit einem Schlag so verändert wurde, daß die Welt aufzuhorchen beginnt, müssen wir ebenso kurz die andere Seite betrachten. Dem Komplex des Unterlegenen und Unterdrückten, des vom Staatsamt

und maßgeblichem geistigen Einfluß auf die Nation früher lange Zeit ferngehaltenen römischen Katholiken entspricht nur zu gut der Komplex des überlegenen Protestanten, der es nicht vergessen kann, daß seine Vorfahren dereinst in einem einzigen Kampf zugleich spanisch-staatliche und römisch-kirchliche Hierarchie abschüttelten. Was alles seither in Holland geschehen ist und wie immer sich die protestantischen Kirchen selber verändert haben, mindestens noch gestern, mindestens bis zur Invasion der deutschen Truppen war das Bewußtsein der protestantischen Christen von diesen Erinnerungen bestimmt.

Die Geschichte des niederländischen Protestantismus ist von Anbeginn die Geschichte eines Kampfes zwischen Orthodoxie und offenem Glauben. Man kann sagen, daß bei allen Wechselfällen dieser Geschichte bis heute der Disput zwischen jenen beiden Richtungen, die in einem noch ungeklärten Miteinander beide die Reformation des 16. Jahrhunderts auslösten, nicht ausgetragen ist, der Disput zwischen strengem Calvinismus und biblischem Humanismus. Obwohl bereits auf der Synode von Dordrecht (1618/19) die tolerante Gruppe ausgestoßen wurde und die Reformierte Kirche nach Überwindung langer Lehrstreitigkeiten als einzig wahre Kirche zur Staatskirche erhoben wurde, deren Glieder allein fortan Beamte und Offiziere werden konnten, blieben die freien protestantischen Gruppen und Kirchen doch lebendig. Ja, wer heute zurückblickt, wird sagen müssen, daß sie die eigentlichen Gewinner waren.

Nicht besser behandelt als die Katholiken, haben sie den Gedanken der Freikirche durchgehalten. Und sie konnten erleben, daß der gleiche Bekenntnisstreit, durch den sie im 17. Jahrhundert ausgeschieden wurden, in den folgenden Generationen in zeitgemäßer Abwandlung immer wieder innerhalb der offiziellen Kirche selber ausbrach, und sie sahen, daß sich im 19. Jahrhundert die Dinge dank der Liberalisierung der Reformierten Kirche umkehrten: hatte sich vor dreihundert Jahren die Kirche um ihrer damals strengen Observanz willen von den Gruppen getrennt, die nicht Calvin, sondern Zwingli, Erasmus und Arminius folgten, so trennten sich jetzt zweimal, 1834 und 1886, orthodoxe Kreise von der ihnen dogmatisch zu lax erscheinenden Reformierten Kirche und schlossen sich 1892 zum Bund der *Gereformeerden Kerken* (im Gegensatz zur Nationalkirche, der *Nederlandse Hervormde Kerk)* zusammen (im folgenden GK und NHK). Sie zählt heute etwa eine Million Glieder neben den drei Millionen der Hervormde Kerk.

Aber dies war nur die größte der Abspaltungen: nicht weniger als 72 Gruppen gibt es im niederländischen Protestantismus. 13 % der Christen des Landes gehören nicht den beiden Großkirchen, der römisch-katholischen und der Hervormde Kerk an. Sieht man von den Altkatholiken (12 000 Glieder) ab, so handelt es sich ausschließlich um protestantische Gruppen. Und es ist hinzuzufügen, daß auch die Bildung der dritten großen Konfession im Lande, der nicht-christlichen Humanisten (heute 18 % der Bevölkerung) auf Kosten der reformierten Kirchen geht.

Die schnelle Bereitschaft, ein Schisma hinzunehmen, kennzeichnete bis in die dreißiger Jahre den niederländischen Protestantismus. Diese traurige geschichtliche Erfah-

rung hat ihm aber in jüngster Zeit starke ökumenische Impulse gegeben. Vor allem Theologen der NHK gehörten frühzeitig zu den Vorkämpfern des Weltrats der Kirchen. Es genügt hier dessen ersten Generalsekretär, Willem A. Visser't Hooft, zu nennen. Und nicht zufällig kam die erste Vollversammlung nach dem Krieg in Amsterdam zusammen.

Aber welchen Weg legten die Kirchen der Niederlande inzwischen zurück? Zwar hatte die Französische Revolution für Holland die religiöse Toleranz und die Gleichstellung aller Kulte gebracht. Die Privilegien der Staatskirche wurden beseitigt. Aber es dauerte noch Generationen, bis der Staat auf seine Hoheit über die kirchliche Verwaltung verzichtete. Das Gesetz von 1806 nannte noch immer die Bibel das wichtigste Lehrbuch der Schule. Seit 1857 aber ist die niederländische Schule radikal konfessionslos. 1867 kann man dann als das Jahr bezeichnen, seit dem auch die NHK das wird, was alle anderen Kirchen seit 250 Jahren waren: eine Freikirche. Die weitere Entwicklung ist davon bestimmt, daß Staat und Kirche nun getrennt und alle Kirchen in Holland, jedenfalls theoretisch, auf sich selber gestellt sind. Praktisch blieb es freilich bei einer Bevorzugung der nationalen Großkirche, der NHK, auf vielen Gebieten, wie es dem Herkommen entspricht. Sie allein erhielt etwa an den Universitäten besondere kirchliche Professuren. Der Freikirchenstatus begünstigte es freilich auch, daß die protestantischen Kirchen die römisch-katholische kopierten.

Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entwickelte sich in abgestuften Graden in allen niederländischen Kirchen das, was wir oben das „Säulendenken" der Katholiken nannten: der Versuch, für den eigenen Kirchenbereich und seine Glieder einen intakten, privat und öffentlich einhelligen Lebenszusammenhang zu schaffen, der konfessionelle Rechtgläubigkeit ermöglicht und militant abschirmt.

Fassen wir zusammen: Am Vorabend des zweiten Weltkriegs sehen wir in Holland eine römisch-katholische Kirche vor uns, die in den letzten Generationen formell emanzipiert wurde. Sie besitzt eine große missionarische Kraft, leidet aber dennoch an konfessioneller Selbstbezogenheit und – verständlich genug nach Jahrhunderten aufgezwungener Inferiorität – am Mangel nicht-klerikaler Führungsgestalten. Die Kirche der so lange in Volk und Gesellschaft Nicht-Integrierten schließt sich stärker als andere Schwesterkirchen an Rom an. Die protestantischen Kirchen des Landes sind für sie Konkurrenten im Kampf um öffentliche Geltung und Missionsobjekte. Für diese andererseits sind die Katholiken noch immer nicht existent, es sei denn um ihres Wachstums und ihrer nonkonformistischen Geschlossenheit willen als Gegenstand der Angst und des Mißtrauens gegenüber ultramontaner Hörigkeit. Die langen Richtungskämpfe zwischen „Modernen" und „Orthodoxen" wurden weniger ausgetragen als überstanden und nach so viel Spaltungen regt sich in den dreißiger Jahren im holländischen Protestantismus kräftig ein Geist, der auf Einigung aus ist. Ökumenisches Denken richtet sich aber zunächst nur auf die engere reformierte Konfessionsfamilie. Und es ist vorerst nur eine Sache einiger weniger einsichtiger Führer. Im übrigen denkt man ebenso integralistisch wie die Katholiken.

Der ökumenische Aufbruch

Dieses Bild hätte der Voraussicht, daß ausgerechnet Holland einmal eine eigenständige ökumenische Kirchenreform in Angriff nehmen würde, wenig Grund geboten. Aber dazwischen liegt der Krieg. Das ohne Kriegserklärung schnell überwältigte und besetzte Land erfährt in unberedeter moralischer Einmütigkeit den Preis der Freiheit. Man wird mehr Holländer im Kampf gegen die Besatzungsmacht, und man wird dies, ob man Katholik oder Protestant ist. Werte, die jahrhundertelanger Glaubensstreit überdeckt hatte, treten wieder hervor. Daß es ein Zeugnis gemeinsamen Tuns der Christen gibt, an dem doktrinäre Distinktionen, so wichtig diese sind, zuschanden werden, wurde täglich aufs neue erfahren, und die getrennten Christen sahen wieder, daß es draußen eine Welt gibt, die nach ihrer gemeinsamen Anstrengung verlangt, etwa die Juden im Lande. Einer der großen Gewinne dieser Jahre war es, daß die Deutschen alle wichtigen Kirchenführer und Theologen in ein einziges großes Lager bei s'Hertogenbosch zusammensperrten. Damit stifteten sie zahllose Freundschaften, erzwangen Kontakte, die sonst nie zustande gekommen wären, und veranlaßten gemeinsames Handeln von Katholiken und Protestanten.

Gewiß gab es Rückschläge und Restaurierungsversuche der alten konfessionalistischen „Säulen"-Vorstellungen. Aber sie besaßen keine Kraft. Als die Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates im September 1948 zu Amsterdam den „Auftrag der Christenheit in einer neuen Weltstunde" proklamierte, waren die meisten niederländischen Christen bereit, dieses Wort auch auf ihr Land im besonderen zu beziehen. Gerade wer nüchtern daran zurückdenkt, welches Selbstverständnis die holländischen Kirchen vor dem Krieg hatten und wie tief gerade in diesem Land die Feindschaft zwischen den nicht-integrierten Verfolgten von einst auf der einen Seite und den vom staatskirchlichen Dünkel und der doktrinären Überheblichkeit verdorbenen politischen Gewinnern von einst auf der andern Seite immer noch im Unterbewußtsein der Leute wurzelte, kann sich den Wandel nicht groß genug vorstellen. Er ging nicht von den Kirchen aus, sondern wurde ermöglicht, weil sie gezwungen wurden, ihre Augen von sich selber fort auf einen gemeinsamen Feind, eine gemeinsame Bedrohung und Not zu richten.

Seit 1945 hatten protestantische und katholische Theologen überaus zahlreiche und gute theologische Gespräche miteinander. Die Leiter dieser ökumenischen Gesprächsgruppen haben auf beiden Seiten viel Vertrauen gewonnen. Nach der Auskunft des jetzigen Professors für ökumenische Theologie an der Universität Utrecht, A. J. Bronkhorst (NHK), erlebten die protestantischen Gesprächsteilnehmer in jenen Jahren, „daß unsere Argumente aufgenommen wurden und daß sich auf der anderen Seite so etwas wie der Typ des ‚evangelischen Katholiken' entwickelte, der Typ von Männern, die die Akzente nicht anders setzten als wir" [1]. An dieser Arbeit nahmen Männer wie der

[1] Interview für den Evangelischen Pressedienst vom 4. 1. 1968.

damalige Leiter der Sankt-Willibrord-Vereinigung (bis heute führende Institution im niederländischen Ökumenismus) und jetzige Bischof im römischen Einheitssekretariat Jan Willebrands, die Professoren J. G. Groot und Willem van de Pol, auf reformierter Seite die Professoren Berkhof und Berkouwer teil, um nur jene Theologen zu nennen, die über Holland hinaus bekannt wurden. Damals bildeten sich schnell ganze Gruppen von ökumenischen Theologen. Sie haben heute eine breite, im ganzen Land wirksame Schülerschaft. Wer das niederländische Pastoralkonzil verstehen will, wird von der oben geschilderten kirchenpolitischen und der hier geschilderten theologischen Lage ausgehen müssen.

Beide geben dem auswärtigen Beobachter einige Rätsel auf. Er fragt sich, wieso der alte schismatische Geist der Holländer so schnell in einen ökumenischen umschlagen konnte. Er fragt: hatten nicht andere Länder viel bessere Aussichten für eine Öffnung der getrennten Kirchen gegeneinander als gerade Holland, wo die Reformation entscheidende, bis auf den heutigen Tag wirksame politische Veränderungen erzielte, ja, die Kraft gewesen ist, aus der dieser freie Staat überhaupt erst entstand? Auf diese Fragen kann er heute wohl in Holland die Antwort hören, daß die Zeiten der Glaubenskämpfe möglicherweise andere elementare Eigenschaften des niederländischen Volkes verdeckt haben. Im Grunde seines Wesens ist es viel eher tolerant und weiträumig angelegt, aufs Kosmopolitische gewiesen, wie schon seine kolonialen Unternehmungen zeigen.

Anders als seine konfessionellen Gruppen im Lehrstreit es bewährten, ist dieses Volk zu Kompromissen bereit und zu pragmatisch-vernünftigem Handeln befähigt. Es kann schnell lernen. Die Kehrseite jenes oft bewiesenen Mutes seiner kleinen religiösen Gruppen, dem anderen Denken auch in der Sonderexistenz der abgetrennten eigenen Gemeinde Ausdruck zu geben, ist das Bewußtsein demokratischer Freiheit und Selbständigkeit. Weder den Staat noch die Kirche wird der Holländer mit einer Obrigkeit verwechseln: der Staat, die Kirche, das sind wir selber. Die stürmischen Entwicklungen, von denen wir im folgenden hören werden, kann ich mir darum nur so erklären: hier hat sich die Christenheit eines Volkes durch die Gnade gemeinsamer leidvoller Erfahrungen aller mit allen wieder mit dessen besten Antrieben identifizieren können; diese Erfahrungen haben den Kirchen zur realistischen Beurteilung ihrer Situation und ihrer Entfremdung von einem heute schon starken, aber immer noch schnell wachsenden atheistischen Teil der Bevölkerung und zur Einsicht verholfen, daß das bisherige Denken und Handeln in autarken Säulen den Kirchen allenfalls für eine Zeitlang Macht, sicher aber nicht Vollmacht bei den Menschen verschafft. Eine Gruppe von Männern und Frauen in allen niederländischen Kirchen hat dies alles gleichzeitig erfahren. Die Chance lag darin, daß sie auch gleichzeitig darangingen, in aller Offenheit nach dieser Erkenntnis zu handeln.

Stimme und Beispiele der Bischöfe

Das sichtbarste Ergebnis ist das Pastoralkonzil der katholischen Kirche der Niederlande. Aber obwohl es als ein umfangreiches Unternehmen geplant wurde und viele Jahre, mindestens vier Jahre dauern wird, darf nicht übersehen werden, daß sich in ihm nur ein Teil der holländischen Bemühungen niederschlägt. So ausgiebig dieses „Konzil", dessen erste Vollversammlung vom 3. bis zum 5. Januar 1968 in Noordwijkerhout bei Haarlem zusammentrat, auch seit Jahresfrist vorbereitet wurde, es bildet seinerseits nur die Spitze eines großen Eisbergs kirchenreformerischer Bemühung.

Zuerst ist auf die neue Schicht der katholischen Bischöfe Hollands hinzuweisen. Die wichtigsten Weichen stellte schon Kardinal J. de Jong, der von 1936–1955 Erzbischof in Utrecht war. Unter ihm begann es, daß die katholische Kirche der Niederlande entschlossen ihr Ghetto verließ. Nach dem frühen Tod von drei besonders profilierten ökumenischen Gestalten des niederländischen Episkopats, der Bischöfe Doodeward, Bekkers und de Vet, wurden, zum Teil unter Mitwirkung des Klerus und des Volkes, ungewöhnlich junge Nachfolger gewählt. Holland dürfte heute mit seinen Bischöfen Jansen, Niermann, Moors, Bluyssen, Zwartkruis und Ernst unter Kardinal Alfrink, dem weitaus ältesten von ihnen, einen der jüngsten Episkopate überhaupt besitzen. Ohne die Ermunterung durch die meisten dieser Bischöfe, ohne das wohlwollende Geltenlassen der neuen Experimente wären diese wohl kaum in so großem Umfang so schnell möglich geworden.

Zu den erstaunlichsten Erscheinungen gehört es, daß der früheste und stärkste ökumenische Impuls gerade vom katholischen Kernland des Südens, von Brabant, ausgegangen ist. Willem Marinus Bekkers, der Bischof von s'Hertogenbosch, Förderer unzähliger ökumenischer Werke und ihr unermüdlicher Prediger, hat nicht nur während seiner Amtszeit in einem Lande behäbig-zäher Timmermannscher katholischer Volksfrömmigkeit eine ökumenisch wache und der Welt mit neuer Aufmerksamkeit zugewandte Kirche geschaffen, er hat auch bei allen ihm allein eigenen Besonderheiten das Beispiel eines neuen Typs von Kirchenführer gegeben. Oft hat man ihn mit Johannes XXIII. verglichen: unkompliziert, natürlich, kontaktfähig, nicht selber Theologe, aber unablässig auf die Theologen der Zeit hörend, tolerant, brüderlich, humorvoll und vor allem mutig. Das holländische Kirchenvolk mißt heute seine Bischöfe an seinem Beispiel wie an dem des Bischofs Gerardus de Vet, der, persönlich von ganz anderem, rationalerem Zuschnitt, die Führungsaufgabe in unserer Zeit einmal so beschrieben hat: „Die Hierarchie innerhalb der Kirche wird sich daran gewöhnen müssen, daß ihre Autorität nicht exklusiv ist ... Die Autorität der Kirche ist nicht nur das offizielle Lehramt. Autoritativ ist gleichfalls, was unser Gewissen zu tun befiehlt. Und autoritativ ist ebenfalls die öffentliche Meinung, die sich formt, kritisch und wohlüberlegt, dann und wann im Zusammenspiel von verschiedenen Einsichten, langsam klärend, was von uns Christen in der heutigen Zeit gefordert wird." [2]

[2] Zit. nach E. Kleine, Holland – Kirche contra Rom? (Essen 1967) 69.

Spätestens an dieser Stelle ist der neue niederländische Katechismus für Erwachsene zu nennen[3]. Die Bischöfe, deren gemeinsamer Auftrag er schon vor dem Vatikanum war, haben ihn durch ein Team von Wissenschaftlern im gleichen Jahr abschließend erarbeiten lassen, in dem der Gedanke des Pastoralkonzils bei ihnen konkrete Gestalt annahm. Am 1. März 1966 gab Kardinal Alfrink seine Druckerlaubnis, im Oktober 1966 kam er auf den Markt. Wenn in den nächsten zwölf Monaten in den kleinen Niederlanden eine halbe Million Exemplare verkauft wurden, so handelte es sich um den gleichen Zeitraum, in dem die Gesprächsgruppen und Studienkommissionen ihre intensive Arbeit aufnahmen. Der Zusammenhang beider Erscheinungen ist unübersehbar. Man wird sagen können, daß der Katechismus als der Anreger des Pastoralkonzils wirkte. Die niederländischen Christen aber nahmen ihn als die Gabe der katholischen Bischöfe entgegen. Diese stellten sich geschlossen hinter den Katechismus, als eine Gruppe holländischer Katholiken ihn in Rom wegen seiner „Irrlehren" denunzierte. Sie haben zwar, ohne von der theologischen Position des Katechismus abzurücken, der in Rom eingesetzten Kardinalskommission zu einigen dieser und anderen Formulierungen Verdeutlichungen angeboten, aber die Rechtgläubigkeit des Buches nicht in Frage stellen lassen.

Sie haben schließlich in ihrem Brief an Kardinal Ottaviani (veröffentlicht am 27. 12. 1967) auf dessen zehn Anfragen zu gefährlichen Meinungen in der Kirche, unter Hinweis auf ihre direkt von Christus stammende Autorität zur Verkündigung des Glaubens, die freie Diskussion gefordert. „Die wirkungsvollste theologische Zensur", so schrieben sie, „ist die geistige Auseinandersetzung unter den Theologen selbst." Man möge diese nicht durch kirchenrechtliche Sanktionen behindern, sondern „durch ein größeres Vertrauen der kirchlichen Zentralinstanzen die Möglichkeit schaffen, daß künftig durch freimütige theologische Diskussion mögliche Einseitigkeiten viel schneller ausgeräumt werden können, als dies durch offizielle Listen von ‚Irrtümern' oder ‚halben Irrtümern' geschehen kann."[4] Dieser Hinweis auf den Gesprächscharakter der christlichen Glaubensbelehrung entspricht der Geisteshaltung des neuen Katechismus und dem, was die Holländer gegenwärtig in ihrem Pastoralkonzil erleben.

Schließlich ist als Beitrag der niederländischen Bischöfe zu nennen, daß sie alle irgendwie wichtigen Vorgänge und Überlegungen in der Kirche jedermann zugänglich gemacht haben. Die katholische Kirche der Niederlande ist eine Kirche ohne Geheimnisse geworden. Sie kennt keine geheimen Kabinettsbeschlüsse und auch kaum Diplomatie. Jedermann hat Zutritt zu den Verhandlungen der einzelnen Gruppen und zu den Vollversammlungen des Pastoralkonzils, und Kardinal Alfrink sagte sofort „Ja", als man ihn fragte, ob die Vorlagen des Konzils und die Eingaben der Delegierten veröffentlicht werden können.

[3] Siehe dazu K.-H. Weger, Strukturwandel in der katholischen Glaubenslehre. Gedanken zur Theologie des neuen holländischen Erwachsenenkatechismus, in dieser Zschr. 179 (1967) 105–115.

[4] Nach De Volkskrant 29. 12. 1967, S. 7.

Vorbereitung

Gerardus de Vet, der damalige Bischof von Breda, kündigte als erster das niederländische Provinzialkonzil an. Er spricht davon in der letzten Konzilswoche zu Rom vor den holländischen Missionsbischöfen. Einen Monat später meldet der niederländische Episkopat, daß dieses Konzil in konsequenter Fortsetzung des Zweiten Vatikanums, das die Bischöfe unter sich versammelte, dem dienen wird, was de Vet das Zusammenspiel der verschiedenen Einsichten des Kirchenvolks genannt hatte. Im Februar 1966 wird eine vorbereitende Kommission von Laien und Theologen eingesetzt. Am 16. März gibt de Vet in einer ersten Pressekonferenz eine Übersicht der Pläne und nennt zum ersten Mal den Namen des Unternehmens: Pastoralkonzil. Den Christen aller Konfessionen ist in Holland der Terminus „Pastoral" geläufig. Er bezeichnet nicht nur die Seelsorge von Mensch zu Mensch, sondern alles Bemühen der Christen, mit ihrer Botschaft in die Welt vorzudringen. Lange vor dem Pastoralkonzil stand hinter diesem Wort ein neues, umfangreiches Bemühen um den Mitmenschen im andern Milieu, neue Formen der Betriebsseelsorge im ganzen Land, soziologische Grundlagenforschung, die Einrichtung von Informationszentren für Laien, organisatorische Zusammenfassung aller Seelsorgearbeit der katholischen Kirche in den Dekanaten und im Diözesan-Pastoralrat. Bischof de Vet war selber einer der wichtigsten Initiatoren dieser neuen Formen christlichen Apostolats. „Wer auf den Herrn hört, erfährt, daß er von ihm zurückgebracht wird in die wirkliche Welt, unter die Menschen, wo immer sie leben." [5]

Am 1. November 1966 erscheint das erste Arbeitspapier zur Ordnung des Pastoralkonzils, am 27. November wird das Konzil im Beisein der offiziellen Vertreter aller nicht-katholischen Kirchen in den sieben Kathedralen des Landes feierlich eröffnet. Am 17. Januar 1967 kommen in Rotterdam alle Konzilsberater zusammen (später wird man ihre Zahl auf 140 festlegen), siebzehn Studienkommissionen von Theologen und Profanwissenschaftlern werden eingesetzt. Diese erste Versammlung besaß noch keine erfreuliche Form und verlief streckenweise fast tumultuös. Es mangelte ihr eine geeignete Geschäftsordnung, so daß die Ultras zur Rechten und zur Linken, die Sprecher der konservativen Confratie-Gruppe und der liberalen Schalomgruppe, einander recht hemmungslos befehden konnten. Am 13. März 1967 kann Kardinal Alfrink jedoch in einer Pressekonferenz den Entwurf der Konzilsstatuten vorlegen, bei denen man dann auch geblieben ist.

Es ist jedermann klar, daß das neue Unternehmen im Sinn des Kirchenrechts den Namen Konzil nicht in Anspruch nehmen kann. Schon weil nach geltendem Recht (can. 285–292) auf einem Provinzialkonzil, dem der päpstliche Delegat präsidieren muß, nur Kleriker teilnehmen und nur Bischöfe abstimmen dürfen. Man wählte den Namen dennoch aus zwei Gründen: weil es hier um die Durchführung des Zweiten

[5] E. Kleine a.a.O. 19.

Vatikanischen Konzils gehen wird und weil zweitens diese Versammlung einen verbindlichen Charakter haben soll. Es wird in diesem Konzil um die praktische Erprobung eines erwünschten neuen Kirchenaufbaus gehen. Im übrigen rechnet man damit, daß das Kirchenrecht der hier sich in Holland bezeugenden Wirklichkeit kirchlichen Lebens folgen wird[6].

Später, in seiner Eröffnungspredigt zur ersten Vollversammlung, nimmt Kardinal Alfrink dieses Thema auf. Es handle sich ausdrücklich nicht um eine gesetzgebende Versammlung im Sinn des Codex; es gehe vielmehr darum:

„Im Innern der wahren und wesenhaften Struktur der Kirche nach Möglichkeiten zu suchen, sich zu beraten, Ideen auszutauschen, Gespräch zu führen. Hollands Bischöfe wollten der ganzen Gemeinde der Gläubigen, allen Richtungen, die es in der Kirche gibt, Gelegenheit und Möglichkeit geben, ihre Meinung auszudrücken und an den Beratungen teilzunehmen. Wir hoffen, zu einem wirklich offenen Dialog der ganzen Glaubensgemeinschaft zu kommen. Ohne zu leugnen, daß es in der Kirche wirklich eine ihrem Wesen eigene Ordnung der Autorität gibt, kann man doch der Meinung anhängen, daß diese Autorität mehr ist als ein Dirigieren von oben. Wir hoffen, zu einem wahrhaft offenen Gespräch zu gelangen, in dem die ganze Glaubensgemeinschaft, das ganze Volk Gottes, die, die mit Autorität beauftragt sind, und die, die es nicht sind, gemeinsam darüber nachdenken, was die Kirche heute braucht. Es ist darum ein Einbahnverkehr in der Kirche nicht mehr möglich. Aber auch von keiner Seite her.“ [7]

Man beklagte später, daß der Kardinal nur gesagt habe, welche Vollmacht das Pastoralkonzil nach dem geltenden Kirchenrecht nicht habe, nicht aber, welche sie habe. Kardinal Alfrink, sonst von einer sehr wachen Spontaneität in der Diskussion, ließ diese Frage in der Arbeitssitzung unbeantwortet. Es liegt auch auf der Hand, daß sie gegenwärtig nicht zu beantworten ist. Die Vollmacht des Pastoralkonzils muß aus ihm selber erwachsen, und es leuchtet jedermann ein, daß letzten Endes im freien Dialog des Kirchenvolks mit den Kirchenführern erarbeitete und beschlossene Texte einen Grad von Vollmacht haben dürften, der jede andere, im Kirchenrecht abgesicherte Vollmacht übersteigt.

Der Aufbau

Das niederländische Pastoralkonzil ist aus dem Leben des Kirchenvolks herausgewachsen. Das wichtigste an seiner Ordnung ist der breite Unterbau. Wahrscheinlich hat es in der ganzen Kirchengeschichte noch nie einen so systematischen Versuch gegeben, die Meinung der christlichen Gemeinde zu erfahren. Es ist gelungen, das ganze katholische Kirchenvolk, ja nicht-katholische Christen und ganze nicht-katholische

[6] B. Blauwdruk, Het pastoral concile van de nederlandse kerkprovincie, 3.
[7] Dokument der Konzilspressestelle vom 3. 1. 1968, S. 4.

Gemeinden an diesem Unternehmen zu beteiligen. Damit ist nicht gesagt, daß jeder Getaufte einbezogen ist. Aber die Menge der Angebote zu freier oder gebundener Mitarbeit wurde so ausgiebig offeriert und so langwierig durchgeführt, daß sich Christen von irgendeinem Grad von Wachheit ihr kaum entziehen können.

Auf der untersten Ebene haben Phantasie und Unternehmungsgeist volle Freiheit. Man kommt zwanglos in den Gemeinden zusammen. Vielleicht sind es nur zwei oder drei Ehepaare, die sich klar darüber werden wollen, was ihnen die Ehe als Christen der heutigen Welt bedeutet. Es können aber auch zwanzig oder dreißig Menschen sein, die über den Gottesdienst, die Verkündigung, die neue Sinngebung der Mission verhandeln. Es kann sein, daß in einer Gemeinde fünf solche Kreise entstehen oder nur einer. Man wird aber regelmäßig zusammenkommen und andere Gemeindeglieder zum gleichen Tun anspornen. Man wird unter sich sein oder auch Protestanten, ja ungetaufte Humanisten, dabei haben. In den beiden am weitesten auseinanderliegenden Bistümern, Groningen und Brabant, wird die ökumenische Besetzung der Gesprächsgruppen am großzügigsten praktiziert. Die protestantischen Kirchenleitungen warnen nicht vor der Teilnahme, sondern ermuntern zu ihr. Das Bestreben der Pfarrer ist, diese Gruppen ganz für sich arbeiten zu lassen. Vielleicht eröffnet der Pfarrer oder kommt gelegentlich zum Schluß dazu. Man hat keine Angst, die Laien könnten einer falschen Theologie anheimfallen. Und man scheut es nicht, daß das Schwergewicht auf praktischen Fragen liegen wird: dies entspricht nur der Intention des Pastoralkonzils. Es will herausfinden, was der Glaube für das Leben bedeutet und wie das Leben den Glauben auslegt.

In manchen Bistümern begann die Sache sehr zögernd. In anderen stützt sie sich auf lange Erfahrungen. Schon vor Beginn des Konzils gab es 10 000 Gesprächsgruppen in Holland; heute sind es über 15 000. Diese Form des zwanglos-freundschaftlichen Beisammenseins zum Gespräch in einer Hausgemeinde hat sich eindeutig als die soziologisch angemessenere Form gegenüber den kirchlichen Vereinen herausgestellt. Deren Mitgliederstand schwindet stark (1956: 340 000 Katholiken in katholischen Vereinen, 1962: 154 000). Der Grund ist die Abwanderung in die Gesprächsgruppen. So können die Gesprächsgruppen des Pastoralkonzils auf einer schon vorhandenen Praxis aufbauen, namentlich der der Ecclesia-Gruppe, die schon 1965 mehr als 1650 Diskussionskreise im ganzen Land vereinigte. Auch widmen sich die Gesprächsgruppen nicht nur der Diskussion: sie leisten praktische Arbeit, helfen den ganz auf eigene Sammelarbeit angewiesenen Gemeinden finanziell und wirken im Gottesdienst mit. Frauen sind nicht in der Überzahl, hingegen oft die jungen Menschen.

Wem die Zeit für diese Gruppenarbeit fehlt, dem bietet das Pastoralkonzil ein neuartiges postalisches System. Jedes Bistum hat ein Postfach gemietet, dessen Nummer allen bekannt ist. Dorthin kann jeder seinen Brief adressieren und sicher sein, daß er ebenso ernsthaft ausgewertet wird wie die Ergebnisse der Gesprächsgruppen. Diese werden sorgfältig notiert und erst auf der Pfarr-, dann auf der Dekanatsebene gesammelt und verglichen, bis sie dann als ein Votum der Bistümer von gewählten Ver-

tretern zusammengefaßt werden. Diese Ergebnisse der umfangreichen Diskussionsarbeit im Land sind jedermann zugänglich[8].

Man gliederte den Stoff in die 15 Themen, die gleichzeitig die jetzt 15 Studienkommissionen des Pastoralkonzils bearbeiten: Liturgie, Verkündigung, Ökumene, Ethik, Jugend, Frieden, Entwicklungshilfe, Ehe, religiöse Orden, Mission, Glauben, Glaubenserweckung, Autorität, Veränderung in der Kirche, kirchliche Praxis. Nach einjähriger Arbeit in den Studienkommissionen und Gesprächsgruppen erwies sich, daß die Frage der Autorität als die dringendste empfunden wurde, im besonderen die „gezagscrisis", das Problem der Krise kirchlicher Autorität in der Gegenwart der Kirche. Dieses Thema wurde darum auf der ersten Vollversammlung (3.–5. 1. 1968) verhandelt. Das Thema der nächsten Vollversammlung (8.–10. 4. 1968) wird Mission, Friede und Entwicklungshilfe sein. Pfingsten des gleichen Jahres wird man möglicherweise über Liturgie und Verkündigung debattieren. So ist der weitere Plan, daß möglichst im Abstand von drei Monaten in den Vollversammlungen debattiert und verabschiedet wird, was die Werkgruppen und Studienkommissionen (insgesamt 250 Berater, Theologen und Profanwissenschaftler, Katholiken und Protestanten) in ihren Vorlagen erarbeitet haben. Diese Zusammenfassung obliegt dem Konzilsrat (11 Mitglieder), dem auch ein nicht-katholischer Vertreter angehört. Der Konzilsrat übernimmt auch die Voten der Werkgruppe der Organisationen und Vereine und die Vorschläge der Zentralkommission, in der die Stimme der Bischöfe zur Geltung kommt: in ihr sitzen zwei Bischöfe und fünf von den Bischöfen ernannte Mitglieder.

Die Spitze des Ganzen ist die Vollversammlung. Sie soll 150 Vertreter haben, auf der ersten waren es jedoch 169. Unter diesen 169 gab es 107 stimmberechtigte Delegierte, und zwar: die sieben Bischöfe und die zwei Weihbischöfe Hollands, je zehn gewählte Vertreter für jedes Bistum (sieben Laien und drei Priester), Vertreter der Diözesan-Pastoralräte und der Orden, sowie 15 Delegierte, die die Bischöfe bestimmen konnten. (Da die Bischöfe jedoch feststellten, daß zuwenig Jugend vertreten war, hatten sie im Januar außer einigen renommierten Theologen vorwiegend junge Menschen nominiert). Nicht stimm-, aber redeberechtigt sitzen in der Vollversammlung die Mitglieder der Zentralkommission, das dreiköpfige Präsidium, die Vertreter der europäischen Bischofskonferenzen, der päpstliche Nuntius, die Mitglieder des Konzilsrats, der Studienkommission, die jeweils das Papier vorlegt, des Konzilssekretariats und die 11 Vertreter der nicht-katholischen Kirchen und Gemeinschaften. Soweit die Delegierten nicht nominiert sind, werden sie durch ein umständliches Wahlsystem aus den einzelnen Gruppen herausgefiltert. Die je zehn Laien-Delegierten der Bistümer werden praktisch diejenigen sein, die sich in den Pastoralräten und bei der Leitung und Zusammenfassung der Gruppenarbeit hervorgetan haben. Sie wurden direkt aus ihren

[8] Vgl. dazu: Die Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. C. Hampe (München 1967) II 468–482 und III 280–290. Am ersten dieser Beiträge ist ersichtlich, in welchem Umfang die ganze aus der Arbeit der Gesprächsgruppen erhobene Thematik und Argumentation identisch ist mit der, die die Vollversammlung erörterte.

Gruppen unter dem Gesichtspunkt der freien Initiative bereits in die Pastoralräte gewählt. Eine direkte Wahl dieser Bistums-Delegierten für die Vollversammlung durch das Kirchenvolk ist nicht vorgesehen. Doch scheint sichergestellt zu sein – und der Verlauf der ersten Versammlung zeigte es –, daß vor allem profilierte und nicht klerikalisierte Laien in die Synode gelangen.

Sie stimmt über alle Vorlagen, Veränderungen und Vorschläge mit Zweidrittelmehrheit ab. Für Fragen der Geschäftsordnung und Personalia genügt die einfache Mehrheit der Stimmen. Den Vorsitz der Versammlung führen gemeinsam ein Professor für Psychologie, ein Priester und eine Frau. Der eigentliche Motor ist der sozialdemokratische Rektor der Universität Groningen, Dr. J. G. Snijders, in dem das Pastoralkonzil einen überaus geschickten und fairen Verhandlungsführer gefunden hat, dem sich jedermann, mit Einschluß der Bischöfe, ohne Zögern unterwirft.

Durchführung

Das vatikanische Konzil hat das Stichwort der *Kollegialität* gegeben. Was man auf der ersten Vollversammlung des niederländischen Kirchenvolks mit seinen Bischöfen sah, wird unter diesen Begriff in seiner Bedeutung in den Konzilstexten nicht mehr zu bringen sein. In Rom verstand man unter Kollegialität trotz gelegentlicher Ausweitung des Begriffs die Fortsetzung des Apostelkollegiums nach katholischem Verständnis, die Gemeinsamkeit der kirchlichen Amtsträger in der Ausübung des gemeinsamen Amtes. Wenn das Wort nicht durch die Kirchengeschichte einen polemischen Sinn erhalten hätte, könnte man das, was sich im langjährigen Pastoralkonzil vollzieht und auf dieser ersten großen Versammlung in die Öffentlichkeit trat, eher als *Konziliarismus* oder *Konziliarität* bezeichnen: die gewählten Sprecher, beamtete und freie Vertreter der Kirche, kommen in der Hoffnung zusammen, daß sich in ihrem Gespräch miteinander ausdrückt, was in der Kirche heute lebt und was sie andererseits von ihrem Leben und Glauben erwarten muß.

Schon der Blick auf die Versammlung im hochmodernen Auditorium des Seminars Leeuwenhorst zu Nordwijkerhout legte nahe, daß sich hier neue Formen ankündigen. Die Synodalen waren nicht in Podium und Auditorium getrennt, sondern in der Gestalt einer Ellipse zusammengesetzt. Jeder war das Gegenüber des anderen. An den kurzen Seiten die theologischen und profanwissenschaftlichen Experten, die Mitglieder der Studienkommissionen und die Delegierten der nicht-römischen Kirchen, an den langen Seiten die Masse der stimmberechtigten Synodalen aus den Bistümern, die Bischöfe, das Zentralkomitee und, als einzige ein wenig erhöht, die Vorsitzenden. Die Bischöfe präsidierten nicht, sondern assistierten hörend und redend. Keiner von ihnen zeigte auf der ganzen Tagung violett oder rot, fast alle Ordensmitglieder und Weltpriester trugen bürgerlichen Anzug. Das Durchschnittsalter dieser Versammlung betrug 41 Jahre, fast drei Viertel waren Laien, weit über ein Viertel Frauen. Von der

Redefreiheit wurde kräftig Gebrauch gemacht, doch geriet die Versammlung nie aus der beschlossenen Richtung und kam höchstens für kurze Augenblicke vom Thema ab. Man ging freundschaftlich, aber nicht nachlässig miteinander um und fand immer wieder Gelegenheit, miteinander lachen zu können. Es fehlte jeder Anflug von Dramatik, niemand blies seine Sache pathetisch auf, niemand sprach zum Fenster hinaus, sondern nüchtern zum vorliegenden Stück. Es gab allerlei Gegensätze auszutragen, aber es waren mehr Gegensätze der Methode und der Praxis, der Verfahrensordnung und der Opportunität als Gegensätze grundsätzlicher Art. Das hing zweifellos auch mit einem entscheidenden Manko dieser ersten Vollversammlung zusammen: die äußersten Flügel waren nicht ausreichend vertreten, insbesondere der rechte Flügel. Offensichtlich waren bei den Wahlen zur Synode die Gegner der neuen Reformen meist unterlegen oder sie hatten seltener kandidiert, weil sie sich in den Gruppen weniger stark beteiligen. Nur durch eine Änderung der Geschäftsordnung könnte dieser Schaden noch behoben werden; denn nach der geltenden sind alle Synodalen für die Dauer des ganzen Pastoralkonzils gewählt.

Die erste Vollversammlung begann am 3. Januar 1968 mit einem Wortgottesdienst in niederländischer Sprache (lateinisch wurden gemeinsam gebetet das Credo und das Magnifikat). Er drückte den Geist dieses Konzils kennzeichnend aus: eingerahmt in die beiden Lesungen Philipper 2, 1–11 und 1 Thessalonicher 5, 19–25. 28, war er als ein Wechselgespräch zwischen Gemeinde und sieben Sprechern gestaltet, die mit dem Prediger Kardinal Alfrink zusammen in ganz freier Form Fürbitten für das hier begonnene Werk sprachen. Zu den Vorbetern gehörten zwei Frauen und ein protestantischer Pfarrer, und zwar ein Glied der konservativen Gereformeerde Kerk, der Theologieprofessor Dr. C. van de Woude aus Kampen, der calvinistischen Hochburg.

Das Verhandlungsschema wird formell jeweils von den Bischöfen vorgelegt; erarbeitet ist es von anderen. Zum besonderen Thema dieser ersten Tagung sagte Kardinal Alfrink: „Es ist ausdrücklich nicht so, daß dieses Papier die Vorstellungen der Bischöfe vermittelte. Aber die Bischöfe haben in diesem Dokument sehr gern kennengelernt, was die katholische Glaubensgemeinschaft denkt." Im vorliegenden Fall hatten die niederländischen Bischöfe ausdrücklich gebeten, eine Studienkommission möge ihre Meinung darüber erarbeiten, wie in der heutigen Welt Bischöfe ihr Amt wahrzunehmen haben. Dieser begrenzte Auftrag kennzeichnete den hier vorgelegten Loeff-Report, verfaßt von der Kommission „Gezagsopvattingen en Gezagsbeleving" (Autoritätsauffassungen und Autoritätserlebnis), einer Gruppe von zwölf Gelehrten unter dem Kanonisten Professor J. J. Loeff. Der Bericht betrachtet vor allem diesen einen Aspekt von Autorität, und die Debatte beanstandete weniger, daß dieser falsch gesehen, als daß er unvollständig sei.

Der Bericht geht von der soziologischen Situation des heutigen Menschen aus und beschreibt den verbreiteten Autoritätsschwund. Autorität, die sich nur auf eine hierarchische Position und nicht oder auch auf die Glaubwürdigkeit der Person gründet, wird von den Menschen nicht

mehr angenommen. Auch der Inhalt von Beschlüssen, Verboten oder Aufträgen wird nach ihrer Qualität bewertet, nicht nach dem Vertrauensvorschuß, den etablierte Autorität beansprucht. Die Menschen nehmen heute oft nur die Äußerungen der Autorität an, die sie als angemessen qualifizieren. Kritisch beurteilen sie ferner, welche Art der Ausführung von Weisungen die Autorität verlangt. Geltung von Autorität hängt heute viel stärker als früher davon ab, wieweit sie ihr Wort einsichtig machen kann und wieweit sie das Resultat im voraus bedenkt. Die Ursachen der Krise sieht der Report zuerst in der Demokratisierung des modernen Menschen. Demokratie ist längst nicht mehr nur politische Form, sondern eine Denkhaltung, die alle Lebensbereiche durchdringt. Der Mensch von heute hält viel von der Freiheit und will sich überzeugen lassen, um selber frei zu wählen. Geheimnistuerei und Distanzhalten ist für jede Autorität schlechthin fatal. Unser Zusammenleben ist viel komplizierter geworden. Autorität kann darum nicht mehr nur Ordnung handhaben, sie muß sie schaffen. Phantasie und Sachkenntnis sind von ihr verlangt. Ihre Funktionalität muß schwerer wiegen als ihre Legitimität. Autorität wird auch von der Gemeinschaft geformt, der sie dient. Zwei Haupttypen unterscheidet der Bericht: die „Organisationsgemeinschaft" und die „Personengemeinschaft". Beide, sagte er, finden sich immer zusammen, aber sie müssen aufeinander bezogen bleiben. Heute sucht der Mensch die Personengemeinschaft und möchte, daß deren organisatorische Infrastruktur den menschlichen Werten der Gemeinschaft dient und nicht Institution um ihrer selbst willen am Leben hält.

Im Hauptteil werden diese soziologischen Erkenntnisse auf die Kirche angewendet: Das heute deutlich zu spürende Unbehagen mit der Autoritätshandhabung in der Kirche ist nur erklärlich, weil die Kirche ganz ausgesprochen Bruderschaft, also Personengemeinschaft ist. Seit dem 4. Jahrhundert hat sich die katholische Kirche in Analogie zur bürgerlichen Gesellschaft, ja zum Staat entwickelt. Der Klerus wurde ein gesellschaftlicher Stand, die Laien wurden Untertanen. Ihre Passivität in der Liturgie entspricht genau ihrer kirchenrechtlichen Stellung. Zugleich breitete sich der Bereich der kirchlichen Autorität immer weiter aus.

Der Mensch von heute empfindet schon im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft jedes autoritäre Regime als unmoralisch, fährt der Bericht fort. In der Kirche sieht er darin eine Anomalie, die ihrem Wesen widerstreitet. Der Autoritätsträger darf nicht einmal einen Anschein davon zeigen, daß er dem andern etwas aufzwingen will. Weitere Gründe der Autoritätskrise in der Kirche sind Fremdheit, Isolierung und Unnahbarkeit der Autorität. Dezentralisierung, Selbstbeschränkung, Offenheit sind zu fordern, ebenso Sachverständnis, das in einer immer komplizierteren Welt unerläßlich ist. Nirgends war der Autoritätsschwund so groß wie dort, wo die Kirche ohne genügende Sachkenntnis zu Weltproblemen Stellung nahm. Sie muß sich bei Fachleuten, nicht nur bei Theologen, erkundigen und soll ihnen vertrauen.

Es gibt, sagt der Report, gegen die heutige Kritik nur ein Mittel: die Autorität muß sich öffnen und sich der Diskussion stellen. Recht gehandhabte kirchliche Autorität bedarf keiner Rechtfertigung, sie kommt aus dem Wort, an das man selbst glaubt, und führt zu der Tat, die durch ihr Gutsein für sich selber spricht.

Der dritte Teil des Berichts versucht aus der Bibel zu zeigen, daß in der frühen Christenheit die Autorität so verstanden wurde. Verkündigung, Heiligung und Leitung sind im Neuen Testament, das nirgends von Befehlsgewalt spricht, ein einziger Bruderdienst. Reform nach dem „evangelischen Ideal" wird verlangt. Wie kann aber Reform geschehen, fragt der letzte Teil des Berichts (IV). Der Dienst des Amtsträgers muß wieder Verkündigung werden, heißt es. Es wird dann untersucht, wie Autorität in persönlich übernommener und brüderlich vertretener Verantwortung das Evangelium bezeugen kann. Die Kirche muß offene Gemeinschaft werden. Kein Rechtssystem kann und soll sie „rein" erhalten; es muß auch Platz für das „Unkraut" in ihr sein. Erst dann ist Verkündigung wirklich frei. Die Verkündigung der Bischöfe soll sich durchaus auf alle Lebensfragen des Menschen richten. Aber zu den Weltproblemen (etwa zu

den Methoden der Geburtenregelung) kann die Kirche noch viel weniger zwingend reden als zu ihren eigenen, innerkirchlichen Fragen.

Kirchliche Verwaltung hat sich als Hilfsdienst der Verkündigung zu verstehen. Wichtige Verwaltungsfragen sind im Einvernehmen mit Vertretungen des Kirchenvolks zu erledigen. Wo ein solches Einvernehmen nicht zu erzielen ist, muß die Sache vor das öffentliche Forum der ganzen Kirche kommen. Die Verwaltung muß dezentralisiert werden. Der positive Wert der Dezentralisierung der Autorität ist die Vertiefung des Glaubens, das Wachsen persönlichen Verantwortungsgefühls und die größere Möglichkeit des Experiments. Den Kirchenbau, die kirchlichen Finanzen und überhaupt die Strategie der kirchlichen Seelsorge müssen Teams sachverständiger Christen in die Hand nehmen. Die Gläubigen sind als erwachsene Menschen zu behandeln. Sie tragen eigene Verantwortung. Das Amt in der Kirche hat nicht nur einen Führungsauftrag, es muß auch Zeugnis geben. Es steht im Dienst des Kerygmas und muß im umfassenden Sinn der ganzen Kirche dienen.

Abschließend blickt die Kommission auf ihren Auftrag zurück. Die Bischöfe hatten sie gebeten, von dem Faktum der Autoritätskrise in der Kirche auszugehen. Die Kommission sah den Grund der Krise im Widerspruch zwischen Erfahrung und Anspruch: der Mensch hat eine genaue Vorstellung davon, wie eine glaubwürdige Autorität heute die Gesellschaft zu leiten habe. Dieses Bild findet er aber in der Kirche nicht. Er sieht hier oft eine archaisch anmutende und darum wenig wirksame Autorität; zugleich scheint es ihm aber durchaus möglich und nötig zu sein, daß kirchliche Autorität der Würde des Menschen Rechnung trägt. Die Kommission sei zur Erkenntnis gelangt, daß die Theologen und Kanonisten den von der Vergangenheit schwer belasteten Begriff der Hierarchie ganz neu durchdenken müssen. Die Beschwerde des Menschen richte sich gegen eine Hierarchie, die sich über die Gemeinschaft stellt, und die Frage bleibe zurück: „Ist ein hierarchischer Aufbau der Kirchengemeinschaft möglich, der aus der Gemeinschaft selbst hervorgeht und durch sie so erfahren wird?“ [9]

Dies ist abgekürzt, aber meist mit deren eigenen Worten der Inhalt der ersten Vorlage des Pastoralkonzils. Die Synodalen hatten den Bericht vor der Tagung studiert und in ihren Gruppen so besprochen, daß sie Einsprüche und Ergänzungswünsche mitbringen konnten. Das Dokument fand viel Zustimmung. Man warf ihm aber auch vor, es sei unvollständig und müsse theologisch besser begründet werden. Ein Redner, Bischof Moors von Roermond, lehnte es ab: es sei unvollständig, oberflächlich, nicht evangelisch, wenig pastoral, ja, den Bischöfen gegenüber lieblos. Dies blieb, von allen so empfunden, das schärfste Wort auf der ganzen Tagung, und die Kommission vermochte diese Argumente nicht völlig zu beseitigen, obwohl Professor Loeff in seiner Relation den Text temperamentvoll verteidigt hatte.

Einwände gegen den Loeff-Report wurden von mehreren Delegiertengruppen schriftlich vorgelegt und nacheinander mündlich begründet. Die wichtigsten Argumente trug ein Team von sechs theologischen Beratern des Konzils vor, für die Pater H. A. M. Fiolet sprach, Studiensekretär für ökumenische Fragen im Konzilssekretariat. Sie machten in einem Sieben-Punkte-Statement geltend, daß über die Autorität in der Kirche nicht gesprochen werden könne ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß die Kirche eine eigentümlich mannigfache Beziehung zu Christus hat.

[9] Pastoral concilie P. C. no 219, 27. 10. 1967, 1–15.

Politische Kategorien könnten auf die Kirche nur insofern angewandt werden, als sich an ihnen entscheidet, ob die Christusherrschaft durch sie zur Geltung komme. Das wahre Reich der Freiheit, das die Kirche verkünden und in ihrem Leben bezeugen soll, sei eine pneumatische Gemeinschaft auf allen ihren Ebenen. Sie werde durch den Auftrag und die Vollmacht der Wortverkündigung geschaffen. Nur im Auftrag der Verkündigung habe die Kirche ihre von Christus gegebene hierarchische Struktur. Das Amt sei eines der Charismata der Gemeinde und werde als solches von der Gemeinde erkannt. Es solle die Autorität, die ihm mit und durch seinen Auftrag verliehen ist, in den Dienst der Gemeinde stellen. Der Amtsträger sei nicht aus der Gemeinde herausgenommen, sondern gehöre zu ihr, von Christus zu seinen Mitgläubigen entsandt. Aber unter diesem Aspekt seines Auftrags gebe es auch eine Christus-Repräsentation des Amtsträgers *gegenüber* den Mitgläubigen. Israels Propheten standen oft allein gegen das ganze Gottesvolk. In erster Linie habe der Amtsträger Christus zu gehorchen, auch wenn er dadurch in Gegensatz zur Gemeinde komme. Dann sei das der Dienst, den er ihr leistet.

Am Nachmittag des ersten Verhandlungstags wurde ein weiteres Dokument diskutiert: die am Vorabend der Vollversammlung von den Vorsitzenden herausgegebene „Handreichung für die Diskussion". Hier war bereits das Verlangen nach theologischer Begründung kirchlicher Autorität aufgenommen. Auch praktische Empfehlungen wurden ausgesprochen. Kirchliche Amtsträger, so hieß es, sollen sich nicht nur ständig mit ihren Gläubigen, sondern auch mit Sachverständigen beraten. Beider Empfehlungen sollen nicht ohne nähere Motivierung abgelehnt werden. Erwünscht sind: gemeinsame nationale Planung der Seelsorge; ein freigewählter Seelsorgerat für jede Gemeinde; Beratung mit den Gläubigen auf jeder Ebene, wenn ein wichtiges Amt besetzt wird; die Amtsträger sollen sich informierend in die Gesprächsgruppenarbeit einschalten; ein Gesprächsgruppenzentrum, das die Einmütigkeit in der Kirche fördert, ist zu bilden; durch Offenheit in der Presse und im Funk sollen die Amtsträger den Dialog in der Kirche lebendig erhalten.

Das Ergebnis von Noordwijkerhout war, daß beide Papiere, der Loeff-Bericht und die „Handreichungen", nicht als Erklärung des Pastoralkonzils, sondern als Anweisung an die Studienkommission angenommen wurden. Die Kommission wird bis Ostern einen neuen Text redigieren und der zweiten Vollversammlung vorlegen, die dann ohne weitere Diskussion abstimmen soll. Dieses Verfahren wurde deswegen nötig, weil das Verhandlungspapier der ersten Vollversammlung nicht ausreichend vorbereitet war. Dennoch war niemand unzufrieden; denn das wichtigste Resultat liegt auf einer anderen Ebene: die niederländische Kirche hat einen neuen Verhandlungsstil gefunden und praktiziert.

Der neue Stil

Bischof Moors erhielt für seine scharfe Rede starken Beifall, aber auch Professor Loeff, als er dem Bischof ebenso scharf widersprach. Die gleichen Leute klatschten. Hier kannte man keine Animositäten. Dieser Bischof stimmte dann als erster für die folgende Entschließung: „Die niederländische Kirche wünscht die Dezentralisierung von

Autorität und Verantwortung nach Aufgaben und Ebenen. Sie wünscht, daß der Vielfalt Raum gegeben werde in der Weltkirche, in der niederländischen Kirche, in den Ordensgemeinschaften und in der Beziehung zur römischen Zentrale."

Das Treffen war weniger ein Zwiegespräch zwischen Bischöfen und Volk als ein Rundgespräch, in dem die Bischöfe insgesamt kaum mehr (und niemals länger) das Wort beanspruchten, als es ihrer Zahl zukam. Dennoch war nicht die Rede von einer demokratischen Mißachtung der Bischöfe. Auch in den Konferenzpausen sah man weder Devotion noch Herablassung. Man ehrte die Bischöfe nach ihren Argumenten und ließ ihnen gern den Vortritt, weil sie fragten und hörten. Tatsächlich haben die niederländischen Bischöfe durch ihr Auftreten in Noordwijkerhout im ganzen Land außerordentlich gewonnen.

Ein neuer Stil zeigte sich auch darin, daß die Versammlung brennende Fragen ohne Scheu anpackte. Neben dem Hauptthema kamen politische, wirtschaftliche und vor allem disziplinäre Fragen der Kirche auf die Tagesordnung, da die Gruppen vorbereitete Papiere mitbrachten. Eine konzentrierte Stunde lang sprach man über den Zölibat. Nach der pragmatischen Art der Holländer ließ man sich nicht auf die grundsätzliche, theologische Seite des Problems ein. Die Frage war, ob und wie den Priestern, die in die Ehe treten, die Weiterführung des kirchlichen Amtes ermöglicht werden könne. Die Synodalen verlangten recht einhellig, daß verheirateten Priestern nicht nur eine Tätigkeit als Religionslehrer oder in der Verwaltung offenstehen solle, wie es die „Richtlinien" der Bischöfe vorsahen, sondern auch der eigentliche seelsorgliche Dienst. (Die Zahl der Fälle ist in Holland kaum größer als anderswo: 1967 traten 120 Priester in die Ehe. Aber die Progression ist erschreckend: 1966 waren es 80; 1965 nur 40.)

Nach dieser Debatte kam ein Sonderproblem der Holländer zur Sprache. Die niederländische Kirche ist heute in einer schwer verständlichen Weise isoliert. Nichts konnte dieses Problem besser illustrieren als der leere Stuhl zur Linken der Bischöfe. Obwohl Antonio Felici, päpstlicher Nuntius im Haag, bei der Eröffnungsfeier herzlich begrüßt worden war, kam er zu keiner Arbeitssitzung. Ohnehin versteht er das Holländische nicht. Das gilt für die römische Kurie allgemein. Wie kann man ihr aber dann deutlich machen, daß die Holländer ihren besonderen Weg gehen, aber treu zu Rom stehen wollen? Auf diese Frage fand man keine Antwort. Der Vorschlag, eine Delegation zu entsenden, wurde nach langer Debatte abgelehnt; eine bloße Good-will-Tour, meinte Kardinal Alfrink, der gerade aus Rom zurückkam, könne gar nichts ausrichten.

Die verschiedenen Aspekte dieses neuen Stils werden zusammengehalten in dieser einen Grundhaltung, die freilich nicht nur christlich oder katholisch, sondern eher holländisch zu motivieren ist: im Versuch, immer möglichst weit fort vom dogmatisch Grundsätzlichen zu bleiben und möglichst die Nähe des Hilfreich-Gegenwärtigen und des Kompromisses im Praktischen zu suchen, der freilich nur möglich ist, weil man sachlich sehr konsequent denkt. Wer Revolution und Tumulte erwartet hatte, kam nicht auf seine Kosten. Italienische Zeitungsberichte über die holländischen Greuel wurden mit Recht als Witzblätter durch die Reihen gegeben. Hier sprach vielmehr eine

realistisch denkende Gruppe von Christen miteinander über das, was nach dem „Ende des konventionellen Christentums" (van de Pol) in der Kirche das Normale, längst Überfällige, das eigentlich Selbstverständliche und Konsequente ist. Ich habe selten eine Synode miterlebt, die so ruhig und sachlich, so kompromißbereit und verständig diskutieren konnte, so offen, unverkrampft und unpathetisch auch dann blieb, wenn die jahrtausendealten Imponderabilien ins Spiel kamen, die anderswo in der Christenheit das Verhältnis zwischen Amtsträgern und Gläubigen belasten.

Der ökumenische Gewinn

Fast einen ganzen der beiden Vormittage des Konzils sprachen Delegierte der nichtrömisch-katholischen Kirchen. Der von ihnen gewählte Sprecher sagte in ihrer aller Namen, daß sie hier nicht als Beobachter, sondern als Mitarbeiter säßen und so seit langem am Pastoralkonzil tätig seien. Sein Name stand unter dem Gegenbericht der sechs Theologen, die dem Loeff-Report mehr theologischen Tiefgang wünschten. Es mag katholische Leser verwundern, wenn sie erfahren, daß es mit Professor L. J. van Holk, der auch die Bibellesungen in der Eucharistiefeier des Pastoralkonzils hielt, die protestantischen Sprecher waren, die am vernehmlichsten vor dem Optimismus des Loeff-Reports warnten, sie, deren Kirchen (namentlich in Holland) so demokratisiert sind. Er vermisse die Dialektik, sagte er, die sich klarmache, daß ein Zuviel-von-unten-Regieren ebenso schlecht ist wie ein früheres Zuviel-von-oben. Noordwijkerhout gibt Anlaß, ökumenisch besser zu bedenken, daß die nicht-katholischen Partner des Gesprächs keineswegs unbesehen jeder Art von Fortschrittlichkeit zustimmen. Im Fall der Kirchenstruktur ist offensichtlich, daß jedenfalls die synodal geordneten Kirchen eine Menge Erfahrungen hinter sich haben, die der katholischen Kirche fehlen. Der Bischof von Rotterdam, M. A. Jansen, konnte an nichts anknüpfen, was ein katholischer Delegierter gesagt hatte, aber sich unmittelbar auf den Remonstranten Dr. Holk beziehen. Konfessionsunterschiede waren in dieser Debatte kaum noch sichtbar, es sei denn im Sinn der gegenseitigen Befruchtung. Der protestantische Beitrag, ausgiebig, aber nicht redselig, hilfreich, aber nicht aufdringlich angeboten, wurde als gewinnreich empfunden.

Natürlich betrifft es ein viel größeres Thema als das der Amtspraxis, wenn Christen heute von Autorität sprechen. Hinter der Autoritätskrise steht die Glaubenskrise; nicht die Sprache, sondern die Gedanken der Kirchen scheinen vielen unannehmbar. Weil sie das wissen, finden die holländischen Kirchen zusammen. Was wir, Katholiken und Protestanten, der Welt gegenüber nicht gemeinsam tun, hieß es in Noordwijkerhout, ist heute überhaupt nicht getan. In seinem Realismus und in seinem Willen zur Kirchenreform war dieses Treffen ökumenisch. Es wird sich lohnen, den Unternehmungen unseres Nachbarvolks weiter zuzuschauen.

Karl Rahner SJ

Die Exegese im Theologiestudium

Eine Antwort an N. Lohfink

Lieber Pater Lohfink,

Sie haben im letzten Heft der „Stimmen der Zeit" zu meinem Aufsatz über die Studienreform der katholischen Theologie in einem Brief Stellung genommen[1]. Die Frage dürfte auch andere interessieren. Darum hier meine Antwort. Ich werde ebensowenig um den Brei herumreden, wie Sie es getan haben.

Zunächst möchte ich ganz kurz feststellen, was mir trotz allem anderen in Ihrem Brief das Wichtigste ist. Sie sind mit mir einer Meinung darüber, daß der im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellte Reformentwurf für die katholischen theologischen Studien als unzulänglich abzulehnen ist. Sie sagen selbst, daß meine Kritik an diesem Entwurf berechtigt war und dieser Entwurf in Frieden ruhen möge. Wenn das ein Mann wie Sie sagt, dann fühle ich mich doch sehr in meiner Meinung bestärkt. Und das ist mir wichtiger, und ich wäre für Ihren Brief dankbar, selbst wenn ich Ihre Kritik an meinem Gegenvorschlag als berechtigt anerkennen müßte.

Aber ich muß Ihnen sagen: Nein, lieber Pater Lohfink, ich habe die Exegese nicht vergessen, und ich meine, ich müsse sie darum auch nicht in der Ihnen verdächtigen Art der Systematiker durch eine kleine „Retusche" als Punkt C noch schnell hinzufügen, um die mir von Ihnen vorgeworfene wissenschaftstheoretische Sünde wiedergutzumachen.

Ich will das kurz begründen. Aber zunächst ein paar Vorbemerkungen, die noch nicht auf den Kern der Sache gehen wollen.

Wenn Sie mir berichten, über wie viele biblische Einzelperikopen ein künftiger Priester während seines Studiums sich exegetisch Gedanken machen müsse, um später bei dem dreijährigen Zyklus liturgischer Lesungen ordentlich predigen zu können, dann kann ich nur sagen: Quantum potes, tantum aude. Ich will sagen: Je mehr der Exeget seine Schüler mit den Texten vertraut macht, über die sie später predigen müssen, um so besser. Er kann das gewiß an sich nie genug tun. Aber dieses höchst löbliche und sehr wichtige Bestreben hat eine Grenze in der Praxis: Die Studienzeit ist nun einmal

[1] Norbert Lohfink, Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien, in dieser Zeitschr. 181 (1968) 120–126. Vgl. auch Karl Rahner, Zur Neuordnung der theologischen Studien, ebd. 1–21.

begrenzt, und ich denke, daß sogar der Exeget einsehen wird, daß er von der im ganzen zur Verfügung stehenden Stundenzahl der Vorlesungen und Seminarübungen nur einen bestimmten Teil für seine Disziplin erhalten kann, soll das theologische Studium wirklich das leisten, was es leisten muß. Und so fürchte ich, daß in dem Ihnen vorschwebenden Idealfall der Einrichtung eines theologischen Studienprogramms der Priester später sehr oft über Texte wird predigen müssen, von denen er in der Exegese seiner Studienzeit nichts oder nur von fern etwas gehört hat. Das schadet auch nichts, der Prediger wird sich dann schon zu helfen wissen, vorausgesetzt, daß er überhaupt eine ordentliche Exegese gehört und sich angeeignet hat. Wenn Sie allerdings sagen, daß sich der Prediger nur „in Sonderfällen oder zwischenhindurch einmal von den biblischen Texten des Wortgottesdienstes lösen" dürfe, dann möchte ich bei dieser Bemerkung doch ein großes Fragezeichen machen. Jedenfalls wäre es in diesem Zusammenhang gut gewesen, wenn Sie, was Sie hoffentlich nicht bestreiten, ausdrücklich bemerkt hätten, daß es neben der Homilie mindestens außerhalb des „Wortgottesdienstes" auch andere legitime und notwendige Predigtarten geben müsse. Darüber hinaus erlaube ich mir, immer noch der Meinung zu sein, daß u. U. auch im Sonntagsgottesdienst eine „thematische Predigt" berechtigt ist. Der Prediger wird auf jeden Fall nicht selten über Themen predigen müssen, auch im Sonntagsgottesdienst, die nur höchst gezwungen in einer Textinterpretation dargeboten werden könnten.

Sie werfen mir vor, ich hätte die Exegese vergessen. Zunächst ein paar allgemeine Bemerkungen. Ich möchte noch einmal darauf hinweisen, daß (was ich schon eindringlich betont habe) es sich bei meinem Gegenvorschlag nur um einen sehr formalen Rahmen (besonders beim „Grundkurs") handelt und nicht um eine adäquat gleichmäßig durchreflektierte und sachlich erschöpfende Gesamtstrukturierung der Studien, daß, und zwar vor allem bei Exegese und biblischer Theologie, eine weitere Untergliederung gar nicht versucht wurde, daß die Stundenverteilung offengelassen wurde, bei der gewiß der Exegese als Textlesung ein beachtliches Maß an Stunden zugebilligt werden muß. Schon wenn man dies bedenkt, hätte der Vorwurf des totalen Übersehens gnädiger ausfallen können und müssen. Dazu kommt, daß ich mich sehr bemüht habe, wie aus dem ganzen Entwurf doch wohl deutlich hervorgeht, die traditionellen Namen der Fächer und Disziplinen möglichst zu vermeiden. Der Grund dafür wird dem aufmerksamen Leser meines Aufsatzes nicht entgehen. Wenn man die traditionellen Fächer, so wie sie sind, einfach voraussetzt und weiter bestehen läßt, kann gar nichts anderes mehr bei einer Studienreform herauskommen als eine Verteilung der Gesamtstundenzahl an Vorlesungen an diese einzelnen Fächer. Daß dies aber nicht genügt, darüber sind Sie doch mit mir einig. Denn sonst hätten Sie Ihre Zustimmung zu meiner Ablehnung des Entwurfs der bischöflichen Kommission nicht geben dürfen. Man darf also von vornherein die Zeilen meines eigentlichen Entwurfs (S. 19–21) nicht daraufhin durchgehen, ob man das Wort Exegese findet oder nicht.

Damit ist natürlich der eigentliche Kontroverspunkt zwischen uns beiden noch nicht bereinigt. Ich vermute, daß ich darauf am besten dadurch antworte, daß ich die Frage

nach der Stellung der Exegese in meinem Entwurf sofort unterteile in die zwei Fragen, welche Rolle ich der Exegese im ersten Studienabschnitt zubillige, den ich „Grundkurs": Theologie der Entscheidung nenne, und welche Rolle nach mir die Exegese im zweiten Studienabschnitt einzunehmen habe.

Was den Grundkurs angeht, so meine ich, daß in ihm *als solchem* die Exegese als intensive und mit wissenschaftlicher Methode betriebene Textlesung und -interpretation gerade in dem Sinn, wie Sie (durchaus mit Recht!) Exegese verstehen, noch keinen Platz haben kann. Ich sage: im Grundkurs *als solchem*. Selbstverständlich wäre es nicht nur möglich, sondern auch wünschenswert, daß der junge Theologe vom Anfang seines Studiums an in eine echte und intensive Beschäftigung mit der Heiligen Schrift eingeführt wird. Ich meine gar nicht, daß dies erst im zweiten Studienabschnitt beginnen solle. Ich kann hier nun nicht darlegen, wie ich mir eine solche Einführung in die Schrift und ihre Lektüre vorstelle. Aber nach den Gesprächen, die wir beide miteinander vor nicht sehr langer Zeit in Frankfurt geführt haben, kann ich mir kaum denken, daß wir in dieser Frage nicht einig seien oder uns nicht mindestens einigen könnten. Ich erkläre allerdings ungeniert, daß die Exegese gerade so, wie Sie sie mit Recht konzipieren, kein eigentliches Moment des Grundkurses als solchen ist und sein kann. Selbstverständlich müßte in einem solchen Grundkurs an bestimmten Stellen, und zwar besonders in einer fundamentaltheologischen Methode, auf die Schrift zurückgegriffen werden, weil sonst z. B. die „Grundzüge der Christologie, der Soteriologie und der Ekklesiologie" gar nicht geboten werden können. Aber dabei geschieht ja gerade jene Vereinnahmung der Exegese und Bibeltheologie in eine systematische Fragestellung hinein (hier in die Frage: Wie kann ich heute in intellektueller Ehrlichkeit ein Christ sein?), gegen die Sie sich mit Recht wehren, sofern es sich um das Wesen der Exegese an sich und um ihre Funktion im Ganzen der Theologie handelt. Wer versteht, was ich mit diesem Grundkurs meine, und dabei bedenkt, daß dieser erste Studienabschnitt wirklich heute ein erster, notwendig der weiteren Theologie vorausgehender und doch zeitlich nicht zu langer „Grundkurs" sein soll, der, so meine ich, kann Verständnis für diese meine Position haben. Es soll in diesem ersten Studienabschnitt einer Theologie der Entscheidung gerade jene Glaubenshaltung grundgelegt werden, mit der dann später ernsthaft, unbefangen und ohne Vergewaltigung einer historisch-kritischen Methode Exegese getrieben werden kann. Im übrigen möchte ich für das Verständnis dieses Grundkurses auf das verweisen, was ich dazu in meinem Artikel schon gesagt habe und an anderer Stelle ausdrücklicher begründen zu können hoffe. Wenn man also die Exegese im Grundkurs als solchem nicht findet und dabei bedenkt, daß ich nur einen *Aufriß* dieses Grundkurses als solchen darstellen und nicht sagen wollte, was man sonst noch sinnvoll, ja vielleicht notwendig in der Zeit des ersten Abschnitts tun soll, darf man mir das Fehlen der Exegese im Grundkurs nicht zum Vorwurf machen.

Wie aber steht es mit dem Fehlen der Exegese im zweiten Studienabschnitt?

Hier gestehe ich zunächst zerknirscht den Fehler einer ungenauen und mißverständlichen Kennzeichnung dieses Studienabschnitts ein. Ich habe ihn überschrieben „B. Syste-

matische (philosophische und historische) Theologie". Ich gebe zu, daß das Wort „systematisch" mißverständlich ist. Ich wollte mit diesem Wort eigentlich nur den zweiten Studienabschnitt von dem ersten des Grundkurses abheben und überdies betonen, daß die Theologie, die in ihm betrieben wird, eine wirkliche Einheit haben muß und nicht in die willkürliche Ansammlung von Einzeldisziplinen zerfallen darf, die doch Sie so gut wie ich überwinden wollen. Wenn aber nicht deutlich genug wird, was ich hier mit „systematisch" eigentlich meinte, dann können wir dieses Wort ruhig streichen und dafür schreiben: B. Historische und philosophische Theologie. Ich würde dann unter philosophischer Theologie nicht nur eine Theologie verstehen, die begleitet ist von philosophischen Nebenvorlesungen, sondern eine Theologie, die mit allen Mitteln menschlicher Reflexion „systematisch" den Inhalt der christlichen Offenbarung reflektiert, also eine Theologie, die man sonst gewöhnlich „systematisch" nennt. Daß es immer so gemeint war, zeigt ja die Tatsache, daß unter Teil B als Punkt II ein Teil vorgesehen ist, der einfach „systematische Theologie" genannt wird. Dadurch wird doch klar, daß Nr. I dieses zweiten Studienabschnitts nicht noch einmal als „systematische Theologie" im üblichen Sinn verstanden werden kann, sondern eben das meint, was unter dem Haupttitel des zweiten Studienabschnitts „historische Theologie" genannt wird. Und eben diese historische Theologie ist so verstanden, wie Sie für einen Teil davon die Exegese verstehen, so daß ich also gar nicht gezwungen bin, mit dem Trick eines Systematikers einen Punkt III oder einen Abschnitt C meinem Aufriß hinzuzufügen, um Ihrem berechtigten Anliegen zu entsprechen.

Was soll denn historische Theologie, so wie sie bei mir auch sehr deutlich von der systematischen Theologie unterschieden wird, anders bedeuten als das, was Sie Textlesung nennen: die Konfrontation des heutigen Menschen mit der Heilsgeschichte (die Geschichte der Kirche mit eingerechnet), eine Konfrontation, die gerade noch nicht durch eine systematische Fragestellung selektiv auswählt, sondern zusieht, wie es war, die hört, die von den „unsystematischen" Wirklichkeiten sich sagen läßt, was der Mensch durch Gottes Heilstat an ihm war, vielleicht auch jetzt sein soll und wieder werden kann. Ich verstehe sehr wohl, daß der Mensch nicht nur einen schon irgendwie a priori vorgegebenen Systementwurf durchdenken darf, sondern sich seiner gar nicht adäquat systematisierbaren Geschichte (und vor allem Heils- und Unheilsgeschichte) stellen muß, in der er erfährt, wer er eigentlich ist. Und zu dieser seiner Geschichte kommt er eben nur wirklich, wenn er sich auch den „Texten" stellt, so wie sie liegen, weil in ihnen seine Geschichte ihm gegenwärtig bleibt. Diese Nr. 1 von Punkt I soll also gerade Ihr wissenschaftliches Programm für das eigentliche Wesen der Exegese, die nicht von der Systematik vereinnahmt werden darf, repräsentieren. Diese so verstandene historische Theologie wird in diesem Punkt I auch über die Schrift hinaus gefordert. Darin aber ist als erster und für den Christen wichtigster Abschnitt unter Nr. 1 die Schrift vorgesehen. Also die Exegese. Daß in dieser Nr. 1 unter a, b und c die Thematik eigens genannt wird, die die eigentliche Exegese als Voraussetzungen hat, werden Sie mir hoffentlich nicht verargen, vor allem wenn Sie bedenken, daß ich für

diese Unterteilungen und ihre Angemessenheit wirklich nicht auf die Barrikaden steigen will. Sie können mir natürlich wieder ankreiden, daß das eigentlichste Thema dieser Nr. 1 („Schrift") „Biblische Theologie" genannt wird. Vielleicht ist dieser Ausdruck auch nicht sehr glücklich. Sie werden mir aber zugeben, daß der Exeget auch das betreiben muß, was man im üblichen Sinn „Biblische Theologie" nennt. Sie werden – und ich bin ganz einverstanden – betonen, daß auch die biblische Theologie eines Exegeten als solchen nicht nach dem vorgegebenen Schema des Systematikers aufgebaut werden darf (wie es vor nicht allzu langer Zeit etwa Ceuppens getan hat). Und ich gestehe Ihnen ausdrücklich zu, daß die biblische Theologie des Exegeten innerhalb der historischen Theologie als solcher, über deren Wesen wir, glaube ich, einig sind, nur als eine Art „Zusammenfassung" betrieben werden kann, nachdem der Exeget sich und seine Schüler mit den *Texten* konfrontiert hat, sie als solche immer wieder gelesen hat und aufmerksam neu liest. Wenn Sie einwenden, daß ich dieses Ganze „Biblische Theologie" genannt habe, dann sage ich einfach: Nennen wir es anders; ich habe nichts dagegen; aber ich wollte auf jeden Fall eine wirklich echt historische Theologie neben und im Unterschied zu der systematischen Theologie in den zweiten Studienabschnitt deutlich einbringen und nicht die Exegese als wichtigsten Teil der historischen Theologie in einer systematischen Theologie untergehen lassen. Daß ich als Inhalt der historischen Theologie den „Menschen in der amtlich besonderen Offenbarungs- und Heilsgeschichte" bezeichnet habe, bedeutet nicht, daß ich Ihre Grundkonzeption der Exegese ablehne. Dieses Stichwort will nur eine gewisse sachliche Einheit andeuten, die notwendig und auch ungefährlich ist. Auch wer sich unbefangen mit den Texten selbst konfrontiert, will schließlich wissen, wer er selbst ist (natürlich vor allem in seinem Verhältnis zu Gott, in dem er auch erfährt, wer Gott selbst ist). Es ist ja schließlich auch bei der unbefangenen Begegnung mit der Geschichte und darin mit den Texten selbst nicht so, daß bei einer solchen offenen Befragung der Geschichte und der Texte jedweder apriorische Fragehorizont fehle oder geleugnet werden müßte.

Ich kann mir wirklich nicht denken, daß Sie als Exeget, der auf das Wesen seiner eigenen Wissenschaft auch noch reflektiert und sie nicht nur treibt, das bestreiten könnten. Sie wissen ja auch um die Probleme des Verstehens und der Hermeneutik. Es ist doch einfach selbstverständlich, daß jedes Verstehen, also auch das von Texten, einen Verständnishorizont voraussetzt. Dieser ist gewiß keine absolut unveränderliche Vorgegebenheit, er wandelt sich selbst in der Begegnung des Menschen mit seiner Geschichte, also auch mit den Texten, aber er ist immer vorgegeben, und zwar auch dann, wenn man auf ihn nicht ausdrücklich reflektiert. Eine ungefähre und vorläufige Reflexion auf ihn kann daher das vorurteilslose Sicheinlassen auf die Texte selbst „ohne Thema" nicht zwangsläufig verhindern. Und wenn ich daher in der Angabe der Aufgabe der historischen Theologie ihr einen bestimmten Horizont, nämlich nach dem Menschen zu fragen, zugewiesen habe, dann bedeutet dies keine Bevormundung der historischen Theologie und der Textlesung durch die Systematik. – Daß ich innerhalb der historischen Theologie zu der Exegese die übrigen Disziplinen solcher historischen

Theologie zugeselle (bei aller Würdigung der Unterschiede), wird vermutlich Sie auch nicht stören. Auch in diesen Zweigen der historischen Theologie wäre die Hinführung zu den Texten selbst als Zeugen geschichtlicher Einmaligkeiten auch die entscheidende Arbeit. Daß dies praktisch nur in sehr bescheidenem Maße geschehen kann, ist klar, ändert aber nichts am Wesen der Sache und an der Zusammengehörigkeit dieser Disziplinen mit der Exegese.

Können wir uns einigen? Sind wir nicht einig? Bin ich wirklich ein so vernagelter Systematiker, der die sich recht verstehende Exegese hintansetzt und nicht wahrhaben will, daß es neben den philosophisch und theologisch-spekulativ arbeitenden systematischen Wissenschaften die historischen Wissenschaften gibt, ohne die der Mensch sein Wesen nicht fände? Vermutlich wäre noch zu vielen Einzelheiten etwas zu sagen, z. B. darüber, daß Sie mich tadeln, daß ich von einem „grassierenden Biblizismus und theologischen Positivismus" rede oder meine, daß „in der Exegese – so wie sie heute bei uns betrieben wird – die heutige Glaubensnot nicht bewältigt, sondern eher vermehrt wird". Aber ich müßte bei solchen weiteren Fragen zu weit ausholen. Konnte ich Sie überzeugen, daß ich in meinem Aufsatz nicht „der absoluten Alleinherrschaft" der systematischen Theologie das Wort rede, daß ich doch nicht vergessen habe, was Sie die „Unüberholbarkeit der Schrift" nennen, die ich doch auch selbst, wie Sie selber sagen, „mehrfach" betont habe? Vielleicht würde sich bei einer eingehenderen Diskussion der Fragen herausstellen, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen uns nicht im Prinzip, sondern im Detail liegt, d. h. dann erst wirklich auftaucht, wenn gefragt wird, wie viele Stunden der Exegese in einem heute richtig liegenden Studienplan zugeteilt werden sollen. Aber über diese Frage habe ich mich ja gar nicht geäußert. Ich würde mit mir darüber gerne reden lassen, schon weil ich diesbezüglich keine feste Meinung habe. Doch bin ich der Meinung, daß der bischöfliche Studienplan den nichtsystematischen Disziplinen einen zu großen, nicht einen zu kleinen Raum einräumt.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr

Karl Rahner

UMSCHAU

„Zur deutschen Literatur der Zeit"

Hans Mayer ist schon darin einzig, daß er als Universitätsprofessor 1948 freiwillig von Frankfurt nach Leipzig und nach 15jähriger Erfahrung mit marxistisch-kommunistischer Praxis in den mißbilligten Westen zurückkehrte. Als angesehenster Literaturprofessor der DDR erhielt er 1955 deren Nationalpreis für Wissenschaften. Seit drei Jahren hat er den neu geschaffenen Lehrstuhl für Literatur an der Technischen Hochschule Hannover inne. Seine literarhistorischen Arbeiten über bürgerliche Literatur von Lessing bis Thomas Mann, über Büchner, Kleist und den Klassiker Brecht stehen in jeder germanistischen Seminarbibliothek. Mayer ist einer der wenigen Professoren, die ein Verhältnis haben zur zeitgenössischen Literatur, einer, der Literarhistorie mit Literarkritik verbindet, der sich auseinandersetzt mit Erfordernissen des Tages. Wahrscheinlich kennt er als einziger amtierender Literaturprofessor der Bundesrepublik die marxistische Literatur und Ästhetik. Einige Jahre lang war er gern gesehener und vorgezeigter Gast auf Tagungen der Gruppe 47. Seinem Aufsatzband „Ansichten zur Literatur" (Rowohlt Paperback 1962) folgte der anspruchsvollere „Zur deutschen Literatur der Zeit" [1], der über Ansichten, Kritiken und Werkanalysen hinaus „Zusammenhänge" herstellen und Linien sichtbar machen will.

Unter dem Kennzeichen „Überhang der Tradition" eröffnen die drei deutschen Nobelpreisträger G. Hauptmann, H. Hesse, Th. Mann das literarische Feld. Überhang der Tradition: das heißt Bürgertum, das heißt ins zwanzigste Jahrhundert reichendes neunzehntes. Als letzter „auf der Suche nach dem Bürger" (Lukács) markiert *Th. Mann* in den verschiedenen Dezennien wiederholt den „Wendepunkt", das Ende der bürgerlichen Literatur. Sein Gegenpol, so erfährt der Leser in einem späteren Kapitel, heißt *Kafka*. „Er glaubt nicht mehr an die alten Kausalitäten. Seine Figuren verändern sich nicht, kennen keinerlei klassische Wandlung, weder Schuld noch Sühne, sind weder verstehbar noch unverstehbar. Sie verhalten sich bloß." Kafka ist der äußerste Gegensatz zum „raunenden Beschwörer des Imperfekts", zu Th. Manns Attitüde des allwissenden „Geists der Erzählung", zu „Einfühlung und (bürgerlich kleidsamem) Spiel" (272). Daß in diesem Spannungsfeld *Brecht* nicht als dritter Pol – zu Mann und Kafka nochmals im Gegensatz und in Spannung stehend – von vornherein anvisiert und gezeigt wird, verwundert. Die geistige Auseinandersetzung der drei Großen, die Darstellung ihrer Prämissen und ihrer Folgerungen kommt zu kurz. Brecht steht unter dem Kennwort der „neuen Klassizität" (275). Ob Kafka nicht klassisch oder neuklassisch ist, wenn er als Gegenpol des Altklassikers Mann steht, wird ausgeklammert. Das Spannungsfeld der drei Großen heißt: Th. Mann: kausal und psychologisierend, Kafka: a-kausal und „zum letzten Mal Psychologie", Brecht: antiaristotelisch (was heißt das nicht?) und antipsychologisch, durchaus soziologisch und auf gesellschaftliche Veränderung bedacht.

„*Die* wesentliche literarische Neuerscheinung nach 45", „zum Inbegriff deutscher Nachkriegsliteratur" wurde *Heinrich Böll*. „In Böll besaß man wieder im guten Sinn einen *Volksschriftsteller*" (312). In allen Schriftstellern der Nachkriegsgeneration, in Eich und Huchel, Nossack und Böll und Koeppen „wirkt weiter die Erinnerung an das Jahr Null und den totalen Ideologieverdacht" (320). Seit dem Erscheinen des „Blechtrommel"-Romans

[1] Hans Mayer, Zur deutschen Literatur der Zeit. Zusammenhänge, Schriftsteller, Bücher. Hamburg: Rowohlt 1967. 416 S. Lw. 24,–.

(1959) ist, nach Mayer, „*Günter Grass* vorerst zu einer Mittelpunktsfigur des deutschen literarischen Lebens geworden". Mayer hält mit einigem Grund und zur Überraschung einiger Jüngerer Grass „in seinem erzählerischen Werk" für einen „durchaus traditionswenn nicht konventionsgebundenen Schriftsteller" (333). „Grass hat durch seine Thematik, durch die ungewöhnliche Kraft seiner Persönlichkeit, seine Paradoxa und seinen schlimmen Humor die jungen Schriftsteller, die nun und neu heranwachsen, auf- und angeregt. Eine schriftstellerische Schule aber begründete er offenbar nicht" (335), so wenig wie übrigens Th. Mann – im Gegensatz zu Rilke und Benn, Kafka und Brecht, deren formale Einflüsse anhaltend erkennbar waren und sind. Und wie steht es insgesamt mit der Literatur zwischen Hamburg und München? „Daß die westdeutsche Literatur heute nur in der *Negativität* zu sich selbst kommen kann, durch die Verhältnisse also dazu verurteilt wurde, eine Literatur des bösen Blicks zu sein, sollte nicht abgestritten werden." Mayer hält „diese Substanz und Technik der Destruktion" hierzulande für notwendig (392).

Wie verhält es sich dann mit der Literatur in der DDR, wo die Darstellung des Positiven in der Literatur zum Höchstkurs notiert wird? „Der Tisch unserer Literatur ist kärglich gedeckt", sagte Mayer 1956 in Ost-Berlin, wollte er sagen im (hier gedruckten) Rundfunkmanuskript für den Deutschlandsender, dessen Ausstrahlung in vorletzter Minute verhindert wurde. Seine Stellungnahme „Zur Gegenwartslage unserer Literatur" (in der DDR) widersprach „der offiziellen Parteilinie", enthielt zuviel Kritik, zuwenig Zustimmung zur Aufbauarbeit und zum sozialistischen Realismus. Mayer warf den östlichen (damals „unseren") Romanciers und Partei-Lyrikern vor, sie hätten die im Westen seit den zwanziger Jahren gewußten und reflektierten Formprobleme (die Realitätsprobleme sind) „hochmütigerweise einfach nicht zur Kenntnis genommen". „Wieviel rot angestrichene Gartenlauben!" (370), rief er aus. „Übrigens wird man viele administrative und bürokratische Hemmnisse beseitigen müssen, sollen sich die Dinge in unserem literarischen Leben zum Besseren wenden" (372). Solche Sätze erhellen Mayers spätere Flucht in den Westen.

Wie sieht Professor Mayer die Literatur der DDR im Januar 1967 aus der Perspektive einer westlichen Universitätsaula, die diesmal Tübingen heißt? Er beginnt mit einem Bekenntnis: „In unserer Jugend ... hat ein Text von Karl Marx, die Einleitung zu einer ‚Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie' ... unser Herz (!) bewegt." Sie „war als exakte Geschichtsvision gemeint", „zu verstehen als Verwirklichung sämtlicher Postulate der frühen Utopisten und der bürgerlichen Aufklärung" (374), zu verstehen auch als die Geburt des Marxisten Hans Mayer. Daß es um die Verwirklichung der Gesellschaftslehre und Neuordnung alles Menschlichen schwierig bestellt war, hat Mayer im Verlauf der Jahre bitter erfahren. Was er drüben sah, war die frühe Verfestigung einer erreichten Position ohne die Offenheit des dialektischen Prozesses. Wie löst Mayer den persönlichen und grundsätzlichen Konflikt? Zugunsten von Marx und gegen die DDR. „Wie nun", fragt er, „wenn gesellschaftliche Phänomene sichtbar wurden, die als fraglich erscheinen lassen, ob in einem Vorgang von unzweifelhaft proletarischem Klassencharakter die Philosophie verwirklicht und Aufklärung gefördert wurde? Dann muß sich auch der Marxist fragen, ob die Marx-These stimmt, oder ob eine Entfremdung eintrat zwischen proletarischem Staatswesen und menschlicher Emanzipation. Genauer gesagt: zwischen einem Staat, der sich als Verwirklichung marxistischer Theorie und als proletarische Diktatur im Übergang zur klassenlosen Gesellschaft versteht, und der Kontinuität der Aufklärung" (375). In einem solchen Staat verkündet Walter Ulbricht: „Der Schriftsteller, der Künstler und der Publizist stehen vor der Aufgabe, Kunstwerke von nationaler Bedeutung zu schaffen unter den Bedingungen des umfassenden Aufbaus des Sozialismus in der DDR" (379). Was verlangt wird, ist Bestätigungs-, Erbauungs-, Verschönerungs-, Verklärungsliteratur. „Widersprüche" im Sinn der Marxschen Dialektik

ergeben sich hier für Mayer notwendig. Die Schriftsteller der DDR werden gezwungen, „das dialektische Band zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu zerschneiden". „Möglichkeit" dürfen sie darstellen, nicht aber kritisch die „Wirklichkeit" und ihr „dialektisches Verhältnis zum gesellschaftlichen Finalzustand". „Damit verlor diese Literatur zugleich die Chance, realistische Bücher zu produzieren" (381 f.). „Daß die Literatur der DDR immer wieder, allen Realismus-Postulaten zum Trotz, dem Bereich von Märchen und Legende zustrebt, wäre an zahlreichen Beispielen zu demonstrieren" (384). Die Gemaßregelten, die Gewarnten, die zu Freiheit und Schöpfertum Begabten „in Ost-Berlin oder Leipzig" sind entgegen der optimistischen, aus der Ferne des Exils stammenden Prognose Brechts („An die Nachgeborenen") „heute mehr denn je damit beschäftigt, die Sklavensprache erneut zu lernen und literarisch zu praktizieren" (386). Was drüben, unter anderem Vorzeichen, verlangt werde, sei eine bemerkenswerte Entsprechung zu dem im Westen von einigen Leuten verlangten „Spielchen ‚Heile Welt'". „Das gemeinsame Kunstideal Emil Staigers und Alfred Kurellas ist der epigonale Neoklassizismus" (392). Was gibt es dagegen? Positiv gesehen: Brecht. Ihm, dem neuen Klassiker, gehört Mayers letztes Zitat.

Zwischen diesen Leitnamen und Leitlinien erfährt man Gewichtiges über „Sprechen und Verstummen der Dichter", über „Inspiration und Gestaltung", über verschiedene Verhaltensweisen deutscher Schriftsteller zum Staat und zur etablierten Gesellschaftsordnung (vorab der Weimarer Zeit), Werkanalysen zu den Romanen von Max Frisch und viel Lesenswertes über eine Anzahl anderer Schriftsteller. Daß „Inspiration und Gestaltung", dennoch nach bürgerlichem Schema dargelegt wird und nicht, wenigstens in einem zweiten Ansatz, im Hinblick auf den marxistisch-dialektischen Prozeß, in der Verflechtung von Inspiration und Idee, befriedigt nicht recht und zeigt, so meine ich, im Marxisten Mayer den Bürger.

Mayers Darstellung läuft auf nichts weniger als auf eine Darstellung der deutschen Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts hinaus. Es gibt natürlich Auslassungen: nicht nur Rilke, sondern auch H. Broch und Döblin (der Döblin nach 1918 und der Döblin der Gesamtausgabe), nicht nur E. Langgässer, sondern auch Nelly Sachs. Von I. Bachmann und I. Aichinger sind nur eben die Namen erwähnt. Die religiösen Dichter und das Religiöse in den weltlichen ist ausgelassen, paßt nicht in die Ordinaten, ist nicht in den Denkprozeß eingelassen. Mayer spielt Kafka gegen Th. Mann aus. Kafka glaubte nicht mehr an die alte Kausalität. Aber glaubt er an die neue? an die von Marx, Brecht oder Mayer? Läßt sich Kafkas „Erbsünde", das Nicht-Ankommen seiner Figuren, seine „Expedition nach Wahrheit" in den dialektischen Prozeß Hegel-Marxscher Prägung überhaupt einbauen? Hier würde ich gern den Denkprozeß fortgesetzt, Kafka nicht nur gegen Th. Mann, sondern auch gegen Brecht (oder umgekehrt) gesetzt sehen.

Wenn es einmal heißt, „nur ein Banause kann Arnheim in Musils ‚Mann ohne Eigenschaften' mit Walther Rathenau gleichsetzen" (245), hingegen zweimal, „daß der Großschriftsteller Arnheim ein Porträt Walther Rathenaus darstellen sollte, ist allgemein bekannt" (146, 270), so braucht das nicht schlechthin wiedersprüchlich zu sein. Die langen französischen Zitate im Kapitel „Inspiration und Gestaltung" sind nicht nur mühsam, sondern unnötig. Valérys „Rede über die Dichtkunst" ist längst, zusammen mit anderen, bedenkenswerten poetischen Texten, ins Deutsche übersetzt (Insel 1962, sogar als Studienausgabe aufgelegt). Auf Konto des Lektors geht es, wenn aus „Weigerung" „Neigung", aus „Gutgläubigkeit" „Glaubwürdigkeit" wird. Das Namensregister am Ende des Buches hat ein Banause angefertigt. Der Verbeugungen des Verfassers gegenüber dem Freund Walter Jens sind vielleicht ein paar zuviel geworden.

Hans Mayers Standort? Zwischen Frankfurt und Leipzig, zwischen Diderot und Marx, zwischen Aufklärungshumanität und marxistischer Gesellschaftslehre, zwischen Idee und Ästhetik, zwischen Emanzipation und Zu-

kunft, zwischen „Proletariat" und Intellektualität (und das heißt Vereinzelung), näher zu Marx, aber dennoch und deshalb im Niemandsland der Intellektuellen, zwischen den Fronten, ausgestattet mit Vernunft, Skepsis und dem auch hier beschworenen „Prinzip Hoffnung". Ich kenne kein Buch über zeitgenössische deutsche Literatur, das soviel Geist und literarisches Wissen verbindet, keines, das ein größeres Blickfeld auswiese. Es setzt den literarkundigen Leser voraus.

Paul Konrad Kurz SJ

Mitbestimmung der Arbeitnehmer durch Repräsentation?

Bei der Diskussion um die Mitbestimmung stellt sich die wichtige Frage, ob Mitbestimmung unmittelbar oder durch Repräsentanten ausgeübt werden kann, soll oder muß, und zutreffendenfalls, wer zur Repräsentation berufen oder wie das Repräsentationsorgan zu bestellen sei.

Daß die Mitbestimmung oberhalb der Unternehmensebene nur durch Repräsentanten ausgeübt werden kann, ist unbestritten; diesbezüglich stellt sich nur die Frage, wie das Repräsentationsorgan zu bestellen sei. Diese Frage ist identisch mit der Frage, wie überhaupt die Gebilde (Wirtschaftszweige [„Leistungsgemeinschaften"] oder Wirtschaftsregionen) zu konstituieren seien, ob insbesondere die bestehenden vielfältigen Verbände als deren Träger in Anspruch zu nehmen seien oder nicht; in dieser Hinsicht ist zur Zeit alles offen.

Zu behandeln ist demnach nur die Mitbestimmung auf den drei unteren Stufen: am eigenen Arbeitsplatz, im Betrieb, im Unternehmen.

1. Am *eigenen Arbeitsplatz* handelt es sich wohl weniger um eigentliche Mitbestimmung, das heißt um *gemeinsame* Willensbildung, als vielmehr um geteilte Zuständigkeit: im Rahmen dessen, was als Leistung zu erbringen der Arbeitnehmer sich arbeitsvertraglich verpflichtet hat, bestimmt der Vorgesetzte das *Was*, der Arbeitnehmer selbst das *Wie* der Leistung; er haftet für das geschuldete Ergebnis, dagegen für die Art des Vollzugs nur insoweit, als sie sich auf Quantität oder Qualität des Ergebnisses auswirkt. Hier bestimmt der Arbeitnehmer das *Wie* seiner Leistung höchstpersönlich; er bedarf aber der Rückendeckung von der Betriebsebene her durch das auf dieser Ebene bestehende Repräsentativorgan (Betriebsrat), und da seine Tätigkeit weitgehend durch die Gestaltung des Arbeitsplatzes präjudiziert wird, bedarf er auch eines gewissen Einflusses auf die auf der Unternehmensebene fallenden Investitionsentscheidungen, der nur mittelbar ausgeübt werden kann.

2. Im *Betrieb* stehen sich Vorgesetzte und Untergebene gegenüber; damit ist der Betrieb die Stätte der *Autoritäts*konflikte. Nur selten wird der einzelne Arbeitnehmer stark genug sein, um aus eigener Kraft durchzusetzen, daß die Autorität sachgemäß, gerecht und in menschenwürdiger Form ausgeübt wird. Dazu kommt, daß viele Entscheidungen nicht nur den einzelnen Arbeitnehmer, sondern ganze Gruppen oder gar die gesamte Belegschaft betreffen. Insoweit kommt daher nur eine Beteiligung der Belegschaft als solcher an der Willensbildung in Frage, die, sobald es sich um eine größere Zahl von Arbeitnehmern handelt, nur durch ein Repräsentationsorgan ausgeübt werden kann.

3. Erst das *Unternehmen* ist dichotomisch; auf der Unternehmensebene begegnen sich „Arbeit" und „Kapital"; das Unternehmen ist der Schauplatz der *Interessen*konflikte. Hier stellt sich die Grundsatzfrage, ob diese Interessenkonflikte, wie dies im heutigen Arbeitsrecht vorgesehen ist, durch Schutzvorschriften zugunsten der Arbeitnehmer entschärft oder auf dem Boden institutioneller Gleichberechtigung von „Arbeit" und „Kapital" im Unternehmen selbst einer Lösung zugeführt werden sollen, also Mitbestimmung auf Unternehmensebene. Im ersten Fall steht das Unternehmen interessen*monistisch* im Dienst der Kapitalinteressen, allerdings mit der Beschränkung, daß es die gesetzlich oder

vertraglich geschützten Arbeitnehmerinteressen (wohlverstanden: nur diese!) nicht verletzen darf; im zweiten Fall ist das Unternehmen interessen*dualistisch* oder gegebenenfalls interessenpluralistisch verfaßt.

Eine Mehrzahl von Kapital-Beteiligten am Unternehmen kann nicht selbst die unternehmerischen Entscheidungen treffen, sondern bedarf dazu eines Repräsentativorgans („Management"); genau dasselbe gilt von den Arbeits-Beteiligten; schon bei einer gar nicht großen Zahl können sie sich nicht unmittelbar an der unternehmerischen Willensbildung beteiligen, sondern nur auf dem Wege über ein Repräsentationsorgan. Kapital-Beteiligte und Arbeits-Beteiligte sind gleicherweise darauf angewiesen, sich durch *Funktionäre* repräsentieren zu lassen.

Für die Auslese der die Kapital-Beteiligten repräsentierenden Funktionäre hat sich seit Jahrzehnten eine Praxis eingespielt (z. B. Depotstimmrecht der Banken, Bankenvertreter im Aufsichtsrat); offen ist die Frage, wie die Auslese der die Arbeits-Beteiligten repräsentierenden Funktionäre vor sich gehen oder geregelt werden soll.

Der nächstliegende Gedanke ist: das Repräsentationsorgan auf der Ebene des Betriebs wird von der Belegschaft des Betriebs, dasjenige auf der Ebene des Unternehmens wird von der Gesamtbelegschaft des Unternehmens bestellt. Kritisch ist die Regelung des Wahlrechts. Bei den politischen Wahlen sind es die politischen Parteien, die den Wählern die zu Wählenden vorschlagen, so daß die Wähler nur noch die Auswahl zwischen den Kandidaten der verschiedenen Parteien haben. Bei den Sozialwahlen spielen Gewerkschaften und andere sozialpolitische Organisationen eine ähnliche Rolle. Die Gewerkschaften neigen dazu, sich selbst als die geborenen Repräsentanten der Arbeitnehmerschaft anzusehen; auch die Gesetzgebung aller fortgeschrittenen Staaten und im weitestgehenden Maß die Verfassung der Internationalen Arbeitsorganisation (IAO) erkennt sie als solche an. Besteht in einem Land eine einzige gewerkschaftliche Organisation oder überragt doch eine von ihnen alle anderen an Bedeutung, so gewinnt die Frage der Repräsentativität ganz neue Aspekte. Da zudem Gewerkschaft nicht gleich Gewerkschaft ist, sind allgemeingültige Aussagen nicht möglich. Komplizierend kommt die von den Gewerkschaften gleichzeitig ausgeübte Funktion als *Tarifpartner* hinzu, die zudem gleichfalls keineswegs überall rechtlich und tatsächlich die gleiche ist.

Vielleicht kann man allgemeingültig soviel sagen: da es um die Beteiligung der in den Unternehmen arbeitenden Menschen an der unternehmerischen Willensbildung geht, wäre es verfehlt, wenn Gewerkschaften, die sich als Industrieverbände verstehen, deren Repräsentation *für sich allein* in Anspruch nähmen. Anderseits dürfte ohne Beteiligung der Gewerkschaften oder mindestens gewerkschaftliche Rückendeckung ein wirksamer Einfluß der durch ihre Arbeit am Unternehmen Beteiligten auf die unternehmerische Willensbildung nicht gesichert sein. So wird man hier wie in anderen Fragen versuchen müssen, die optimale Kompromißlösung ausfindig zu machen oder doch ihr nahezukommen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

SCHMUCKER, Josef: *Die primären Quellen des Gottesglaubens.* Freiburg: Herder 1967. 232 S. (Quaestiones disputatae. 34.) Kart. 21,50.

S. geht es darum, jene ursprünglichen Quellen des Gottesglaubens in der Person des nach Gott fragenden Menschen aufzuspüren, „die noch wesentlich vor aller wissenschaftlichen Formulierung von Beweisgängen liegen ..., die aber von jeher und immer schon auf verborgene und unerkannte Weise die machtvollste Stütze und das eigentlich belebende Element jener Argumente gewesen sind" (9). Im Hintergrund der Ausführungen stehen dabei Gedankengänge von J. Meurers, A. Brunner, vor allem jedoch Kant und Newman.

Die Arbeit zeichnet im 1. Kap. die Problematik des modernen, vor allem naturwissenschaftlich orientierten Menschen angesichts der traditionellen Gottesbeweise und analysiert in Kap. 2 die Struktur der Gottesfrage zur Vorbereitung einer Lösung vom personalen Pol aus. Diese Lösung selbst wird einmal vom Kantischen Postulat des Daseins Gottes her (Kap. 3) und sodann von Newmans Begründung des Gottesglaubens im Verpflichtungsbewußtsein des konkreten Gewissens her (Kap. 4) versucht. S. kommt in seiner kritischen Reflexion auf den zuletzt genannten Versuch zum Ergebnis: wir kommen über das konkrete Gewissen zur Gotteserkenntnis, „weil wir in der sittlichen Entscheidung die Kontingenz unseres Personseins und damit unsere totale metaphysische Abhängigkeit von einer transzendenten, absoluten Persönlichkeit erkennen" (212). In diesem Gewissensweg sieht S. selbst zurecht den grundlegenden und primären Weg zum Glauben.

Die Arbeit stellt zweifellos einen bedeutenden Beitrag zur Frage der sog. „natürlichen Gotteserkenntnis" dar. Fragwürdig bleibt aber die summarische Kritik an der Scholastik vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Man wird S. kaum den Vorwurf ersparen können, daß er sich mit den bedeutendsten neueren Vertretern dieser Denkrichtung nicht hinreichend auseinandergesetzt hat. Z. B. wird W. Brugger von ihm gar nicht berücksichtigt, und doch hat dieser die von S. vorgetragenen Bedenken der Naturwissenschaften gegen die drei ersten Wege des Thomas v. A. auf seine Weise bereits sehr eingehend besprochen. Die Kritik des Verf. an den Gottesbeweisen dürfte daher zu grobmaschig sein. Zu bedauern ist auch, daß S. die gegen seinen in der Trierer Theol. Zeitschr. 1966/1 veröffentlichten Vortrag, der eine Zusammenfassung des vorliegenden Buches darstellte (68), erhobenen Einwände nur noch anhangsweise (gegen Hirschberger) behandeln konnte; die Antwort auf Ogiermanns Kritik wird auf ein weiteres Werk des Verf. „Gibt es Gott?" aufgeschoben (83). Man darf daher mit einiger Spannung das neue Werk erwarten, das eine Weiterführung und Vertiefung der vorliegenden Problematik bringen dürfte. – Störend wirkt eine auffallend große Zahl von Druckfehlern. *H. Waldenfels SJ*

HARDON, John A.: *Gott in den Religionen der Welt.* Luzern, München: Rex 1967. 531 S. Lw. 29,80.

Das Buch handelt nicht von der Gottesauffassung in den Weltreligionen, wie es der deutsche Buchtitel vermuten läßt, sondern, dem englischen Titel entsprechend, ganz allgemein von den Weltreligionen. Ziel des Werkes ist es, diese rein objektiv-informierend auf Grund der Quellen und des heutigen Verständnisses darzustellen. Das ist H. in hervorragender Weise gelungen. Er enthält sich nahezu jeder Wertung, zeichnet stattdes-

sen mit Sachkenntnis und Sympathie ein verständnisvolles Bild der heute noch bedeutsamen religiösen Strömungen.

Hardon beginnt mit einer kurzen Darlegung seiner der vergleichenden Religionskunde entlehnten Methodologie und einem knappen Aufriß der primitiven Religionen. Die beiden großen Teile des Buches beschäftigen sich zunächst mit den orientalischen, dann mit den Religionen jüdischen Ursprungs. Unter den orientalischen Religionen werden Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Konfuzianismus, Taoismus, Zarathustrismus, Shintoismus und Sikhismus besprochen. Der Verf. weiß, daß bei manchen dieser Religionen die Bezeichnung „Religion" umstritten ist, hat aber mit Recht auch diese in seine Darstellung aufgenommen. Unter den Religionen jüdischen Ursprungs finden sich Judentum, Christentum und Islam, wobei das Christentum in seiner römisch-katholischen, orthodoxen, protestantischen und altkatholischen Gestalt vorgestellt wird.

Bedauerlicherweise ist der Teil über die römisch-katholische Kirche der schwächste Teil des Buches; der Verf. hatte ihn auf Grund der Konzilstexte durch E. Birrer SJ neu schreiben lassen. Entsprechend der Anlage des Werkes hätte aber gerade auch das Christentum von seinen geschichtlichen Quellen her genetisch erarbeitet werden müssen. Da die weiteren Gestalten des Christentums jeweils von ihrem historischen Ausgangspunkt her entworfen sind, kommt so der Ursprung des Christentums zu kurz. Doch auch die phänomenologisch greifbaren pluralen Züge innerhalb des Römisch-Katholischen kommen nicht zur Darstellung.

Vielleicht hätte parallel zum Kapitel „primitive Religionen" am Schluß ein kurzes Kapitel über „moderne Religionen", wie sie etwa in Japan, Afrika und Südamerika zu finden sind, angefügt werden können.

Trotz dieser kleinen Ausstellungen kann aber das Werk jedem, der am Dialog von Kirche und Welt interessiert ist und nach Informationen über die Großreligionen sucht, nur sehr empfohlen werden.

H. Waldenfels SJ

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.

Dialog mit der Welt heißt auch Dialog innerhalb der Kirchen zwischen den Vertretern der verschiedenen Kulturkreise. Die Herausgeber der neuen Reihe sind auf der Suche nach genuinen theologischen Beiträgen der einheimischen Kirchen.

Im Bd. I stellt H.-W. Gensichen Aussagen japanischer, chinesischer, indischer und afrikanischer Theologen zur Frage einer einheimischen Theologie vor. Die Beiträge zeigen, daß die jungen Kirchen mit einer Reflexion auf den ihrer Kirche und ihrem Land zu leistenden Beitrag noch überfordert sind. Vom Paradox, daß zwar nicht wenige von der „einheimischen" Theologie emphatisch reden und doch kaum einer weiß, wie eine solche aussehen könnte und müßte, spricht Gensichen in der Einleitung (15). Seine Einführung zum Bd. I, „‚Einheimische' Theologie und ökumenische Verantwortung", gehört zum besten, was zur Verhältnisbestimmung von Partikularität und Universalität in der Theologie und deren Praxis gesagt worden ist. Ergänzend dazu darf man Ch. H. Malik hören, dessen Beitrag über die geistige Situation der nahöstlichen Christenheit mit Recht in den Band aufgenommen wurde. Was er über den als „levantinisch" bezeichneten Seelenzustand der dortigen Christen sagt, die „in zwei Welten zugleich, in der christlichen und in der islamischen", leben, „ohne doch einer von beiden allein zuzugehören" (131), gilt letztlich für jede christliche Existenz in der Minderheit und beschreibt ein zu beachtendes Modell mit seinen starken und schwachen Seiten.

Bd. II, von G. Rosenkranz herausgegeben, bringt Beiträge zur biblischen Theologie. Eindrucksvoll ist die Darstellung der Entwicklung in Japan, das bereits nahezu alle Stufen der kontinentalen kritischen Exegese kennt. Das Interesse buddhistischer Wissenschaftler an der Prinzipienforschung der christlichen Exegese zwingt aber die Theologie, auch

dieser Welt Beachtung zu schenken. Diese muß sich dabei selbständig entwickeln und doch in steter Gemeinschaft mit der ausländischen Theologie bleiben. Beiträge einer sehr fundamentalistischen Bibelauffassung finden sich neben sehr kritischen Aufsätzen. Nicht weniger als drei Artikel beschäftigen sich mit dem Geisterglauben.

Der von der „Zeitschr. f. Missions- u. Religionswissenschaft" geäußerte Wunsch, auch katholische Autoren zu Wort kommen zu lassen, konnte bei der „an Besonderheiten, ja, Gegensätzen überreichen ... Vielstimmigkeit evangelischer Theologie in Asien, Afrika und Lateinamerika" (16) nicht erfüllt werden. Vielleicht ist aber der evangelische Versuch einer Bestandsaufnahme ein Anlaß, auch katholischerseits den konkreten Ansätzen einer einheimischen Theologie – eigentliche Denkmodelle gibt es ja noch kaum – einmal nachzugehen. In der aufschlußreichen evangelischen Reihe werden weitere Bände zur historischen und systematischen Theologie vorbereitet. *H. Waldenfels SJ*

Döpfner, Julius Kardinal: *In dieser Stunde der Kirche.* Worte zum II. Vatikanischen Konzil. München: Don Bosco Verl. 1967. 439 S. Lw. 24,80.

Der Rezensent eines solchen Werkes geht nicht leichten Herzens an die Arbeit. Er muß fürchten, daß man seine Empfehlung für fromme Floskeln und bestellte Arbeit hält. Aber auch ein Verfasser in so hoher Stellung wird eine ähnliche Befürchtung kennen, daß nämlich sein Werk mit Achtung zur Kenntnis genommen, aber nicht wirklich genutzt und gelesen wird.

Sagen wir sachlich, worin uns der Wert der vorliegenden Veröffentlichung zu liegen scheint: Hier werden uns, systematisch sauber geordnet, sämtliche Predigten und Reden zugänglich gemacht, die der Münchner Kardinal von den Tagen des Konzils bis heute in unermüdlicher Aufklärungsarbeit gehalten hat, um für den geistigen Impuls des Konzils Verständnis zu wecken. Gewiß, wir halten den Text der Konstitutionen und Dekrete des Konzils in Händen. Doch es gilt, sie aufzuschließen, ihren Lebensstrom in die Gemeinde- und Gruppenarbeit und das persönliche Leben hineinzuleiten. Das geschieht hier auf eine zugleich fundierte und lebendige Weise, in einem frischen, zupackenden Deutsch ohne lateinischen oder italienischen Beigeschmack. In einer Zeit des Umbruchs und der Unsicherheit, in der sich alle möglichen Propheten auf den angeblichen Geist des Konzils berufen, besteht für jeden, der im Ernst nach dem Geist der Kirche fragt, der große Wert dieser Reden darin, daß hier ein führender deutscher Bischof spricht, dessen Wort uns allen, Priestern wie Laien, zuverlässige Wegweisung bietet.

Die praktische Verwendbarkeit des Buches wird durch ausführliche Register erleichtert.
F. Hillig SJ

Moral

Gründel, Johannes: *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie.* Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". Düsseldorf: Patmos 1967. 148 S. 11,80.

Der geistesgeschichtliche Umbruch unserer Zeit stellt die Moraltheologie vor ganz besondere Probleme. Sie muß dem Dienst am heilsgeschichtlichen Auftrag Christi treu bleiben, darf aber auch nicht durch eine zu starre, konservative Haltung für den modernen Menschen unglaubwürdig werden. Diese Problematik hat Gründel, Privatdozent für Moraltheologie in München und Freising, zum Anlaß der vorliegenden Studie genommen. Auf dem knappen Raum konnte er die aktuellen Fragen nicht erschöpfend behandeln, sondern nur aufreißen und so zu weiteren Forschungen anregen. Es ging dem Verf. dabei weniger um Originalität als um eine Darstellung des Standpunktes, wie er der allgemeinen Fachdiskussion heute entspricht. Zur Sprache kom-

men Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit im Bereich des Naturrechts, des göttlichen Gesetzes und der kirchlichen Gesetze. Es zeigt sich dabei, daß auch den Änderungen immer noch ein unveränderlicher Kern zugrunde liegt, der je nach dem Wandel der Erkenntnis, der Lebensverhältnisse und des Menschen selber eine entsprechende Abänderung der konkreten Normen fordert. Dem aufmerksamen Leser werden sich freilich manche Fragen stellen, auf die er gerne noch eine Antwort gefunden hätte, etwa nach dem genaueren Verhältnis zwischen Naturrecht und göttlichem Recht oder nach den Kriterien, nach denen unveränderliche von veränderlichen Normen zu unterscheiden sind.

Es ist sehr erfreulich, daß man sich auch in der Moraltheologie dem Problem der Geschichtlichkeit heute viel offener stellt als früher. Das Werk Gründels macht hier einen erheblichen Fortschritt deutlich. Um so dringender wird aber das Bedürfnis nach breiter angelegten Darstellungen des konkreten geschichtlichen Materials, seiner genaueren geistesgeschichtlichen und soziologischen Deutung, sowie einer Vertiefung der einschlägigen Erkenntnis- und Methodenlehre.

H. Rotter SJ

VAN MELSEN, Andreas G. M.: *Ethik und Naturwissenschaft.* Eine Besinnung auf den Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit. Köln: Bachem 1967. 230 S. Balacron 12,–.

Der niederländische Philosoph Andreas G. M. van Melsen ist durch mehrere Übersetzungen besonders naturphilosophischer Abhandlungen neuerdings auch im deutschen Sprachraum bekannt geworden. Dem vorliegenden, geschmackvoll aufgemachten Band dürfte eine ganz besondere Bedeutung zukommen. Denn daß die Naturwissenschaften eine ethische Relevanz haben, ist in unserer Zeit in einem manchmal bestürzenden Maß offenkundig geworden. Es geht dem Autor aber nicht so sehr darum, in Einzelfällen auf ethische Konflikte des Wissenschaftlers hinzuweisen. Vielmehr soll herausgestellt werden, daß Naturwissenschaft und Technik mit unserem Verhältnis zur Natur das menschliche Leben selber verändert haben. Der Verf. macht das an verschiedenen Beispielen deutlich. Wenn er etwa auf das Problem der Geburtenkontrolle zu sprechen kommt, dann zeigt sich, daß hier nicht nur eine Detailfrage der Kasuistik anders gelöst werden soll als bisher, sondern daß es sich hier um ein Symptom einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Natur handelt. Wenn van Melsen schreibt, „daß jedes Eingreifen in die Naturordnung, das der Entfaltung der Menschlichkeit dient, ethisch erlaubt ist" (190), dann wird klar, daß es hier um eine sehr grundsätzliche und in unserer manipulierten Welt zunehmend aktuelle Erkenntnis geht. Der Verf. setzt eine solche Aussage aber nicht leichtfertig hin, sondern gewinnt sie als Ergebnis sorgfältiger Studien über die Geschichte des Naturbegriffs und die entsprechenden Formen der Ethik.

Wenn unsere Ethik zeitgemäß bleiben will, wird sie sich gerade mit Naturwissenschaft und Technik mehr als bisher befassen müssen. Daß diese Aufgabe nicht bloß ein Steckenpferd für besonders Interessierte bleiben darf, sondern alle angeht, macht das Werk Melsens jedem Leser deutlich.

H. Rotter SJ

DAVID, Jakob: *Das Naturrecht in Krise und Läuterung.* Eine kritische Neubesinnung. Köln: Bachem 1967. 88 S. Kart. 6,80.

David hat bereits durch mehrere Veröffentlichungen in die Diskussion um das Naturrecht eingegriffen. Das vorliegende Bändchen faßt seine wesentlichsten Gedanken zu dieser Frage noch einmal zusammen. Wichtig ist dabei vor allem, was über die Wandelbarkeit des Naturrechts gesagt wird. Die menschliche Natur ist wesentlich der Geschichte verhaftet. Die Wandelbarkeit des Naturrechts beruht also nicht nur darauf, daß sich die Bedingungen der Anwendung ändern. Es ändert sich innerhalb gewisser Grenzen auch das die Rechte begründende Subjekt. Nur so wird man der modernen Anthropologie und der Vielfalt von Rechtssystemen im Verlauf der Geschichte gerecht.

Weniger überzeugend finde ich, was der Verf. zur Problematik des kirchlichen Lehramtes vorträgt. David will die naturrechtlichen Aussagen der Moraltheologie und des kirchlichen Lehramtes, soweit sie nicht Offenbarungsgut sind, als bloße Philosophie einstufen. Da es aber eine von der Offenbarung als richtig garantierte christliche Philosophie nicht gebe, könne das kirchliche Lehramt über solche naturrechtlichen Sätze auch keine theologisch verbindlichen Aussagen machen. Hier sei nur noch das Hirtenamt zuständig, das wohl disziplinären Gehorsam, aber keine Glaubenszustimmung verlange. – Es ist offensichtlich das Anliegen Davids, auf die Grenzen des kirchlichen Lehramtes hinzuweisen, das ja nicht jederzeit zu jeder Frage eine theologisch verbindliche Aussage machen kann. Der Verf. hat dabei vor allem das Problem der Geburtenkontrolle im Auge. Doch die vorgebrachten Argumente scheinen uns nicht zu genügen. Denn es gibt doch auch eine Entfaltung biblischer Aussagen durch das Lehramt. Kann die Kirche also nicht „mehr" sagen, als die Bibel an naturrechtlichen Prinzipien und Normen enthält? Gibt es überhaupt ein „rein natürliches" Naturrecht in unserer konkreten Heilsordnung? Kann man das Lehramt so radikal vom Hirtenamt trennen? – Auch wenn man das Anliegen Davids als berechtigt ansieht, wird man seine Lösungen nicht als endgültig betrachten können.

Über die augenblickliche Fragestellung bietet das Büchlein jedoch eine gute Information. Der Verzicht auf einen größeren wissenschaftlichen Apparat und der klare Stil erleichtern dem Nichtfachmann den Zugang zu diesen aktuellen Fragen. *H. Rotter SJ*

Kunst

SCHILLER, Gertrud: *Ikonographie der christlichen Kunst.* Bd. I. Inkarnation–Kindheit–Taufe–Versuchung–Verklärung–Wirken und Wunder Christi. Gütersloh: Mohn 1966. 235 S. und 585 Abb. Lw. 120,–.

Die Bildvorstellungen des Christentums verblassen. Nicht nur die Laien bewundern die Darstellungen mittelalterlicher Malereien, ohne sie zu verstehen. Auch dem Kunsthistoriker fällt es schwer, die sublime Symbolik dieser Zeit zu entschlüsseln. Selbst manche Theologen sind außerstande, die Wirklichkeiten des Glaubens wiederzuerkennen, sobald sie in den Kunstwerken der Vergangenheit sichtbar werden. Um so erstaunlicher ist es, wenn wir von protestantischer Seite, der man einen besonderen Bilderkult nicht nachsagen kann, eine Arbeit geschenkt erhalten, die man als hervorragendes Werk der Monumentaltheologie ansprechen muß. Die Verf. geht von den religiösen Wirklichkeiten, nicht von der technischen Form eines Lexikons von A–Z aus. Die lexikalische Aufteilung eines Stoffgebietes mag zwar für die moderne Wissenschaft notwendig sein, sie zerstört jedoch den Kosmos der religiösen Bildvorstellung. Für die theologische Exaktheit der Interpretationen dieser Welt garantiert ein Dogmenhistoriker vom Range Georg Kretschmars.

Sicher wechselt auch bei einer solchen monumentaltheologischen Summe die Qualität mit dem Wert der benutzten Vorarbeiten. In diesem Band erscheint gerade das Geheimnis der Menschwerdung – die Botschaft der Weihnacht – besonders qualitätvoll. Anhand von immer neuen Bildern und Texten wird die unzerstörbare Wirklichkeit dieser christlichen Botschaft in besonderer Weise bewußt.

Dagegen geraten – wohl eher aus buchtechnischen Gründen – eine Reihe von christologischen Szenen und Wundern zu kurz. Kleine Ergänzungen dürfen wir anfügen: Eine Badeszene (75) des Jesuskindes berichtet das arabische Kindheitsevangelium (Hennecke-Schneemelcher ^{3}I, 305). – Die Krone trägt Maria nicht erst in der Bamberger Verkündigung (50), sondern schon in der Verkündigung des Stuttgarter Psalters. – Das Motiv der Engel mit den Weihrauchfässern bei der Geburt Christi geht auf die Ikonographie der Gott-

ebenbildlichkeit der Erschaffung Adams zurück (Apok. d. Moses, 33).

Trotz der großartigen Zusammenschau, die durch unsere Hinweise nicht beeinträchtigt werden soll, können wir dem Leser eine Schwierigkeit bei der Lektüre nicht ersparen: Das Lesen dieses Buches nimmt uns mehr in Anspruch als die landläufige theologische Literatur. Immer wieder muß man die Beschreibungen eines Motivs mit der Abbildung selbst vergleichen. Dieser zeitraubende Vorgang ergänzt, was auch der moderneren Theologie gelegentlich zu fehlen scheint, das Element der Betrachtung, der Veranschaulichung und der Inkarnation der Gedanken. Erst die Wahrheit die Bild, d. h. Fleisch geworden ist, überwindet den Rationalismus, das Quantitative und das Existentielle, die das Christentum zur „moralischen Anstalt" degradieren. So schrieb Hugo Rahner: „Die Bilderwelt der Symbole der Kirche, die uns die Theologie der ersten tausend Jahre aufbewahrt hat, könnte unser dogmatisch doch wohl auf weite Strecken hin steril gewordenes Denken von der Kirche wieder neu gestalten" (Symbole der Kirche, Salzburg 1964, 8). Darüber hinaus hat Gertrud Schiller einen Beitrag zur ökumenischen Begegnung geleistet; denn in der künstlerischen Form wird auch die christliche Wahrheit zu einer kontrollierbaren Wirklichkeit, die das religiöse Bewußtsein des Menschen überhaupt anspricht. Die uralten Texte, die in dem Alten Testament gesammelt sind und im Neuen Bund verdichtet werden, tradieren elementare Bilder, die selbst von progressiven Wissenschaften wie der Psychologie als Archetypen, als unzerstörbare Urbilder der Anthropologie wiederentdeckt werden. Die Annäherung der Religionen wird nur über eine solche Monumentaltheologie, über die gemeinsame religiöse Vorstellungs- und Sprachwelt der gesamten Menschheit einmal möglich sein.

Seelsorger und Pädagogen, Kunsthistoriker und Theologen, Familien und Künstler, jeder, der von religiösen und künstlerischen Wirklichkeiten zu beeindrucken ist, wird dieses bedeutende ikonographische Werk als großes Geschenk betrachten. *H. Schade SJ*

Lützeler, Heinrich: *Wege zur Kunst.* Grundlagen der Kunst. Freiburg: Herder 1967. 286 S. mit 217 Abb. (Herder-Bücherei. 294. 295.) Kart. 4,95.

Dieses Buch ist die Frucht von dreizehn Sendungen des Studienprogramms im Fernsehen des Bayerischen Rundfunks. In diesen Sendungen bemühte sich der Verf., Möglichkeiten, Bedingungen und Aufbau des Kunstwerks einem breiten Publikum verständlich zu machen. Derartige Einführungen in die Kunstgeschichte gibt es viele. Das Besondere von Lützelers Arbeit besteht in dem Versuch, diese Betrachtungen mit den elementaren, philosophischen Kategorien des Wahren, Schönen und Guten zu verbinden. „Diese in der Antike grundgelegte Drei-Einheit hat als Summa echten Menschentums Europa bis heute fasziniert" (85). Obwohl eine solche Betrachtung der Kunst, die hier die Werke aller Kulturen heranzieht, zu den schwierigsten Aufgaben der Geistesgeschichte gehört, hat sie der Verf. mit Souveränität gemeistert. Diese Bewältigung der schweren Aufgabe wird vor allem durch die lichtvollen Werkvergleiche gewährleistet, die es auch weniger gebildeten Lesern ermöglichen, den philosophischen Ausführungen mit Verständnis zu folgen. Daß mancherlei Fragen über Ethik, Wahrheit und Schönheit des Kunstwerks offenbleiben, liegt in der Unergründlichkeit einer solchen Problematik. Dem verdienten Gelehrten aber ist es gelungen, mit diesem Buch weiten Kreisen einen Einblick in das große Reich des Künstlerischen zu eröffnen und damit dem Anliegen des Studienprogramms und der Herder-Bücherei zu entsprechen. *H. Schade SJ*

Gombrich, E. H.: *Kunst und Illusion.* Zur Psychologie der bildlichen Darstellung. Köln: Phaidon 1967. 562 S., 320 Abb. Lw. 48,–.

Dieses außerordentliche Werk, das in vorzüglicher Aufmachung nun auch in deutscher Sprache vorliegt, bemüht sich um eine Erhellung des Kunstschaffens. Dabei werden die „Probleme des Technischen und Handwerklichen" (417) – das Können – und damit die Experimentalpsychologie in besonderer Weise

beachtet. Der Verf., Direktor des Warburg-instituts in London, sucht das „Rätsel des Stils" (21) verständlich zu machen und die Frage, warum die Kunst eine Geschichte hat (429), zu klären. Sein Werk gliedert sich in vier Abschnitte, die „Die Grenzen der Ähnlichkeit", „Funktion und Form", „Den Anteil des Beschauers" und „Erfindungen und Entdeckungen" behandelt. In der Mitte der Untersuchungen steht ein zentrales Gegensatzpaar, dessen Formulierungen „Projektion und Abbild" (130), „Täuschung und Erinnerung" (59), „Schema und Korrektur" (133), „Sehen und Wissen" (9), „Allgemeines und Besonderes" (125), sich ergänzende und erklärende Varianten einer das Werk prägenden Struktur bieten. Ausgehend von dieser Struktur gelangt G. zur Einsicht, daß ohne vorwegnehmendes Schema keine Erkenntnis und keine Kunst zustande kommt. Es gibt also keine „Unschuld des Auges", wie die Impressionisten meinten, und auch keine voraussetzungslose Wissenschaft (358–365). Der Mensch sieht die Welt aus den Bildvorstellungen der Tradition und korrigiert seine Schemata immer neu an der Wirklichkeit. Dieser unaufhörliche Prozeß schafft die Kunst und ihre Veränderungen. Diese Einsicht ist – wie der Verf. durch zahlreiche Zeugnisse, die das Werk zu einer Geschichte der Kunsttheorie machen, zeigt – nicht neu, aber sie wurde noch nie in dieser systematischen Weise dargestellt und zu einer Fundamentalpsychologie der Kunstgeschichte verarbeitet.

Allerdings ist mit einer solchen Fundamentalpsychologie noch nicht der gesamte Bereich einer Psychologie der Kunst erfaßt. Die Betrachtung des einzelnen Kunstwerks mit seinem religiösen, gesellschaftlichen oder personalen Kosmos – die Reflexion auf „den Ägypter in uns" (Gombrich) – setzt erst nach den fundamentalen Untersuchungen dieses Buches ein. Doch für dieses weitere Studium wird hier auf des Verfassers „Geschichte der Kunst" verwiesen, die ebenfalls in deutscher Übersetzung vorliegt. *H. Schade SJ*

Wirtschaft und Gesellschaft

Preiser, Erich: *Wirtschaftspolitik heute.* Grundfragen der Marktwirtschaft. München: Beck 1967. 221 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 51.) Kart. 9,80.

Sehr bald, nachdem die Wirtschaftswissenschaft durch den Tod des Verfassers einen schweren Verlust erlitten und seine Freunde schmerzlich betroffen worden sind, bringt der Verlag dankenswerterweise diese Sammlung von Vorträgen heraus, die an anderen Stellen bereits erschienen, aber schwer erreichbar sind. In Band 167 (1960/61) 77/78 dieser Zeitschrift wurden die Rundfunk-Vortragsfolge des Verf.s „Nationalökonomie heute" und sein Büchlein „Die Zukunft unserer Wirtschaftsordnung" rühmend besprochen. Namentlich zu der erstgenannten Vortragsreihe bringen die hier abgedruckten Vorträge eine willkommene Ergänzung; in einigen von ihnen geht der scharfsinnige Gelehrte bis an die äußerste Grenze der Vulgarisierung, die er vor seinem wissenschaftlichen Gewissen gerade noch verantworten konnte, um es seinen Hörern leicht zu machen. Darum sollten auch Leser, die sonst vor dieser Art geistiger Kost zurückschrecken, sich ein Herz fassen und mutig zugreifen. – Das dem Band vorgeschaltete Bild (Aufnahme vom 28. 4. 1967) zeigt den Verf. mit einem strengeren Gesichtsausdruck, als seine Freunde ihn in der Erinnerung bewahren; es ist wohl die Todeskrankheit, die sich in diesen Zügen bereits abzeichnet.

O. v. Nell-Breuning SJ

Budde, Heinz: *Handbuch der christlich-sozialen Bewegung.* Recklinghausen: Paulus Verlag 1967. 336 S. 76 Abb. Lw. 35,–.

Das lexikographisch angelegte Nachschlagewerk ist ein willkommener Behelf, um sich über Organisationen, Personen und Daten der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland zu informieren. Wünschenswert wäre, daß auch die nicht jedermann geläufigen Abkür-

zungen oder Kurznamen verzeichnet wären. Wer weiß schon, was FIMOC oder WBCA ist? Unter „Katholische Arbeiter-Internationale" findet man die Auskunft, aber eben nur, wenn man schon weiß, daß man sie dort suchen muß; aufgelöst werden diese Siglen überhaupt nicht (ersteres ist offenbar französisch, letzteres deutsch). – Nicht alle Angaben stimmen. Der heute noch lebende Agrarwissenschaftler und Widerstandskämpfer C. v. Dietze wird als 1961 verstorben gemeldet. Auch die Angaben über mich selbst sind nicht fehlerfrei, was mein Vertrauen auch in für mich nicht kontrollierbare andere Angaben erschüttert. Befremdlich erscheint, daß, während alle anderen Päpste von Leo XIII. bis Johannes XXIII. durch Personalartikel vertreten sind, Pius XII. fehlt. – Ganz und gar unzulänglich ist das Literaturverzeichnis: es brauchte nicht unbedingt mehr Titel aufzuführen, aber sie müßten besser ausgewählt sein, um von jedem Autor das Wichtigste oder für ihn Kennzeichnendste zu bringen. – Der Band ist reichlich aufwendig ausgestattet; da hätte man wohl sparen und dafür inhaltlich noch etwas mehr bieten können. Trotz dieser und anderer Mängel sei die Mühe dankbar anerkannt, die in einem Nachschlagewerk wie diesem steckt. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Peter von Oertzen. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1967. 492 S. Lw. 68,–.

Festschriften sind an sich ein akademischer Brauch, um Gelehrte zu ehren, die ein besonders verehrungswürdiges Alter erreicht haben, ursprünglich 80, dann aber absteigend 75 oder 70, heute meist 65, ausnahmsweise auch schon nur 60 Jahre. Diese Festschrift ist einem Mann gewidmet, der kein Akademiker ist und sich auch nicht durch wissenschaftliche Leistungen ausgezeichnet hat, vielmehr ganz und gar in der Praxis des politischen Lebens steht als Führer der zahlenmäßig stärksten Gewerkschaft in der freien Welt, die zugleich die mächtigste in der BRD ist. – Wenn 27 Autoren, alle Akademiker, mehr als die Hälfte Hochschullehrer, einem solchen Mann durch Beiträge zur Festschrift ihre Verbundenheit und Verehrung bezeugen, so ist das gewiß sehr viel mehr als die Erfüllung einer schon bald zur Konvention gewordenen Höflichkeitspflicht. – Besonders zahlreich mit Beiträgen vertreten sind Verfasser, die wie der Destinatar der Festschrift selbst auf dem Boden eines, wenn der Ausdruck erlaubt ist, „aufgeklärten" Marxismus stehen, zugleich aber schärfste Gegner des autoritär-totalitären Kommunismus oder erst gar seiner stalinistischen Ausschreitungen sind. Für alle diejenigen, die mit dieser geistigen Haltung weniger vertraut sind, erweisen diese Beiträge sich als höchst aufschlußreich. Aber auch andere Verfasser haben zu dieser Festschrift mitgewirkt, die gewiß alle nicht nur eine den Gewerkschaften im allgemeinen freundliche Haltung einnehmen, sondern auch einer harten Gewerkschaftspolitik, wie sie von Otto Brenner und seiner Gewerkschaft vertreten wird, Verständnis entgegenbringen, nichtsdestoweniger aber auf ganz anderem weltanschaulichen Boden stehen. Ihnen war es darum zu tun, der persönlichen Lauterkeit dieses Mannes, seiner Aufrichtigkeit und Geradheit und nicht zuletzt seinem hohen Verantwortungsbewußtsein ihre Anerkennung zu zollen und ihre persönliche Verbundenheit mit ihm zu bekennen. So will auch mein eigener Beitrag „Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende" (19–32) verstanden sein. – Was bei Festschriften selten gelingt, ist dem Herausgeber gelungen: alle Beiträge gravitieren um ein und denselben Mittelpunkt; alle haben es zu tun mit dem gewerkschaftlichen und politischen Wirkungskreis Otto Brenners, und so steht im Mittelpunkt er selbst.

O. v. Nell-Breuning SJ

Automation, Risiko und Chance. Beiträge zur 2. Internat. Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall über Rationalisierung, Automatisierung und technischen Fortschritt, 16. bis 19. März 1965 in Oberhausen. Red.: Günter Friedrichs. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1966. 2 Bde. 1170 S. Kart. zus. 59,–.

Da bereits die dritte von der IG Metall veranstaltete internationale Tagung über Automation unmittelbar bevorsteht (März 1968), wird es Zeit, den Bericht über die zweite, im März 1965 in Oberhausen gehaltene Tagung zu würdigen; der Bericht über die erste Tagung „Automation und technischer Fortschritt" ist in dieser Zeitschrift 175 (1964/65) 72 besprochen; vgl. auch den Beitrag „Rationalisierung und Automatisierung" ebd. 134 ff.

Ohne Zweifel ist es ein großes Verdienst der IG Metall, in so ernsthafter und gründlicher Weise sich mit dem Problem der Automatisierung auseinandergesetzt und namentlich auch die Öffentlichkeit damit vertraut gemacht und in die vielschichtige Problematik eingeführt zu haben; weder von staatlicher Seite noch auch von seiten der Arbeitgeber ist Vergleichbares geleistet worden, um zu dieser Schicksalsfrage für Wirtschaft und Gesellschaft eine fundierte Haltung zu erarbeiten. – Bereits der Titel „Automation – Risiko und Chance" bringt klar zum Ausdruck – und diese Linie ist sowohl in den Referaten als auch in allen in den Bericht aufgenommenen Diskussionsbeiträgen eindeutig eingehalten worden –, daß die Automation ebensowohl Segen wie Fluch bedeuten kann, und daß es von uns Menschen abhängt, die Entwicklung zum Guten oder zum Bösen zu lenken. – Wie für die erste Tagung, so waren auch jetzt wieder hervorragende Sachkenner aus einer ganzen Anzahl von Industrieländern als Referenten gewonnen worden. Die unmittelbar in den Bereich der Technik (Ingenieurwissenschaften) einschlagenden Fragen spielten auf der Tagung kaum eine Rolle, traten vielmehr völlig zurück zugunsten gründlicher und allseitiger Behandlung der Auswirkungen der Automation auf die im Produktionsprozeß stehenden Menschen, auf die Wirtschaft im Ganzen und auf die gesellschaftliche (und politische) Ordnung. – Die Zeit und Aufmerksamkeit, die es braucht, um die mehr als 1100 Textseiten zu lesen, sind wirklich lohnend aufgewendet. All den Zeitgenossen, für die entweder die Automation oder die Gewerkschaften Schreckgespenste sind, möchte man das Studium dieser beiden Bände empfehlen; sie werden sehr viel Wissenswertes aus einer Fülle von Sachbereichen erfahren und auf Grund der gewonnenen besseren Information beiden gegenüber zu einer unbefangeneren Haltung gelangen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Wissenschaftstheorie

Ströker, Elisabeth: *Denkwege der Chemie.* Elemente ihrer Wissenschaftstheorie. Freiburg: Alber 1967. 251 S. Lw. 24,80.

Die Chemie befindet sich im Gegensatz zu Mathematik und Physik insofern in einer besonderen Situation, als sie trotz ihrer immensen Bedeutung für Technik, Biologie und Medizin dem kulturellen Bewußtsein kaum präsent ist. Deshalb ist sie auch bislang ein Stiefkind philosophischer und wissenschaftstheoretischer Grundlagenforschung geblieben. Schuld daran mag die außerordentlich komplexe Methodik der chemischen Forschung sein, aber auch die in ihrer Art beispiellose Vielgestaltigkeit ihrer Geschichte. Die von der Verf.in angestellten Betrachtungen gelten einigen Problemen, die sich dem Chemiker auftun, wenn er über die methodischen Eigentümlichkeiten seines Forschungsgebiets und die seinsmäßige Besonderheit seines Gegenstands reflektiert. In diesem Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit chemischer Wissenschaft als Rückfrage an ihre gedanklichen Fundamente sieht man sich an ihre Geschichte verwiesen. Es gilt, sich diejenigen Probleme und Denkansätze der Vergangenheit zu vergegenwärtigen, die im späteren Werdegang der Chemie wirksam geworden sind, und zu verstehen, warum es Probleme für die Chemie waren und wie sie sie zu lösen versucht hat. Unter diesem Gesichtspunkt werden in vier Kapiteln geprüft die „Vorstadien der chemischen Wissenschaft"

in der griechischen Philosophie, wobei der Alchimie besondere Beachtung geschenkt wird; die „Wege zur Erfahrungswissenschaft vom Stoff", ausgehend von Bacons Programm der induktiven Methode bis zu Lavoisiers Ansätzen zur quantitativen Chemie; die atomistische Grundlegung der Chemie von Daltons Atomhypothese angefangen bis zur Aufstellung des periodischen Systems der Elemente; und die physikalischen Grundfragen der Chemie, die in die moderne Quantenmechanik einmünden. Überall wird der chemie- und philosophiehistorische Bericht unter dem Gesichtspunkt moderner wissenschaftstheoretischer Erkenntnisse vorgetragen. Frappierend wirkt, wie die wissenschaftstheoretische Entwicklung der Chemie nach ihrer Einmündung in die Quantenmechanik zu jenen gedanklichen Ursprüngen zurückfindet, von denen sie in der Antike ihren Ausgang genommen hatte. Die Diskussion beschränkt sich auf die allgemeine Chemie, die organische Chemie wird nur ganz kurz gestreift, die Biochemie überhaupt nicht erwähnt. Hier müßten spätere Arbeiten weiterbauen. Indem das Buch die so stark an die Empirie gebundenen Chemiker hinführt zu den Grundlagen ihrer eigenen Wissenschaft, ist es sicherlich auch geeignet, sie anhand der Grundlagenforschung zu Begriffen und Vorstellungen hinzuführen, die den meisten Chemikern eine terra incognita sind. Vielleicht gelingt auf diesem Weg auch die Einordnung der Chemie in das kulturelle Bewußtsein. *J. Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

F. G. Friedmann ist o. Professor für amerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts an der Universität München.

Horst Denzer ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Politische Wissenschaften an der Universität München (Prof. Hans Maier).

Pastor Johann Christoph Hampe nahm als evangelischer (und einziger deutscher) Berichterstatter am niederländischen Pastoralkonzil teil. Sein dreibändiges Werk über das Zweite Vatikanische Konzil „Die Autorität der Freiheit" (München 1967) wurde auf katholischer Seite sehr beachtet (siehe z. B. die Besprechung von Karl Rahner im „Spiegel" 47/1967 oder diese Zschr. 180 [Dezember 1967] 425 f.). Auf den im holländischen Konzil behandelten Problemkreis von Autorität, Gehorsam und Freiheit in der Kirche werden wir in Kürze mit einem grundsätzlich-theologischen Artikel eingehen.

Anton Grabner-Haider

Auferstehungsleiblichkeit

Biblische Bemerkungen

Was bedeutet das biblische Wort „Auferstehung"? Was läßt sich über Auferstehungsleiblichkeit überhaupt aussagen? Soviel ist klar: christliches Leibverständnis und das Bekenntnis der leiblichen Auferstehung hängen von Grund auf zusammen und bedingen einander. Der Glaubenssatz der „Auferstehung des Fleisches" hat im Verständnis der Kirche schon immer Schwierigkeiten gemacht. Er hat die Theologie ständig zur Neuinterpretation auf den Plan gerufen. Das bezeugt recht deutlich Tertullian: „Schwieriger ist es, an die Auferstehung des Fleisches zu glauben, als an die eine Dreifaltigkeit"; er klagt über die häretischen Marcioniten: „Du nimmst nur die Schriften (der Bibel), in denen das Fleisch angeschwärzt wird; nimm auch solche, in denen es verherrlicht wird!" [1]

Damit ist auch unser Problem schon genannt: wie kann die Theologie das Bekenntnis der leiblichen Auferstehung im Bewußtsein der Gläubigen lebendig und in deren Leben wirksam erhalten, wenn sie allzuoft Gefahr läuft, das Fleischliche „anzuschwärzen" und den Leib abzuwerten? Tatsächlich muß man heute feststellen, daß das Bekenntnis der Auferstehung des Leibes oft nur mehr in sehr bescheidenen Grenzen verstanden wird und daß es manchmal schon aus dem Bewußtsein der Gläubigen geschwunden ist. Sicher ist daran das latente Mißtrauen in der kirchlichen Anthropologie gegenüber dem Leib und seinen Kräften nicht ganz unschuldig. Nun ist aber paradoxerweise immer für beides, für die Abwertung des Leibes wie für das leibliche Auferstehungsbekenntnis, der Apostel Paulus als Kronzeuge angeführt worden[2]. Daher soll versucht werden, diese beiden Fragen von der neueren Paulusexegese her zu beleuchten – allerdings in dem Bewußtsein, daß hier „gedämpft" geredet werden muß[3], solange der Theologie das rechte Wort dafür fehlt.

Zum Leibverständnis bei Paulus

Wie versteht sich der Christ als leibliches Dasein nach dem greifbaren Verkündigungszeugnis des Apostels? So wie der Mensch von Adam herkommt, ist er immer schon auf sich und seine Welt aus, denn er glaubt von daher das Leben zu empfangen.

[1] De carnis resurrectione 2; 27, 15 f. und 10; 38, 18 f.

[2] Zu jeder Zeit konnten sich in diesen Fragen auch die Häretiker auf ihn berufen. Vgl. P. Trummer, Anastasis (Dissertation Graz 1966) 108.

[3] Vgl. H. Schlier, Liturgiereform und Zukunft der Kirche, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 732.

Der Apostel bringt den Menschen in den beiden Begriffen „Sarx" und „Soma" zur Sprache. Soma ist der Mensch als ganzer und als Person hinsichtlich seiner Leiblichkeit. Er erfährt sich als Leib in Hinsicht auf das, was sein Tun und Erscheinen, sein Auftreten und Begegnen, sein Leiden und Handeln ausmacht. Dies wird aus der jüdisch-apokalyptischen Welt noch verdeutlicht, in der sich Paulus weitgehend bewegt[4]. Dem Soma wohnt eine Kraft inne, die seine „Psyche" bestimmt und formt; es ist aber selbst Gleichbild dieser Psyche (Test Naph 2, 2–5). Als Soma ist der Mensch die Angriffsdimension für die Kräfte des Guten und Bösen, in ihm spielt sich die Auseinandersetzung der „Mächte" ab (Test Dan 3, 2). Soma ist der Mensch insofern, als er handeln muß und auf die Tat hin gedrängt ist (Test Aser 2, 7), oder aber in seiner sexuellen Funktion, worin er sich auch nach alttestamentlicher Auffassung ganzheitlich auszusagen vermag.

Genauso ist für Paulus der Mensch in seinem Soma und in dessen „Gliedern" der Kampfplatz zwischen der Auferweckungsmacht Gottes und der Todesmacht der Sünde (Röm 6, 12 f.). Deshalb muß der Christ seinen Gottesdienst gerade im Bereich seines leiblichen Daseins vollziehen (12, 1). Im Bereich des Leibes ist der Mensch auf etwas hin unterwegs (2 Kor 5, 10); darin finden die unreinen Begierden des Herzens (Röm 1, 24) ihren sichtbaren Ausdruck; es wird auch ersichtlich, ob einer von der Macht der Sünde oder von Christus beherrscht wird (Röm 6, 6; 7, 14; Gal 6, 17; Phil 1, 20). Weil der Mensch in seinem Leib Welt begegnen läßt, ist sein leibliches Dasein von Grund auf ein welthaftes. In diesem leiblich-welthaften Dasein ist der Mensch aber auf seine Mitmenschen hin ausgerichtet. Dies wird für den Apostel in verdichteter Weise im Lebensbereich der Ehe deutlich: Mann und Frau verfügen nicht mehr über ihr leibliches Dasein; sie stellen sich darin ganzheitlich füreinander zur Verfügung (1 Kor 7, 4). In seiner leiblich-welthaften Existenzweise ist der Mensch wesentlich auf den Mitmenschen hin verwiesen; der Leib ist ihm die Bedingung der intersubjektiven Kontaktmöglichkeit und der zwischenmenschlichen Kommunikation. In seiner leiblichen Vorfindlichkeit hat er stets die Möglichkeit, sein vorgegebenes Mitsein anzunehmen und als Liebe zu verwirklichen, oder aber es abzulehnen und zu verfremden. Wenn er das zweite tut, wird er sich auch selber fremd. Ebenso hat einer in seinem Leib die Möglichkeit, sein Welt-Sein anzunehmen und als Freiheit zu gestalten; er kann es aber auch in der Verfremdung belassen. In seiner leiblichen Existenzweise wird dem Menschen deutlich, daß er Welt ist, daß er ihren Prozeß der Weltwerdung ausmacht und daß er mit ihr ständig zwischen Selbstentfremdung und geschöpflicher Beheimatung lebt.

[4] Vgl. E. Schweizer, Art. „Soma": ThWB VII, 1064–91; J. A. T. Robinson, The Body. A Study in Pauline Theology (London 1962); E. Käsemann, Leib und Leib Christi (Tübingen 1933); ders., Gottesdienst im Alltag der Welt, in: Judentum-Urchristentum-Kirche (Berlin 1960) 165–71; O. Cullmann, La délivrance anticipée du corps humain d'après le NT, in: Hommage et Reconnaisance (Neuchâtel, Paris 1946) 32–40; P. Benoit, Nous gémissons, attendant la délivrance de notre corps, in: Recherches de Science Religieuse 39 (1951/52) 267–80.

Wenn der Mensch in seinem leiblichen und mitmenschlichen Dasein sich selbst fremd geworden ist und so lebt, dann nennt Paulus ihn Sarx. Der Mensch ist Fleisch zuerst einmal hinsichtlich dessen, daß er von Fleisches Art ist; Fleisch meint das Sichtbare und Greifbare, das Anfällige und Hinfällige an ihm (vgl. Röm 2, 28; 2 Kor 7, 5; 11, 18), weiter seine Schwachheit, körperliche Bedrängnis und Krankheit (Gal 4, 13; 2 Kor 12, 7; 1 Kor 7, 28); auch in der Begrenztheit und Beschränktheit seines Wesens ist der Mensch Fleisch (Röm 6, 19). Doch meint Sarx vor allem den Menschen, der von der Macht der Sünde beherrscht ist, der in der Illusion der völligen Selbstmächtigkeit lebt, der vor Gott verschlossen und seinem Schöpfer fremd geworden ist (vgl. Röm 8, 3. 5; 7, 14. 18). Wer sich selbst zum Maß geworden ist und seine Geschöpflichkeit verdecken ließ, lebt in der Weise des Fleisches. In dieser Weise kommt der Mensch von Adam her.

Gelegentlich können die beiden Begriffe Sarx und Soma bei Paulus auch wechseln, insofern sie beide die Erscheinungsweise menschlichen Lebens meinen (2 Kor 4, 10. 11; Röm 6, 6 und 8, 3). Aber davon abgesehen meint Leib (Soma) immer den ganzen Menschen, der vor die Entscheidung für oder gegen Gott gestellt ist. Leib ist immer die ganze menschliche Person hinsichtlich ihres konkreten Existenzvollzugs, in ihrem Tun und Handeln. Paulus sieht das leibliche Dasein des Menschen, wie schon das Alte Testament, nicht in naturhafter Vorfindlichkeit, sondern in geschichtlich-tathafter Bezogenheit[5]; ständig muß sich einer entscheiden zwischen zielloser Selbstentfremdung und zwischen Beheimatung beim Schöpfer als seiner Herkunft. Wie aber kann einer bei Gott Heimat finden?

Jesu Auferstehung als neue Dimension

Die Auferstehung Jesu ist der Beginn von etwas völlig Neuem. Sie bricht eine nie dagewesene Dimension auf und sie erst bringt dem Menschen endgültige Möglichkeiten. In der Schöpfungs- und Auferweckungsmacht seines Geistes hat Gott Jesus aus den Toten erweckt. So ist dieser der „Erstgeborene" unter vielen Brüdern (Röm 8, 29), der erste, der aus den Toten in ein neues Leben hineingeboren wurde (vgl. Kol 1, 18). Die Vielen, das heißt alle, können nun diesen Weg Jesu nachgehen; allen ist in gleicher Weise Gottes letztgültige Lebensdimension aufgetan. Denn durch die Schöpfungsmacht seines Geistes wird Gott auch uns als leibliches Dasein in ein neues Leben rufen (Röm 8, 11). Auch unser sterbliches und hinfälliges Dasein wird in der Dimension Christi Endgültigkeit erlangen.

Was aber heißt „Auferstehung" in der Sprache der Bibel? Die Hintergründe zu diesem Bekenntnis führen uns in die Welt des apokalyptischen Judentums, genauer zu dessen Anfängen. Wenn für das bisherige Alte Testament Tod und Unterwelt totale Entfernung von Gott bedeuteten und ein Land ohne Rückkehr, so bekennt die Apo-

[5] Vgl. E. Käsemann a.a.O. 23.

kalypse Is 25, 8 und 26, 19 zum erstenmal: Gott ist auch der Herr der Unterwelt, der Tod ist überwunden! Das ist der Ansatz der Auferstehungshoffnung. Sie entstand in nachexilischer Zeit und ist die entschiedene Antwort auf die Verzweiflung vor dem Tod. Daniel 12, 2 werden erstmalig auch die Frevler in die Auferstehungshoffnung einbezogen, aber erst die spätere Apokalyptik wagt die Hoffnung für alle Menschen[6]. Auferstehung heißt neues und dauerhaftes Leben. Für Semiten aber ist Leben ohne Körperlichkeit schlechthin nicht möglich. Leben äußert sich eben in den Funktionen des Körpers. Also ist Auferstehung immer leibliche Auferstehung. Der ganze Mensch mit allen seinen Lebensäußerungen wird Endgültigkeit finden bei Gott. Auferstehung bedeutet, daß Gott vollgültig Herr geworden ist über ein einzelnes Leben, daß er es als sein Schöpfer bestimmt und daß er es in seine neue Dimension heimgeholt hat.

Diese Dimension wurde in Christus unverrückbar allen Menschen als Möglichkeit aufgetan. Was er gelebt hat, hat bei Gott Endgültigkeit gefunden; es greift nun nach der Welt aus und will alle Menschen einholen. Er war für die anderen da und ist für die anderen gestorben – nun können auch Menschen gültig füreinander dasein. Christi Auferstehung bedeutet, daß Gott ja gesagt hat zu seiner Schöpfung und zum Werden seiner Welt, daß nicht Tod und Vergehen das Letzte sind, sondern das Leben und das Werden. Gottes neue Schöpfung ist im Werden, seit Christus auferstanden ist (vgl. 2 Kor 5, 17). Die leibliche Auferstehung Christi hat den Menschen frei gemacht zur Entscheidung und zum Engagement für Gott, für die Welt und für den Mitmenschen. Der Auferstandene lebt leiblich in den Seinen, in allen Menschen, die sich für ihren Schöpfer öffnen lassen; sein Auferstehungsleib gewinnt Gestalt in allen, die für die anderen dasein wollen, die ihr Leben und ihre Welt annehmen, die sich mit Gott versöhnen lassen (vgl. 2 Kor 5, 19 f.). In seinem Auferstehungsleib hält Christus allen in gleicher Weise seine neue Dimension offen, nämlich die Möglichkeit, zu sich selber zu kommen und als Sohn oder Tochter Gottes vollends bei Gott Heimat zu finden.

Wie ist es nun mit der leiblichen Auferstehung des Menschen? Wenn er in seinem leiblichen Dasein jetzt auch „schwach, vergänglich und bedeutungslos" erscheint, so hat doch Gott wie ein Sämann gerade diesen Leib auf Neues hin gesät (1 Kor 15, 34–39). Denn wenn dieser Leib auferweckt wird, dann wird er in der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit Gottes seinen Bestand haben (V. 42–44); dann werden alle Lebensbereiche des Menschen bei Gott Vollendung gefunden haben. Gottes Geist wird die neue Dimension und das einzige Lebensprinzip dieses Leibes sein. Diese neue Leiblichkeit nennt Paulus völlig ungriechisch und unidealistisch das „Soma pneumatikon", einen „geistlichen Leib" (V. 44); eine Leiblichkeit also, die ausschließlich von Gottes Schöpfermacht bestimmt ist, ein Leben, das nicht mehr von Selbstentfremdung und Vergehen bedroht sein wird[7]. Darin wird Gottes Herrschaft zur Vollendung kommen. Als der „letzte Adam" ist Christus nämlich zum lebenschaffenden Geist geworden (V. 45; vgl.

[6] Vgl. dazu K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen zur frührabbinischen Zeit, in: Biblische Zeitschrift 6 (1962) 187 f.

[7] Vgl. Käsemann a.a.O. 133.

2 Kor 3. 17). Andererseits hat sich in Christi Auferstehung dieser Geist der Welt eröffnet; er ist unter den Menschen daran, eine neue Auferstehungswirklichkeit zu schaffen. Das neue leibliche Dasein wird „beim Herrn" beheimatet sein (2 Kor 5, 1–10). Eine Auferstehung als „Nacktsein" von jeglicher Leiblichkeit ist für Paulus bloß die absurde Idee seiner Gegner. Gerade darin wird sich der Auferstandene als der weltweite Herr und Retter erweisen, daß er leibliches Dasein wandeln und seiner eigenen Auferstehungsleiblichkeit gleichgestalten wird (Phil 3, 21). Dann wird er die ganze Welt als neue Schöpfung und dauerhafte Welt der Herrschaft Gottes unterstellen (1 Kor 15, 25–28)[8]. Die Menschen partizipieren an der leiblichen Auferstehung Christi.

Weil Christus also leiblich in den Seinen lebt, weil Gottes Geist schon in die Herzen derer ausgegossen ist, die unter seiner Herrschaft leben (vgl. Röm 5, 5; 8, 11), deswegen ist dieser Geist unter den Menschen schon am Werk. Gottes Auferweckungsmacht ist weltweit daran, gültiges Dasein und neue Schöpfung heraufzuführen. Gottes Zukunft gibt sich der menschlichen Gegenwart schon vorweg. Wo sich nämlich Gottes Geist als „Angeld", das heißt als verbindliche Vertragsanzahlung, schon vorweggibt (2 Kor 5, 5), dort eröffnet sich vorweg auch schon Auferstehungsleiblichkeit. Denn dort gewinnt Gott schon vollendete Herrschaft über Leben und leibliches Dasein (vgl. Röm 8, 30). Der „Anfang des Geistes" ist der Anfang der Erlösung des leiblichen Lebens (Röm 8, 23), der Anfang der Kindschaft, Sohnschaft und Erbschaft Gottes (V. 23. 14. 17). Wo sich Menschen von diesem Geist bestimmen lassen, dort ist Heimat im Kommen, vollendetes leibliches Dasein. Die Auferstehung und ihre neue Leiblichkeit sind ein Werdeprozeß, der teilhat am Werden der neuen Schöpfung Gottes. Wo Menschen sich dem Geist Gottes öffnen, in diesen steht Christus leiblich auf, diese nimmt er hinein in seine neue Leiblichkeit; in ihnen führt er Gottes vollendete Welt herauf.

Gottes Geist will sich anfanghaft im leiblichen, weltlichen und mitmenschlichen Dasein des Christen verwirklichen. Deswegen ist dieser aufgefordert, sein ganzes Dasein und Menschsein als den neuen Gottesdienst zu vollziehen (Röm 12, 1). Gerade im leiblichen Leben der Seinen will Christus auferstehen und zur Herrschaft kommen; deswegen gilt jenem sein ganzer Anspruch. Das ist nun das Neue für Paulus, daß er Leiblichkeit umfassend von der zukünftigen Auferstehung her bestimmt. Leibliches Leben ist auf die neue Dimension Christi, auf Endgültigkeit und Vollendung bei Gott hingeordnet. Im leiblichen Dasein der Menschen will Christus auferstehen und will Gott zur Herrschaft kommen. Gerade in seinem Leib, in seinem Weltbezug und in allen seinen zwischenmenschlichen Beziehungen ist der Mensch in Gottes Zukunft und in Christi Auferstehung hineingerufen. Will er diesem Ruf folgen, gilt sein ganzes Engagement seiner leiblichen und menschlichen Selbstverwirklichung, dem Mitmenschen und dem Werden einer neuen Welt. Alles im Leben eines Menschen hat bleibenden Wert bekommen, denn Christus holt es bereits ein in seine neue Dimension. Christi Auferstehung

[8] Daß christliche Anthropologie zumindest von Paulus her wesentlich Kosmologie intendiert und integriert, hat Teilhard de Chardin richtig gesehen, wenn er vom „Christus in der Materie" oder von der „Kommunion mit Gott durch die Erde" spricht. Vgl. auch E. Käsemann, Gottesdienst 165 ff.

ist die endgültige Möglichkeit, Aufgabe und Verheißung für das leibliche Dasein des Menschen.

Seit dem Christusgeschehen hat das Leben Endgültigkeit erlangt und ist es ein Werden auf Vollendung zu. Die Welt ist auf neue Schöpfung, auf Selbstidentifikation hin unterwegs. In der Dimension des Auferstandenen kommt Gott auf die Menschen zu[9]. Diese haben die Möglichkeit, diese neue Dimension Christi schon vorweg zu nehmen und in ihr Leben hereinzuholen; wo das tatsächlich gelingt, werden sie auch umgekehrt in den Bereich Christi eingeholt. Auferstehungsleiblichkeit wird darin als vollendet erscheinen, daß leibliches Dasein in allen seinen Strukturen, Bereichen, Schöpferkräften und Möglichkeiten bei seinem Schöpfer Heimat finden wird[10]. Alles, was im Leben eines Menschen anfanghaft da war, wird bei Gott Endgültigkeit gewinnen. In dieser Heimat wird dialogische Existenz im Wort und in der Liebe nicht mehr gefährdet sein; Leben wird nicht mehr von Sünde und Tod bedroht und Gott wird als „Vater" bei seinen „Söhnen", „Kindern" und „Erben" wohnen.

[9] „Um die Parusie herbeizuwünschen, müssen wir nur das Herz der Erde in uns schlagen lassen und verchristlichen." „Heute ist die Stunde, sich direkt an die Materie zu halten": Teilhard de Chardin, zit. in J. Hemleben, Pierre Teilhard de Chardin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlt's Monographien 116, Reinbek 1966) 94 u. 54.

[10] In ganz ähnlicher Weise hat das urbiblische Wort „Heimat" in der Hoffnungsphilosophie E. Blochs richtungweisende Bedeutung: „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat" (Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, 1628).

Helmut Kuhn

Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk

Der Aufbau der „Bekenntnisse"

Aus der gewaltigen Masse des augustinischen Schrifttums ragen drei monumentale Werke heraus: die *Bekenntnisse*, *Über die Dreieinigkeit* und *Über den Gottesstaat*. Die Bekenntnisse gehen den beiden anderen Hauptwerken nicht nur zeitlich voraus – sie tragen die Keime der nachfolgenden in sich. Der Gedanke, daß das inzwischen fest begründete Dogma der Trinität seine religiöse Kraft aus dem Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen gewinnen kann – des Menschen, der sich selbst als Dreieinigkeit von Sein, Wissen und Wollen versteht – diese trinitarische Analogie wird im 13. Buch XI 12 skizziert; und zahlreiche Stellen im 12. und im 13. Buch deuten unverkennbar, wenn auch in abweichenden Formulierungen, voraus auf die in dem letzten Hauptwerk entwickelte Lehre von den zwei Gemeinwesen, deren Wanderung durch die Zeit den geistlichen Inhalt der Menschheitsgeschichte ausmacht[1].

Obwohl kein direktes Zeugnis über die Abfassungszeit vorliegt, läßt sich der Zeitraum zwischen Ende 397 und 401 mit ziemlicher Sicherheit erschließen[2]. Die Niederschrift dürfte bald nach der Erhebung Augustins zur Bischofswürde begonnen haben. Über einen Abstand von zehn Jahren blickt der reife, zu hoher Würde gelangte Mann auf den ersten Lebensabschnitt zurück, der mit dem Tod der Mutter Monika (387) zu Ende gegangen war – auf die Jahre, in denen er wurde, was er jetzt noch, bei der Niederlegung der Lebensbeichte, war und bis zu seinem Tod am 28. August des Jahres 430 bleiben sollte. Der Bericht über das eigene Leben kommt mit dem Ende des 9. Buches zum Abschluß. Zwischen dem 9. und dem 10. Buch liegt eine deutliche Zäsur. Bemerkungen über den Wunsch Bekannter und Unbekannter (III 4 im 10. Buch), mehr zu erfahren, legen die Vermutung nahe, daß die ersten 9 Bücher schon in Umlauf waren, als Augustin das 10. Buch zu diktieren begann. Doch weder stilistisch noch der Gedankenführung nach bedeutet die Zäsur einen Bruch. Die Einheit der *Bekenntnisse* steht außer Frage – ja, sie ist, wenn nicht strenger, so doch eindrucksvoller als die von *de Trinitate*, ein Werk, mit dem sein Autor mit großen Unterbrechungen zwei Jahr-

[1] 12. Buch XI 12: tua civitas (in Anrede an Gott); XV 20, XVI 23; über die Stadt, deren Endziel das irdische Glück ist: 13. Buch XVII 20, XVIII 22, XXXIV 49.

[2] Vgl. A. Solignac in: Oeuvres, Bibliothèque Augustinienne, XIII 45–54.

zehnte hindurch rang, oder die von *de civitate Dei*, von nicht viel kürzerer Entstehungszeit. Der Atem, der das Ganze belebt, ist in allen seinen Gliedern spürbar. So trägt ein mächtiger Strom von Gedanke und Rede, Bericht und Gefühl unwiderstehlich über die Zäsur hinweg. Über deren Sinn aber hat sich Augustin selbst mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Nachdem er in den ersten Kapiteln des 10. Buches von der erhofften Frucht der Bekenntnisse gesprochen hat, die sich auf sein vergangenes Leben beziehen, betrachtet er nun einen anderen Bekenntnisinhalt und eine andere Frucht. Jetzt will er bekennen nicht, was er gewesen ist, sondern was er ist (III 4). Damit ist das allgemeine Thema, besser noch der allgemeine Gesichtspunkt angegeben, der die abschließenden 4 Bücher zu einer Einheit innerhalb des Gesamtwerkes zusammenfaßt. Sie verhalten sich zu den Büchern 1–9 wie die Gegenwart zur Vergangenheit oder wie das Ziel zum Weg, wie das Sein zum Werden. Freilich müssen die Bücher in der Reihenfolge gelesen werden, in der sie geschrieben wurden – vom ersten bis zum dreizehnten Buch. Der Weg muß an der Hand des Bekenners durchschritten sein, damit das Ziel einleuchten kann. Doch gilt auch, daß umgekehrt der Weg erst vom Ziel her verständlich wird. Die Bücher 10–13 wollen, ohne das Werden aus dem Auge zu verlieren, das Sein in die Mitte des Blickfelds rücken. So wenden sie sich vorzüglich an Leser, die am Sein interessiert sind, will sagen: an die philosophisch Gestimmten. Sie aber, die wahrhaft Weisheitsliebenden, die veri philosophi, sind nach augustinischer Lehre zugleich die Gottliebenden[3].

Nun ist mit der einfachen Unterscheidung, durch die wir die abschließende Büchergruppe den neun ersten Büchern gegenüberstellen – Bericht vom Sein statt vom Werden, Beichte des gegenwärtigen Augustin statt des im Werden begriffenen – noch nichts Näheres über die konkrete Einheit der Vierergruppe gesagt. Scheint sie doch ihrerseits in zwei thematische Untergruppen zu zerfallen. Buch 10 behandelt die geistige Bewegung des Aufstiegs (ascensio) und ihr Gegenstück, die Versuchung und Perversion, 11–13 sind einer allegorischen Auslegung des Schöpfungsberichtes im Buch Genesis gewidmet; und aus der Problematik des Schöpfungsbegriffs entwickelt sich im 11. Buch die Frage nach dem Sein der Zeit zu jener berühmten, aus dem Rahmen theologischer Exegese heraustretenden Abhandlung. So wird aus der zwiefältigen eine dreiheitliche Thematik: Aufstieg und Versuchung, Ewigkeit und Zeit, Weltschöpfung. Wie aber diese besonderen Themen miteinander zusammenhängen und wie sie gemeinsam hervorgehen aus der Absicht des Schriftstellers, über sich auszusagen wie er ist – statt über sich, wie er war und wurde –, das bedarf der Erklärung. Solange sie aussteht, ist die konkrete Einheit der Vierbüchergruppe noch unbegriffen. Der Schlüssel zu dieser für das Verständnis des Gesamtwerkes unentbehrlichen Einsicht kann nur durch Besinnung auf das Leitmotiv des Ganzen gewonnen werden. Wir müssen nach dem Sinn von „Bekenntnis" fragen[4].

[3] De civitate Dei VIII 1.

[4] Vgl. J. Ratzinger, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der „confessio", in: Revue des Études augustiniennes, 3 (1957) 375–392.

Der Titel „Bekenntnisse" bezeichnet das Wesen der Sache. Augustin bekennt, und bekennend erzählt er in den ersten 9 Büchern die Geschichte seines Lebens. Er schreibt eine Autobiographie wie sie zuvor von keinem antiken Menschen geschrieben wurde. Kein Schriftsteller vor ihm hat uns mit vergleichbarer Intimität zum Mitwisser seines Lebens werden lassen. Kein Wunder, daß dies Ereignis, die Geburtsstunde der Autobiographie, zum Gegenstand eifriger Nachforschung geworden ist. Und ebensowenig nimmt es wunder, daß diese Bemühungen zwar die Illusion eines absoluten Anfangs zerstört, zugleich aber die Bewunderung für die Ursprünglichkeit des Werkes vertieft haben. Wir kennen die Selbstbetrachtungen der hellenistisch-römischen Philosophen mit ihrem ausgeprägten Persönlichkeitsbewußtsein; wir erinnern uns der autobiographischen Dichtungen des Gregor von Nazianz, wir beobachten das Hervorwachsen des Lebensberichtes aus der Bußpraxis der Kirche, und überdies gab es, so lernen wir, möglicherweise einen äußeren Anlaß zu autobiographischer Äußerung: das freundschaftliche Interesse des Paulinus von Nola an der Lebens- und Bekehrungsgeschichte des Augustin[5]. Aber weder die Berücksichtigung dieser Vorgeschichte der Bekenntnisse noch die neuen und bedeutenden Ergebnisse der historisch-literarischen Ortsbestimmung des Werkes durch Pierre Courcelle[6] können an der Feststellung von Georg Misch rütteln, wonach hier „eine große autobiographische Form zuerst original ... geschaffen" wurde[7]. Anlässe sind vom Grund zu unterscheiden. Die Hauptwerke Augustins entstammen sämtlich einem Impuls aus dem Innersten seines Daseins. Das Sich-bekennen-Wollen führt zu autobiographischer Äußerung, aber auch zu mehr und zu anderem. Die Bekenntnisse sind mit dem Titel einer Autobiographie nur unzulänglich bezeichnet. Daher müssen wir zur Frage zurückkehren: was bedeutet Bekennen und Bekenntnis?

Bekennen und Bekenntnis

Die lateinischen Wörter confiteri und confessio stehen dem deutschen „bekennen" und „Bekenntnis" sehr nahe. Vielleicht sind, der Ableitung gemäß, die lateinischen Ausdrücke sprechender, die deutschen innerlicher. Für den Autor der *Bekenntnisse* ist confessio nicht bloß ein Titel – das Wort zusammen mit dem ihm entsprechenden Zeitwort bildet ein sprachliches Leitmotiv, das bis zum Schluß immer wieder erklingt, und wiederholt ergeht sich der Bekenner in Erklärungen über den Sinn seines Tuns, mit besonderer Ausführlichkeit in den Einleitungskapiteln des 10. Buches. „Bekennen" heißt seinem elementaren, immer mitschwingenden Sinn nach: Kundgabe verborgener Schuld durch Rede, Verlautbarung reuigen Bewußtseins. Nichts natürlicher als die Entfaltung des bußfertigen Eingeständnisses zum Lebensbericht. Schon in den frühen Dialogen, in *Contra Academicos* und *De vita beata,* hatte die reuige Erinnerung an

[5] Vgl. P. Courcelle, Recheres sur les Confessions de Saint Augustin (Paris 1950) 29–32.

[6] P. Courcelle, Les Confessions de Saint Augustin dans la Tradition littéraire. Antécédents et Postérité (Paris 1963).

[7] Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, 1. Bd. Das Altertum, 2. Hälfte (Frankfurt ^{3}1940) 657.

frühere Irrtümer zu autobiographischen Rückblicken Anlaß gegeben. Doch wie fern wir mit dieser Elementarbedeutung dem Kern des von Augustin gemeinten Wortsinnes sind, zeigt bereits das erste, mit einiger Feierlichkeit ausgesprochene Confiteor im 1. Buch VI 10.

„Ich bekenne dir, Herr des Himmels und der Erde, indem ich dir Lob sage für meine Anfänge und für meine Kindheit, deren ich mich nicht erinnere." Mit der Erinnerung ist auch schon die Elementarbedeutung von „Sündenbekenntnis" ausgeschlossen. Dafür tritt ein anderer Sinn hervor, der sich weiterhin als Bedeutungszentrum behauptet: Bekennen heißt Loben – laudem dicere. Bis zum heutigen Tag hat sich dies Wortverständnis erhalten. Das „Sanctus", der feierliche Lobgesang der Kirche im römischen Meßbuch, wird in der Praefatio der Marienfeste als „flehentliches Bekenntnis" (supplex confessio) bezeichnet. Der Zusammenhang mit dem Elementarsinn ist leicht zu sehen. Der Bekenner, der durch Aufdeckung seiner Schuld seine Unwürdigkeit zur Schau stellt, ermißt seinen eigenen niederen Stand an der Hoheit Gottes, vor dem er sich beugt. Der Schmerz über die eigne Verfehlung verbindet sich mit der freudigen Hoffnung auf Ihn, der sich des Geschlagenen erbarmt und seine Wunden heilt. So wird die Gebärde der Zerknirschung zur Ehrenbezeugung, das reuige Geständnis zum Lob. Denn Loben heißt: das Hohe in seiner Hoheit erkennen und durch Kundgabe solcher Erkenntnis ehren. Bekenntnis als Eingeständnis und Bekenntnis als Lob – diese beiden Bedeutungen sind in einer dialektischen Schaukel miteinander verbunden. Der Bekennende kann seine Schuldhaftigkeit nicht entblößen, ohne die Hoheit zum Vorschein zu bringen, an der gemessen er seine Niedrigkeit erst als niedrig erkennt. Und umgekehrt: die göttliche Hoheit läßt sich nur von dem kundgeben, der sich in der Kundgabe der eigenen Niedrigkeit, und damit auch der Unzulänglichkeit dieser seiner Kundgabe, bewußt wird. Ob nun der Nachdruck auf der Selbstentblößung oder der Ehrenbezeugung liegt – weder in dem einen noch in dem anderen Fall, weder als Geständige noch als Preisende treten wir aus dem Bedeutungskreis von „Bekenntnis" heraus. Wenn wir aber meinen: für Augustins Sprachgebrauch stünde das „Loben" im Zentrum, nicht das „Gestehen", dann soll damit gesagt sein: in dem dialektischen Verhältnis der beiden Bedeutungen liegt der Nachdruck auf der Affirmation. Das erste und letzte Wort gehört der Preisung[8].

Aus der Ambivalenz von „Bekenntnis" und der Asymmetrie im Verhältnis der Bedeutungspole erklärt sich die Eigentümlichkeit des Biographischen. An der Historizität des Lebensberichtes ist nicht zu rütteln. Das Geständnis verlöre seine Ernsthaftigkeit, wenn sich der Geständige nicht gewissenhaft an das hielte, was er aus eigener Erinnerung oder den Berichten anderer nach sorgfältiger Prüfung für Wirklichkeit hält[9].

[8] Die innerkirchliche Spezifizierung von confessio zum „formellen Glaubensbekenntnis" spielt in den *Bekenntnissen* keine Rolle.

[9] Auch der Versuch, die Historizität der berühmten Szene im Garten von Mailand mit dem Tolle, lege! durch den Hinweis auf Vorbilder in der Tradition in Frage zu stellen, gelingt nicht. Vgl. dazu P. Courcelle, Les Confessions ... (Anm. 6) 194.

Dennoch ist die autobiographische Erzählung exzentrisch: das Schwergewicht ihres Interesses liegt nicht in ihr selbst, und immer wieder schwingt sich der Erzähler über die pragmatische Wiedergabe der Ereignisse hinaus. Bekenntnis als Lobpreis hat das Übergewicht. Und im Licht der Gott gezollten Preisung verliert das Eigentümlich-Einmalige, das Nur-Augustinische, die Geschichte des Sohns der Monika, des Bischofs von Hippo Regius, an Eigengewicht. Es nimmt exemplarische Züge an. Es sagt jedem, der hören will: tua res agitur. Das Lob ist Chorgesang: alle Menschen, alle Wesen und Dinge sollen einstimmen – die gesamte Schöpfung. Deswegen bedeutet die Zäsur zwischen Buch 9 und 10 – zwischen den autobiographisch-erzählenden und den epideiktisch-exegetischen Büchern – keinen Stilbruch. Der Strom der Preisung ändert die Tonart und fließt doch ununterbrochen fort. Immer wieder, vor und nach der Zäsur, drängen sich Worte aus dem Psalter, dem „Buch der Preisungen" (M. Buber), auf die Lippen des Bekennenden: „Lauda, Jerusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion" (Ps. 147). Die rühmende Darbietung des eigenen Lebens, schuldhaft und doch gottgelenkt, wird schließlich zum „Lobesopfer", zur „Hostie des Frohlockens" (VIII, I 1, IV, I 1). Sie stellt sich in das von Christus gewirkte, von der Kirche behütete Heilsgeschehen.

„Kundgabe verborgener Schuld durch Rede" – diese Elementarbedeutung von Bekenntnis gerät ins Wanken, da das Bekennen wesentlich vor Gott geschieht. Der Mensch, vor Gott sprechend, hat dem Allwissenden nichts kundzutun. Kundgabe, Bekenntnis, Lob – all diese uns aus dem menschlichen Verkehr vertrauten Ausdrücke wachsen über sich hinaus. Sie gewinnen eine neue Bedeutungsdimension aus dem Geschehen, dessen verschiedene Aspekte sie anzuleuchten bestimmt sind – aus der Gottesgemeinschaft des Menschen. Die *Bekenntnisse* sind ein Schriftwerk. Aber der Schreibende versteht sich vom ersten bis zum letzten Wort als Sprechenden – und zwar einen, der vor und zu Gott spricht und erst in zweiter Linie zu menschlichen Hörern. Gedankengehalt, Wortwahl, Ton der Äußerung – das Ganze der Rede setzt die ständige Gegenwart Gottes voraus. Sie bringt ein Geschehen zwischen dem Menschen Aurelius Augustinus und Gott zum Ausdruck. Gewiß, weil es Gott in der Meinung vieler gar nicht gibt, kann man die *Bekenntnisse* auch anders lesen. Aber jede andere Lesart weicht ab von der, die Augustinus in jedem Kapitel seines Werkes uns abfordert.

Das sprachliche Geschehen zwischen Personen heißt Dialog. So liegt der Gedanke nahe, die *Bekenntnisse* als einen Dialog mit Gott zu verstehen[10]. Auch ist die innere Affinität der augustinischen Denkweise zum Dialogischen nicht in Abrede zu stellen[11]. Davon zeugen vor allem die in der Nachfolge Ciceros geschriebenen Dialoge von Cassiciacum, beginnend mit *Contra Academicos* (386). Aber da die Voraussetzung des Dialogs die wesenhafte Gleichheit der Partner ist, darf von einem Dialog mit Gott allenfalls in analogischem Sinn gesprochen werden. Gott als Partner des Augustin in

[10] Vgl. Solignac a.a.O. 223 f.

[11] In einem gedankenreichen Buch hat Rudolph Berlinger dargetan, in welchem Maß das Denken Augustins von „einer dialogischen Dialektik" beherrscht ist (Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt a. M. 1962).

den *Bekenntnissen* schweigt, wenn auch mit beredtem Schweigen. So wird nach der Form der Rede zu fragen sein, die das gott-menschliche Geschehen in den Bekenntnissen zum Ausdruck bringt.

Zunächst erhebt sich die Rede *vor* Gott immer wieder zur Anrede *an* Gott, d. h. zum Gebet. Die Stimmlage in den *Bekenntnissen* ist so angesetzt, daß sich das Sprechen mühelos zum Gebet aufschwingen kann. Das ist, literarisch gesehen, nichts weniger als eine Neuerung. Man denke nur an das große Gebet, mit dem Augustin das Zwiegespräch in den *Soliloquien* eröffnet. Und übrigens gehört die Unterbrechung des Arguments durch einen Gebetsanruf vor Inangriffnahme eines schwierigen Problems zu einem Stilmittel des platonischen Dialogs, in dessen Tradition beide, Cicero und Augustin, stehen. Aber die Höhenlage der gebetsnahen Kommunikation sagt noch nichts über ihre Bewegungsform. Diese ist durch einen Doppelaspekt gekennzeichnet. Einerseits stellt sie sich als kontinuierlich-zielgerichtete Bewegung dar – als Suchen nach Gott. Denn unbeschadet seiner aktiven Gegenwart bleibt er Gegenstand des Suchens – des Forschens und Fragens, das tiefer und immer tiefer in Gott hineinfragen will und doch weiß, daß es immer nur den Saum seines Gewandes berührt, und auch, daß es selbst dazu nur imstande ist, weil der Gegenstand des Erfragens dem Fragen Flügel leiht.

Die kontinuierliche Bewegung zu Gott hin, allgemein als fragend-suchendes Verlangen (quaerere) bestimmt, wird seiner eigentümlichen Form nach unter dem Titel „Aufstieg" noch genauer zu untersuchen sein. Zunächst aber gilt es, daran festzuhalten, daß das Hin-zu überall und wesensmäßig begleitet ist von der Möglichkeit des Fort-von. Dem Verlangen nach Gott steht die Flucht vor Gott gegenüber, der Zuwendung (conversio) die Abwendung (aversio). So ergibt es sich aus der Wahlfreiheit, welche die Bewegung erst zu „meiner", eines lebendigen Geistes Bewegung macht. Ihr Entscheidungscharakter stellt die Bewegung unter die Verantwortung des Handelnden, der sie ja nicht nur ausführt, sondern der, wenn man so sagen darf, sie *ist*, der sich in ihr darlebt und der durch sie erweist, wer er ist. Und hieraus ergibt sich das eben von uns so genannte diskontinuierliche oder dramatische Moment der Bekenntnisrede. Drama ist wahrlich kein zu starker Name für das von Augustin evozierte Geschehen. Da ist auf der Seite des Menschen andringendes Flehen: „Auf, Herr, wirke, erwecke und ruf uns zurück, entzünde und packe, gib Glut und Sanftmut" (VIII, IV 9); oder wiederum die verzweifelte Frage: „Wo bist du, wohin hast du dich verborgen?" (VI I 1); auf der Seite Gottes: sein liebendes aber auch furchtbares Zuwarten – „Ich lechzte nach Ehre, nach Geld, nach Vermählung – und du spottetest meiner" (VI, VI 9); aber schließlich auch wunderbar helfendes Eingreifen wie in der Gartenszene von Mailand. Und in diesem erregenden Spiel wechselt der unbegreifliche Partner seine Position: eben noch fern und verborgen, dann wieder dem Berichterstatter innerlicher als er sich selbst (X, XXVII, 38); gewaltiger Magnet, dem wir zustürzen mit dem uns eingepflanzten unstillbaren Verlangen nach Seligkeit (X, XX 29), dann aber auch der inständige Verfolger, dem wir, die Verfolgten, vergebens zu entfliehen suchen

(V, II 2), „The Hound of Heaven", dessen Bild Francis Thompson, inspiriert von dem 138. Psalm und von Augustin, dichterisch beschworen hat.

Alle Worte, die von diesem kontinuierlich fortschreitenden und zugleich dramatisch wechselvollen Geschehen Kunde geben, sind umfaßt und erfüllt von dem Sinn des Bekennens als einer rühmenden Selbstentblößung des Menschen vor Gott. Wir verstehen nun, wie Augustin in einer äußersten Ausweitung des Wortsinnes noch seine Auslegung der Genesis ausdrücklich als confessio bezeichnen kann (X, XII 13). „Bekennen" wird ihm zum Namen für die rechte Weise menschlichen Sprechens vor Gott.

Das Drama findet auf zwei verschiedenen, aber miteinander kommunizierenden Ebenen statt: auf der Ebene des Berichteten, und das heißt in den ersten 9 Büchern: des vergangenen Lebens von der Kindheit bis zum Tod der Mutter, und zugleich auf der Ebene des Berichts, will sagen des als Rede geäußerten Bekenntnisvorgangs; und die beiden Ebenen verhalten sich zueinander wie vergangenes Erleben zu dessen erinnernder Re-Aktualisierung in der Gegenwart. Der Leser aber, der das Geschehen auf diesen beiden Ebenen auf einer dritten Ebene, kraft seines miterlebenden Verstehens, vereinigt, nimmt dadurch nicht bloß Kenntnis von Berichtetem und Bericht – er wird bewegt. Diese Bewegung ähnelt der von hoher, und das will sagen tragischer Dichtung ausgelösten Gemütsbewegung – wenn die beiden nicht überhaupt identisch sind. Das ist die Tatsache, die sich am wenigsten übersehen läßt: die Ausdrucksweise in den *Bekenntnissen* ist emotional, mit Gefühl geladen – viele Leser empfinden: überladen. Wir, in unserer Auffassung mitbestimmt durch die spätzeitliche Literatur des 20. Jahrhunderts, begegnen in Augustin einem Autor der römischen Spätzeit, und die beiden Spätzeiten, insgeheim miteinander verwandt, sind sich im Offensichtlichen entgegengesetzt. So wird, was uns ergreifen kann und soll, zunächst zum Hindernis des Mitgehens. Wir sind dank der modernen Dichtung und insbesondere dem modernen Anti-Theater, von dem Drama berührt, das unser Unvermögen dramatisiert, dramatisch, d. h. unter der Herrschaft einer strengen Antithese zu fühlen. So ist unsere Sensibilität, längst an das pianissimo des Gefühlsausdrucks gewöhnt, zu dem tragisch-ironischen Innuendo, dem verhaltenen Wink, fortgeschritten. Anders die lateinische Kunstprosa an der Schwelle des 4. und 5. Jahrhunderts: das überreiche rhetorische Instrumentarium wartet nur darauf, in Tätigkeit gesetzt zu werden, und die Versuchung, mit entnervender Intensität alle Register zu ziehen, ist groß[12]. Doch wäre es pervers, die *Bekenntnisse* als ein Spezimen der Verfallsliteratur anzusehen. Zwar verschmäht Augustin keins der Kunstmittel, die ihm seine Zeit und seine rhetorische Schulung zur Verfügung stellen und mit deren Hilfe sich auf das Gemüt der Leser einwirken läßt. Aber was ihn bewegt und wodurch er andere bewegt ist die Sache, die auch heute und zu allen Zeiten bewegen kann und soll. Das Drama des Bekenntnisses

[12] Vgl. H. I. Marrou, Christliche Beredsamkeit, und C. Mohrmann, Der Schriftsteller Augustin, beides in: Zum Augustinusgespräch der Gegenwart (Darmstadt 1962) 43–121 (mit Bibliographie). Über das „afrikanische Latein", das schon von antiken Beurteilern auf die „mens ardentior" der Afrikaner zurückgeführt wurde (Sidonius, ep. 8, 11), vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa (Leipzig, Berlin 1909) 588–624.

selbst spiegelt sich in der Emotionalität des Ausdrucks. Denn die dialektische Struktur dieses Geschehens entspricht den Gefühlspolen, zwischen denen das affektive Leben spielt: dem Gefallen an Gott, dem Mißfallen am eigenen Ich. In der schrittweisen Auflösung der diese Pole auseinander haltenden Spannung besteht der Fortschritt der Lebensgeschichte des Augustin und seiner *Bekenntnisse* – bis, mit dem letzten Kapitel des letzten Buches, im Frieden des Sabbath, der keinen Abend kennt, das Anklopfen zur Ruhe kommt, die Pforte aufgetan wird.

Wenn wir den affektiven Charakter des augustinischen Bekennens betonen und seine Sprechweise, nach seiner eigenen Unterscheidung dem grande genus zuzurechnen (*de doctr. Chr.* IV, XVIII 35), dichterisch nennen, tragen wir keineswegs sachfremde Begriffe an den Text heran. Nicht nur ist in der spätrömischen Literatur die Unterscheidung von Poesie und Dichtung nahezu verlorengegangen – Augustin selbst ist sich dieser Zusammenhänge wohlbewußt. Sein Bekennen ist Lobpreis, und er vergißt nicht, daß er preisend tut, was auch die Dichter tun. Heißt doch cantare nicht nur singen, sondern auch besingen; und das gilt für den Psalmisten nicht anders als für Homer und Vergil. Würde und Wert solchen Tuns aber hängt ab von der Wahl des wahrhaft Preiswürdigen. Das war der Leitgedanke der antiken Dichterkritik – bei Platon, aber auch noch bei Horaz, wenn er im Buch der Briefe das poetische Getändel verwirft: versus et cetera ludicra pono (I 1, 10)[13]. In den *Bekenntnissen* findet sich, im Anschluß an die Erwähnung der verlorenen Frühschrift *de pulchro et apto,* die Augustin dem von ihm bewunderten Redner Hierius gewidmet hatte, eine scharfsinnige Betrachtung über Formen und Gründe des Lobens und über den Zusammenhang zwischen „loben" und „lieben" (IV, XIII–XIV). Wir loben, was wir lieben, und unser Lob entzündet Liebe im anderen: ex amante alio accenditur alius. So wird von Lieben und Loben unser affektives Leben gelenkt. Augustin berichtet, wie er als Knabe von der Aeneis hingerissen war. Mit Inbrunst weinte er über Dido, die sich aus Kummer über den verlorenen Geliebten den Tod gegeben hatte, während er sich selbst tränen- und gedankenlos dem Tod der Gottesferne überantwortete; und er war unglücklich, wenn man ihn an der Lektüre hinderte, die ihn unglücklich machte (I, XIII 22). Der Weg, den die *Bekenntnisse* nachzeichnen, ist zugleich eine Schule des Weinens und Jubelns. Auch noch am Ende des Wegs vergießt Augustin Tränen. Aber hier ist sein Weinen weder gedankenlos (er denkt an sich selbst) noch gibt er sich ihm verzweifelt hin – bei allem Schmerz lebt er in wohlgegründeter Zuversicht: „multum fleo, sed multum teneor" (X, XI 65). Das Ziel christlicher Paideia, mit dem uns die *Bekenntnisse* bekannt machen, ist, was das Gefühlsleben angeht, nicht verschieden von der Lehre der attischen Philosophen. Durch seine Freuden und seine Leiden bestimmt sich der Mensch als das, was er ist und wird und was er werden soll. Darauf kommt es an: über das, was wahrhaft freudewürdig ist, Freude zu fühlen auf rechte Weise, zur rechten Stunde, im rechten Maß, und so auch zu leiden[14].

[13] Vgl. Carl Becker, Das Spätwerk des Horaz (Göttingen 1963) 38.

[14] Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. I 3.

Der Aufstieg

Von dem diskontinuierlichen, dramatischen Aspekt der inneren Bewegung, von der die *Bekenntnisse* Zeugnis ablegen, haben wir den kontinuierlich fortschreitenden Aspekt unterschieden. Seine erste Kennzeichnung als „fragendes Suchen" (quaerere) ist nun zu ergänzen durch Herausarbeitung seiner bestimmten Form, des „Aufstiegs". Zunächst aber muß eine historisch-kritische Bemerkung eingeschaltet werden.

Die fundamentale Bedeutung des Aufstiegs für das Denken Augustins wie für den nachnachfolgenden Augustinismus und überhaupt für die Geschichte der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik kann schwerlich geleugnet werden. Deutlich wie sonst nur die ihm eng verwandte Illuminationslehre rückt er das platonische oder neuplatonische Element im Philosophieren des Kirchenvaters ins Licht. Die Quelle fließt unverkennbar in den *libris Platonicorum*, und aus seinem eigenen Bericht wissen wir, daß ihn diese Lektüre im Frühling und Sommer des Jahres 386 (dem Sommer der Mailänder Gartenszene und weniger als ein Jahr vor der Taufe) nicht nur belehrt hat – nein, sie entzündete in ihm eine wahre Feuersbrunst, gewaltig über alle Vorstellung hinaus (*C. Acad.* II, I 5). An diese Tatsache nun hat sich in neuerer Zeit ein Streit der Ausleger geknüpft. Da er den Sinn des augustinischen Philosophierens im Ganzen betraf und außerdem die von uns schon berührte Frage der Historizität der Bekenntnisse akut werden ließ, darf er nicht unerwähnt bleiben[15].

Der Streit begann im Jahre 1888 mit einer Besprechung der von K. v. Raumer veranstalteten Ausgabe der *Bekenntnisse* durch Adolf von Harnack, und die dort vorgebrachte Ansicht wurde bald von Harnack selbst und später von anderen, vor allem von F. Loofs und Prosper Alfaric verschärft, entwickelt und sorgfältig begründet[16]. Die These der „Analytiker" (wie wir die Parteigänger Harnacks nennen wollen) lautete, in Kürze gesagt: Weder die Krise im Garten von Mailand noch die Taufe machten Augustin zum Christen. Die völlig undramatische Bekehrung zum christlichen Glauben kann erst später, nach der Rückkehr in die afrikanische Heimat, erfolgt sein. Die Mailänder Krise, wie sie in den *Bekenntnissen* dargestellt wird, ist eine Erfindung des Bischofs von Hippo, der als Rückblickender seinen gegenwärtigen Zustand in seine Vergangenheit projizierte. Seine eigenen, in Cassiciacum und Mailand verfaßten Schriften zeugen gegen die Glaubwürdigkeit des 10 Jahre später erstatteten Berichts. „Moralisch wie auch intellektuell hat er sich vielmehr zum Neuplatonismus als zum Evangelium bekehrt." [17] Gegen dies „Hier irrt Augustinus" stellten sich Verteidiger der früher als selbstverständlich hingenommenen Historizität der *Bekenntnisse*, und führend unter diesen „Traditionalisten" war zunächst Pater Charles Boyer[18]. Nun zeigt eine Durchmusterung der Augustin-Literatur der Nachkriegszeit, daß die radikale Position eines Alfaric kaum noch Verteidiger findet. Doch bedeutet das nicht einen Sieg der Traditionalisten in dem Sinn, als wäre die Forschung zu den vor Harnack herrschenden Vorstellungen zurückgekehrt. Die Kritik der Analytiker hat ihre Wirkung getan, und die Frontlinie von einst hat an Bedeutung verloren. Durch den Angriff auf die Glaubwürdigkeit der *Bekenntnisse* herausgefordert haben sich Forscher wie

[15] Vgl. den ausführlichen Bericht von A. Solignac a.a.O. 55–64.

[16] A. v. Harnack, Augustins Confessionen (Gießen 1888) (wiedergedruckt in: Reden und Aufsätze, 1906); F. Loofs, Augustinus, in: Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche II 257–285; P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de saint Augustin (Paris 1918).

[17] P. Alfaric a.a.O. 398 f.

[18] Ch. Boyer, Christianisme et Néo-platonisme dans la Formation de Saint Augustin (Paris 1920; [2]Rom 1954).

P. Courcelle und A. Solignac daran gemacht, die Fakten und Texte mit zuvor nicht geübter Genauigkeit und zugleich in einem erweiterten historischen und philosophischen Horizont zu durchforschen. Dabei hat sich, bei Unsicherheiten und Zweifeln in einer Reihe von Einzelfragen, ein viel differenzierteres Bild der geistigen Entwicklung Augustins ergeben – ein Bild, das die Angaben der *Bekenntnisse* als zuverlässig, wenn auch als lückenhaft bestätigt. Vor allem aber hat sich die harte Gegenüberstellung von plotinischer Philosophie und biblischer Tradition, mit der die Analytiker operierten, als unzulässig erwiesen. Sie verkennt die Innigkeit der Durchdringung von Neuplatonismus und christlichem Glauben vor Augustin und bei Augustin selber. Schon vor der Lektüre der *Libri Platonicorum* und d. h. in der Hauptsache des Plotin[19] hörte Augustin Predigten des hl. Ambrosius, und P. Courcelle hat in den *Recherches* (124–132) die Spuren des ambrosianischen Einflusses im augustinischen Schriftwerk nachgewiesen. Aber der fromme Bischof von Mailand war zugleich ein platonisierender Denker. So hält auch das Urteil über den Autor der philosophischen Dialoge von Cassiciacum als einen im Grund vom Christentum noch kaum berührten Neuplatoniker einer Prüfung nicht stand. Die christliche Umformung plotinischer Gedanken, charakteristisch ausgeprägt in den *Bekenntnissen*, ist bereits in den Schriften des sich für die Taufe vorbereitenden Katechumenen zu finden[20].

Hinter dem Streit um den Neuplatonismus des Augustin und die Historizität der *Bekenntnisse* verbirgt sich eine prinzipielle Auseinandersetzung. Ihrer Tendenz nach gehört die These der „Analytiker" zu der noch heut wirksamen Bemühung, die griechisch-philosophische Tradition und den christlichen Glauben als unvereinbare Gegensätze auseinanderzureißen. Diese kritische Auflösung, die, wenn sie konsequent sein will, mit ihrem Trennungswerk bei der Bibel selbst – den Weisheitsbüchern des Alten Testaments und dem Neuen Testament – beginnen muß, führt zur Zerstückelung, nicht zum Verständnis Augustins[21]. Die Betrachtung des „Aufstiegs" kann zeigen, daß in der Tat eine Verbindung von Gedanken verschiedenen geschichtlichen Ursprungs vorliegt. Wichtiger aber als die Feststellung dieser allbekannten und offensichtlichen Differenz der Herkunft (offensichtlich zuallererst für Augustin selbst) ist die Frage: ob die Verbindung in der Sache selbst gegründet ist; mit anderen Worten, ob sie eine Wahrheit erschließt. Wer diese Frage verneint, verbannt das Studium Augustins in den Limbus archäologischer Neugier.

Der Aufstieg (ascensus, ascensio, griechisch anodos, epanodos), neben Ideenlehre und Illuminationstheorie – oder zusammen mit ihnen – das Hauptmerkmal des Platonismus, findet sich vorgeprägt bei Plato selbst in der Diotima-Rede des *Gastmahls* und in dem Aufstiegsgleichnis (gewöhnlich Höhlengleichnis genannt) im 7. Buch des *Staates*. Er hat seinen festen Ort im mittleren Platonismus, besonders bei Albinos, und dann bei Plotin, vorzüglich in der sich eng an das *Gastmahl* haltenden Abhandlung *Über das Schöne* (I 6), eins der *libri Platonicorum*, die Augustin entflammten. Aber bei keinem der vorangehenden Platoniker findet sich dies Motiv so häufig, so reich und so selbständig entwickelt wie bei Augustin. Die vollkommenste Entfaltung bietet Buch 10 (VI 9 –

[19] Neben Plotin dürfte A. auch Porphyrios gelesen haben, und W. Theiler hat sogar zu zeigen versucht, daß Porphyrios die einzige Quelle von A.s Neuplatonismus war (Porphyrios u. A., Halle 1933).

[20] Vgl. hierzu A. Solignac a.a.O. 64–84.

[21] Vgl. z. B. A. Nygren, Eros und Agape. 2 Bde. (1930/37). Für N. sind Eros und Agape Gegensätze, und die caritas bei Augustin erscheint ihm als eine Verbindung des Nichtzuverbindenden.

XXIX 40) der *Bekenntnisse* – der locus classicus des augustinischen Aufstiegdenkens. Ihm präludiert, einzigartig in seiner Schönheit, das Entrückungserlebnis von Ostia, das Augustin mit seiner Mutter teilte (IX, X 23–25), und vorher noch die mit unzulänglicher Sehkraft versuchten Aufschwünge in Buch 7, die ihn wieder zurückwarfen in das „Reich der Unähnlichkeit" – „reverberasti infirmitatem adspectus mei" (X 16)[22]. Dabei erlaubt und erfährt das Schema zahlreiche Modifikationen, ohne seinen unverwechselbaren Sinn zu verlieren. Sein sich gleichbleibender Umriß mag durch eine Reihe von Strukturelementen bezeichnet werden.

1. Die durch das Bildwort vom Aufstieg bezeichnete Bewegung ist *Erkenntnisfortschritt*, forschendes und schauendes Vorrücken von Gegenstand zu Gegenstand oder von Gegenstandsart zu Gegenstandsart nach einer in den erkannten Dingen und Wesen vorgezeichneten Ordnung. Der nächstfolgende Gegenstand ist jeweils „höher", weil er, wenn er erkannt ist, den zuvor erkannten Gegenstand neu und tiefer verstehen läßt. Die Bewegung geht also, ohne die schon durchschrittenen Regionen hinter sich zu lassen, von dem uns Nächstliegenden, aber aus sich mindest Verständlichen zu dem uns fern Liegenden, jedoch in sich Helleren, und schließlich zu der schlechthin grundlegenden Erkenntnis des in sich ganz Durchsichtigen und Durchsichtig-Machenden. Dabei kann die Frage, ob der Fortschritt in diesem oder erst in einem postmortalen Leben sein Ziel zu erreichen vermag, verschieden beantwortet werden. Jedenfalls bedeutet Aufstieg die Philosophie in actu, und entsprechend diesem seinem intellektuellen Charakter kann das Aufstiegsschema zur Grundlage eines Unterrichtsplans werden wie im 7. und 8. Buch des *Staates*, es kann wie bei Plotin (I 6) zur Gliederung eines Lehrvortrags dienen, und im 10. Buch der *Bekenntnisse* kann es sich zu jener berühmten Lehre von der memoria entfalten, deren philosophische Tragweite zu ermessen erst der modernen, d. i. nach-cartesischen Philosophie möglich geworden ist. Kurzum, Aufstieg bedeutet ein geordnetes Fortschreiten in der Wahrheit zur Wahrheit.

2. Aufstieg bedeutet *aktualisierte Transzendenz*. Das Übersteigen hat dabei eine zwiefache Bedeutung. Es ist einmal infra-mundan oder ontisch gedacht: als das Durchsteigen der hierarchisch geordneten Welt; sodann, in einer zweiten Phase, transmundan oder ontologisch als Übersteigen der Welt auf ihren Ursprung hin. Doch wird der Vorgang nach platonischem Vorbild als Dreitakt-, nicht als Zweitaktrhythmus entworfen: äußere Welt – innere Welt – transzendentes Sein; wobei jedes der drei Glieder der Untergliederung zugänglich ist. Das zweite Glied aber („das Schöne in den Seelen", *Gastmahl* 210 b) dient als Bindeglied. Ungeachtet nun der Bedeutung dieses vinculum humanum geht es im Grunde immer um eine Zweiheit und um den Überstieg von dem Einen zum Anderen: von dem Werden-und-Vergehen der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge, die ein wahres Sein nicht zulassen, zu dem Seiend-Seienden, der „Ursache von Leben, Geist und Sein" bei Plotin (I 6, 7, 33), dem „id ipsum", dem „est est" bei Augustin (*Bekenntnisse* XIII, XXXI 46). Dank diesem seinem ontologi-

[22] Weitere Beispiele: *In Ps.* 41, 7–9; *Epist.* 147, 17, 41–44; *de quantitate an.* XXXIII 70–76.

schen Sinn ist der Aufstieg zeitliche Entzeitlichung oder Verewigung, augustinisch gesprochen Umwandlung der temporalen distentio in die transtemporal gezielte intentio (XI, XXIX 39).

Kein ontologisch verstandener Aufstieg ohne voraufgegangenen Abstieg: die Stufenleiter muß erst herabgelassen sein, damit sie dann Stufe um Stufe erstiegen werden kann in einer Bewegung, die sich damit als Rückkehr erweist. Von diesem kosmogonischen und anthropogonischen Abstieg ist bei Plato in Andeutungen die Rede[23], bei Plotin (I 6, 7, 33) wird er zu einem Lehrstück. Bei Augustin kann man ihn (unter Absehung von dem augustinischen Sprachgebrauch) im göttlichen Schöpfungsakt wiederfinden; ausdrücklich aber wird er im Bild des göttlichen Erlösungsaktes: aus dem durch Christi Geburt und Auferstehung „descensu, ascensu" vorgelebten Kreislauf folgt für uns Menschen die Mahnung: „descendite ut ascendatis ad Deum" (IV, XII, 19).

3. Die Aufstiegsbewegung wird ausgelöst und in Atem gehalten durch *die Schönheit:* deren Anblick entzündet die Kraft, die eros, amor oder caritas heißt – eine *Liebe,* die den Liebenden in seinem Innersten ergreift. Das *Gastmahl,* der Dialog *Phaidros* und Plotins Abhandlung über das Schöne unterscheiden sich darin nicht vom 10. Buch der *Bekenntnisse.* Hier gipfelt die aufsteigende Bewegung im Lobpreis der Schönheit Gottes: „sero te amavi, pulchritudo tam antiqua quam nova" (XXVII 38)[24]. So ist die Stufenleiter der sich steigernden intellektuellen Durchsichtigkeit zugleich eine Skala vom sinnlich Schönen bis hin zur Schau, in der sich, nach den Worten Platos, „das Schöne selbst durch sich selbst in der ihm für immer zugeeigneten Form enthüllt als das, wodurch alles Schöne schön ist" (*Gastmahl* 211 b). Die am Schönen entflammte Liebe ist hervorbringender Art, und ihre Erstfrucht ist das preisende Wort.

4. Fortschritt in Erkenntnis, Hinauswachsen über die Vergänglichkeit, Wachstum der Liebe im Anblick der Schönheit – dies einheitlich-vielfältige Geschehen bedeutet *einen Wandel der ganzen Person.* Denn nachdem das innere Auge die Blendung durch Überfülle von Licht überwunden hat, reinigt es sich und entfaltet sich zu neuer Sehkraft. Dies Auge aber ist nicht bloß ein Organ der Seele – es ist die in der Schau auf sich versammelte Seele, die im Anblick der geistigen Schönheit selbst schön geworden ist. Aufstieg ist Anähnlichung an Gott. Wir haben bei der Betrachtung des dramatisch-diskontinuierlichen Aspekts des Bekenntnisgeschehens von seiner Gefühlskomponente gesprochen. Dies emotionale Drama verhält sich zu dem Affekt, der die Läuterungserfahrung des Aufstiegs trägt und durchtränkt, wie sturmgepeitschter Wellengang zu machtvoller Tiefenströmung. Hören wir Plotin: „Betroffenheit, süße Erschütterung, Sehnsucht, Liebe, lustvolles Beben – das sind die Empfindungen, die von allem, was schön ist, erregt werden müssen" (I 6, 4, 19). Die Orchestration der Empfindungen bei Augustin ist unendlich reicher, aber der plotinische Akkord klingt darin fort.

[23] Vor allem *Phaidros* 248. Ferner ist zu denken an die symbolische Bedeutung von Phthia, der Heimat des Achill, im *Kriton* 44 b.

[24] Vgl. dazu J. Tscholl, Gott und das Schöne beim hl. A. (Heverlee-Leuven 1967).

Die Wandlung der Person – eine Angleichung an das Erschaute – ist ihrer innersten Natur nach nicht Geschehen, sondern Tat. Sie vollzieht sich durch eine ständig zu erneuernde Wahl der Seele. Und deswegen ist sie ständig bedroht durch Fehlentscheidungen, die den Aufstieg zum Stehen bringen; oder richtiger (da Stillstand ausgeschlossen ist): die den Absturz vorbereiten. Die Erregungs- und Anziehungskraft, die dem Schönen eignet, ist nämlich auf allen Stufen, mit Ausnahme der Stufe der letzten Vollendung, zweideutig. Eine jede der vorbereitenden Stufen zieht an und weist zugleich über sich hinaus auf die nächsthöhere Stufe. Aber die hinausweisende Kraft kann in der Erfahrung der Seele überwältigt werden durch die Anziehungskraft. Dann gibt sie sich einem unteren Schönen hin als wäre es die Schönheit selbst. Damit wird das an sich Gute zur Verführung, der heilsame Zauber zur bösen Verzauberung. Die Linie des Aufstiegs erscheint dann travestiert durch die Linie des stufenweisen Abfalls. So in Platos *Staat:* der Aufstieg aus der Höhle, pervertiert, ergibt die absteigende Stufenordnung des Verfalls von der erleuchteten Milde der philosophisch-herrscherlichen Menschen bis zur blinden Raserei der tyrannischen Natur in Buch 8–9. Ähnlich bei aller Verschiedenheit in den *Bekenntnissen* Buch 10. Dort folgt dem Großen Aufstieg der durch die Reihe der Versuchungen bezeichnete Abfall (XXX 41–XL 65). Zunächst scheint die Dreiheit der Versuchungen – Fleischeslust, Augenlust, Ehrgeiz – der aufsteigenden Linie zu folgen: die Idolatrie heftet sich in der Abfolge des Dreitakts an immer höhere Gegenstände. Aber gerade darin zeigt sich die totale Verkehrung, nach dem Grundsatz: corruptio optimi pessima. Der Zenith wird zum Nadir, die imitatio Dei zur Nachäffung göttlicher Allmacht. So steht am Schluß der Reihe, nicht viel anders als bei Plato, der Stolz (tyfus)[25] dessen, der um seiner selbst willen herrschen, d. h. geliebt und gefürchtet werden will, eine von satanischem Glanz umkleidete Figur.

Da Aufstieg menschliches Tun ist, da aber im Tun und nur im Tun der Mensch sich erweist als das, was er eigentlich ist – als gut oder verderbt, so ist der Aufstieg als die Heilstat der Menschen zu verstehen. Ihr Thema ist die Verwirklichung des bonum humanum. Aber wie kann, so muß man fragen, ein und dasselbe, der Aufstieg, zugleich zwei ganz verschiedene Dinge sein – Fortschritt im Erkennen (zu messen an der Norm der Wahrheit) und Fortschritt im Sein (zu messen an der Norm des Guten)? In Antwort auf diese Frage verweist Plato auf ein allgemein-menschliches Verhalten: Hinsichtlich alles sonst Geschätzten, auch des Gerechten und Schönen, begnügen sich viele mit dem Besitz des Anscheins: man will im Ruf stehen, all dies zu besitzen. Geht es aber um das Gute, dann will jedermann die Sache in Wahrheit, sie selbst haben (*Staat* 505 d). Ähnlich Augustin: Noch um den Preis des Elends will der Mensch sich lieber am Wahren als am Falschen erfreuen. So sehr er sich auch vor der für ihn furchtbaren Wahrheit verstecken möchte – sie zwingt ihn schließlich, sich ihr zu stellen. Ja, noch der mörderische Fanatismus, mit dem sich die Parteien an ihre Irrtümer klam-

[25] Typhos = inflatio cordis vel superbia; vgl. das platonische Wortspiel mit dem Namen des übermütigen Giganten Typhon, Phaidros 230 a.

mern als wären sie unerschütterliche Wahrheiten, legt indirektes Zeugnis ab von der Unwiderstehlichkeit der Wahrheit. Derart ist im Grund der menschlichen Natur das Verlangen nach Wahrheit eins mit dem Verlangen nach dem Guten (X, XXIII 34).

5. Der Aufstieg ist Tun des Menschen unter seiner eigenen Verantwortung. Aber übersteigt nicht die Aufgabe seine Kräfte? Maßt er sich nicht mit ihr die Rolle des Selbsterlösers an? Diese Warnung, die dem Aufstiegsdenken und der von ihm mitbestimmten Mystik immer wieder kritisch entgegengehalten wird, ist in dem kritisierten Denken selbst lebendig. In der Tat: die in Frage stehende Bewegung bedarf eines *Helfers* – eines Anstoßes und einer Lenkung göttlich-menschlicher Art. Im Rahmen des Gewöhnlichen, Zu-Erwartenden bleibt diese Hilfe unauffindlich. Sie hat den Charakter des Wunderbaren. Plato macht das im *Gastmahl* deutlich: die Lehre vom erotischen Aufstieg wird der Seherin Diotima in den Mund gelegt, und ihrer Form nach ist sie ein Initiationsritus, dem orphischen Kult nachgebildet. Von ihrer politisch-pädagogischen Umbildung im *Staat* abgesehen, kommt nur ein einziger Dialog, der *Phaidros*, auf die Botschaft der Diotima zurück, und das geschieht in einer Rede des Sokrates, die als göttlich eingegeben hingestellt wird. Plotin, der zweite große Lehrer des Aufstiegs, folgt auch darin dem Beispiel des Meisters, daß er sich als Verwalter einer uralten religiösen Weisheit versteht. Und schließlich Augustin: man beachte nur die planvolle Kadenzierung des 10. Buchs der *Bekenntnisse:* der Gipfel ist nach langer Mühe erreicht, ein gebetähnliches Aufatmen im Blick auf die beseligende pulchritudo tam antiqua et tam nova; aber sogleich folgt ein erneutes Absinken, der Bekennende wird sich selbst zur Last, noch weiß er nicht, wo der Sieg sein wird, bei den schlimmen Betrübnissen oder bei den guten Freuden. Die Liste der maerores mei mali, will sagen der Versuchungen, wird durchgegangen bis hinauf – nein, hinunter zum Stolz, der Gott Trotz bietet. Auch diese Möglichkeit harrt in den Tiefen der Memoria ihrer Stunde. Schließlich aber das sieghafte Finale. Doch nicht Augustin erringt den Sieg: er wird ihm geschenkt durch den sündenlosen Gott-Menschen, den Mittler (mediator) – alioquin desperarem: „sonst müßte ich verzweifeln" (XL III 69). Aus der mythischen Gestalt des erahnten Helfers ist eine gläubig ergriffene Wirklichkeit geworden.

So drängt sich mit der Erörterung des fünften und letzten Aspekts der Aufstiegsbewegung die Frage, die sich schon immerfort am Rande gezeigt hat, in den Mittelpunkt: gehört nicht Augustin als Lehrer des Aufstiegs in die Reihe der Platonici? Oder wie unterscheidet sich sein itinerarium mentis ad Deum von jener Reise, über die Plotin sagt: „Nicht mit Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes ... nein, du mußt dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken" (I 6, 40, 8 Harder)? Sagt doch auch Plotin, daß dort, wo der Weg hinführt, „der Vater" wohnt.

Der Unterschied ist bei aller Ähnlichkeit fundamental, und obwohl aus ihm vieles folgt, läßt er sich mit wenigen Worten angeben. An die Stelle des „Schönen selbst" bei Plato, oder „des Vaters", bei Plotin ein aus dem *Timaios* genommener mythischer

Name für das Eine, ist bei Augustin der lebendige Gott getreten – Gott, der nicht nur „est est" oder „sum qui sum" heißt (der Name der Ewigkeit), sondern der sich auch mit dem „Namen des Erbarmens", „den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" nennen läßt (*Serm.* VI 4–5). Im Aufstieg weiß sich der Suchend-Fragende immer schon dem Partner Gott gegenübergestellt, derart, daß sich die gesamte Bewegung hineinstellt in den Prozeß des Bekennens. Damit ist im Grund schon alles gesagt.

Der Weg geht nach innen – bei Plotin wie bei Augustin. Das plotinische Eins, dem sich das Denken durch Sammlung nähert, ist jenseits, oberhalb des denkenden Geistes. So auch der Gott Augustins: in der Memoria gefunden ist er doch über der Memoria – supra mentem. Aber bei Plotin sieht das Ich, in Annäherung an das Unsagbare, sich mit sich selbst konfrontiert: „Und wenn ihr euch selbst erblickt in eurer eignen inneren Schönheit, was empfindet ihr, warum seid ihr dabei in Schwärmerei und Erregung und sehnt euch nach dem Zusammensein mit eurem Selbst?" (a. a. O. 5, 21). Wo aber bleiben bei euch, kommt die Gegenfrage Augustins wie aus einer unendlichen Entfernung, „die Tränen des Bekenntnisses, dein Opfer, das zerknirschte und gedemütigte Herz?" (VII, XXII, 27). Nichts hier von entzückter Selbstbetrachtung, von dem Versuch, aus dem Ich das verborgene Götterbildnis herauszumeißeln: die Transzendenz wird von Augustin als personales Gegenüber erfahren. Und diese Transzendenz bestimmt den Aufstieg als zielbewußt suchendes Fragen: „Wo ist Gott?" und dann, an das jeweilige Geschöpf gerichtet, „bist du Gott?" Die Antwort der Geschöpfe ist immer zweiteilig: „non sumus Deus" – das ist die Stimme ihrer Hinfälligkeit; dann aber: „Deus fecit nos" – die Stimme ihrer Schönheit. Der Gott, der dem Menschen in personaler Transzendenz gegenübertritt, ist ihm in gewissem Sinn ferner als das Eine des Plotin. Porphyr, der Biograph Plotins, erzählt von den Erfahrungen mystischer Einswerdung, deren Plotin sich rühmen konnte (23, 131). Davon findet sich nichts bei Augustin, wenn er auch einmal, im Buch 10 (XL 65), mit Worten der Ergriffenheit von einem ihm von Gott geschickten Vorgeschmack der Seligkeit spricht. Der Aufstieg, für sich genommen, bleibt in diesem Leben eine vor ihrer Vollendung abgebrochene Erfahrung – Vorwegnahme, nicht letzte Verwirklichung.

Doch anderseits gilt auch, daß der lebendige Gott dem Menschen unendlich näher ist als sein platonisches Schattenbild. Denn am Anfang der Bewegung, noch vor allem Wissen von Gott, steht die Liebe zu Gott: die Frage nach Gott ergibt sich als Frage nach dem unbekannten Gegenstand der Liebe, und Gott selbst hat dem Fragenden die Frage eingegeben („Getroffen hast du mein Herz mit deinem Wort", VI 8). Und so ist auch jeder weitere Schritt, eingeleitet mit einem „transibo . . .", ein Aufsteigen, aber zugleich ein Geführt- und Gehoben-werden.

Gott, Ziel des Aufstiegs, ist wirklich, die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten. Damit gewinnt sein menschlicher Partner, gewissermaßen als Abglanz dieser Wirklichkeit, auch seinerseits ein wirklich-individuelles Sein, seinen nur ihm eignen Namen, seine Stelle in der Geschichtszeit der Welt und in der Gemeinschaft der Mitlebenden und der Mitglaubenden. Er wird und bleibt, auch und gerade im Vollzug allgemeingültiger Ge-

danken, dieser Besondere, Aurelius Augustin, der, sich bekennend, vor Gott und zu Gott spricht, aber doch auch zu uns, seinen menschlichen Brüdern und Schwestern, mit ihm Teilhaber des großen Geschehens, des Lebens der Menschheit in ihrem Lauf durch die Jahrhunderte und Jahrtausende, mit ihm unter die gleiche Verheißung gestellt, der gleichen Gefahr ausgesetzt. Die Platoniker sprechen vom Aufstieg als einer hohen Möglichkeit des Menschen. Augustin spricht auch vom Aufstieg, aber nicht von ihm im allgemeinen, sondern entweder von einer zeitlich bestimmten, konkreten Erfahrung, deren er sich erinnert (wie z. B. des Entrückungserlebnisses, das ihm und Monika in Ostia zuteil wurde); oder, wie im Buch 10, meditativ, d. h. vor uns, den zum Mitvollzug Eingeladenen, den Aufstieg beispielhaft vollziehend. Und diese reale Meditation wird wunderbar hellsichtig. Das Wort von der Reise verliert seine allegorische Blässe: an Augustins' Hand mitgehend sehen wir zuvor Ungesehenes. Das wird am deutlichsten auf der zweiten Stufe des kontemplativen Ganges, beim Durchqueren des Innenraums der memoria. Diotima, dort, wo sie auf Gegenstände zu sprechen kommt, an denen sich die innerseelische Schönheit offenbart, nennt mit knappem Hinweis „Tätigkeitsformen und Gesetze" (*Gastmahl* 210 c). Das Innere wird wie ein Äußeres angeschaut. Und bei Plotin kehren am entsprechenden Ort die gleichen oder ähnliche Ausdrücke wieder (I 6, 4, 19). Augustin hingegen führt uns, staunend, schaudernd und voll ehrfürchtiger Entdeckungslust, in die weiten Felder und Hallen des inneren Menschen: „Groß ist die Kraft des Gedächtnisses: ein schaudervolles Etwas, tief und grenzenlos in seiner Vielfalt. Und das ist Geist, und das bin ich selbst" (X, XVII 26). So weit ist dieser Innenraum, daß er sich selbst nicht zu fassen vermag. Dennoch ist er nicht der Ort des Verweilens: transibo et memoriam ...

In den Büchern 1–9 bekennt sich Augustin als der, der er einst war; in den abschließenden Büchern als der, der er ist. Erst wird das Werden, dann das Sein behandelt. So schien es uns. Aber läßt sich diese Gegenüberstellung aufrechterhalten? Ist nicht gerade in den letzten Büchern die Rede von Prozeß und Werden, von Aufstieg und Schöpfung? Gewiß, und doch bleibt der Unterschied. Der Aufstieg ist Werden nicht so sehr im Sinn des zeitlichen Nacheinander, sondern als zeitliche Überwindung der Zeit. Er ist die ins Innere transponierte Quintessenz und Frucht der zuvor berichteten Lebensgeschichte. Aufstieg heißt: fortschreitendes Fragen, und die Antwort der Geschöpfe lautet nicht nur: „Wir sind nicht dein Gott", sondern auch „Er selbst schuf uns". Über das Schaffen nun liegt ein von dem Schöpfer selbst eingegebener, aber der Deutung bedürftiger Bericht im Buche Genesis vor. So ist es folgerichtig, daß Augustin in den Büchern 11–13 diesen Bericht interpretiert. Zunächst, im Buch 11, geht er, in Umkehrung des entzeitlichenden Aufstiegs, der Verzeitlichung nach – der Ausdehnung, distentio, auf Grund deren es ein meßbares Nacheinander geben kann. Dann folgt in Buch 12 und 13 die Deutung der Schöpfung der Welt, „des Himmels und der Erde", hinstrebend auf ihr Zentrum, die Geistwesen und den Menschen. So endet das Werk mit einer Bestimmung des Ortes, von dem alles Bekennen ausgeht, und des Ziels, in welchem es sich vollendet.

Wolfgang Büchel SJ

Zeit und Materie

Das philosophische Fragen im katholischen Raum erscheint heute überwiegend anthropologisch ausgerichtet; die Metaphysik des Menschen als „Geist in Welt" bestimmt weitgehend nicht nur das philosophische, sondern auch das theologische Denken. Aber diese Geistmetaphysik schließt als unabdingbares Korrelat eine Metaphysik der Materie in sich ein: Wenn alle Einheit, Identität, Bewußtheit und Spontaneität auf das geistige Element zurückgeführt wird, muß alles Unbewußte, Passive, Wandelbare, das der Mensch in sich findet, seine Wurzel in der Materialität des Menschen haben, und diese „Materialität" ist nichts anderes als die „materia prima" des Thomas von Aquin[1].

Was Materialität ist, muß am deutlichsten an der „bloßen", der anorganischen Materie aufscheinen. Aber hier beginnen die Schwierigkeiten – Schwierigkeiten, die mit einen Grund dafür darstellen, daß sich eine derart geprägte Philosophie und Theologie mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken nicht leicht zusammenfügt. Als spezifische Charakteristika von Materialität erschienen seit jeher Räumlichkeit und Zeitlichkeit; an ihnen sollte in besonderer Weise zum Ausdruck kommen, wie das materielle Seiende auf Grund seiner Materialität in seiner Selbstidentität gebrochen ist, indem es in Raum und Zeit zerfließt. Aber Relativitätstheorie und Quantenphysik haben in unserer Auffassung von Raum und Zeit zu einem Wandel geführt, der nicht nur den Zeitbegriff der Physik betrifft, sondern auch die Metaphysik der Materie berührt[2]. Für den Nichtphysiker ist dies allerdings im allgemeinen nicht leicht zu erkennen; doch hinsichtlich der Quantenphysik konnten in letzter Zeit einige bislang undurchsichtige Zusammenhänge so weit geklärt werden, daß sich die entscheidende philosophische Problematik nunmehr ohne allzuviel physikalischen „Ballast" darstellen läßt.

Elementarteilchen als „Hellseher"

Es geht um die Zeitlichkeit der mikrophysikalischen Elementarprozesse. Ein erster Umriß des Problems läßt sich anhand einer Diskussion zeichnen, die sich vor einiger Zeit an einen Vortrag über Geist und Zeit anschloß; der Vortrag hatte im Sinn der

[1] Vgl. K. Rahner, Geist in Welt (München ²1957) 84 ff., 91 ff.; ders. in Overhage-Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaest. disp. 12/13; Freiburg 1961) 44 ff.; E. Coreth, Metaphysik (Innsbruck 1961) 500 ff.

[2] Vgl. in dieser Zschr. 176 (1965) 343.

Metaphysik des Menschen als Geist in Welt dargelegt, wie in den verschiedenen Tätigkeiten des Menschen der Geist das Zeitliche jeweils schon umgreift und übersteigt. In der anschließenden Diskussion wurde die Frage aufgeworfen, warum der Redner nicht auch jenes Phänomen erwähnt habe, welches wohl die extremste bekannte Form der Überwindung zeitlicher Schranken darstellt, nämlich das Phänomen des Hellsehens im Sinn des natürlichen Vorauswissens zukünftiger freier Ereignisse. Der Redner erkannte die Frage als durchaus berechtigt an, da sich gerade an solchen Extremfällen die allgemeingültigen Grundstrukturen besonders deutlich erkennen ließen, und führte auch das Hellsehen, falls sich seine Tatsächlichkeit erweisen lasse, auf die Zeitüberlegenheit des menschlichen Geistes zurück. Es wurde dann die Zusatzfrage vorgebracht, daß es nach dieser Konzeption im untermenschlichen Bereich kein Hellsehen geben dürfe, und der Redner erkannte ohne Zögern an, daß mit dem Nachweis von Hellsehen im untermenschlichen Bereich seine Konzeption widerlegt sei.

Damit aber erhebt sich das Problem; denn man muß heute auf Grund der Quantenphysik sagen, daß die Elementarteilchen der anorganischen Materie sich sozusagen routinemäßig als Hellseher betätigen. Selbstverständlich nicht in dem Sinn, als ob es bei Elementarteilchen so etwas wie Bewußtsein gäbe, sondern in dem Sinn, daß unter gewissen Umständen das gegenwärtige Geschehen in einem Elementarteilchen wirkursächlich vorausdeterminiert wird durch ein Experiment, das ein Physiker erst etwa eine Minute später nach seiner freien Wahl an dem Elementarteilchen vornimmt. Das eigentliche Problem liegt ja auch bei dem Phänomen des Hellsehens darin, daß das Vorstellungsvermögen des Hellsehers wirkursächlich vorausdeterminiert wird durch ein Geschehen, das erst in späterer Zukunft erfolgt. Ob diese Vorausdetermination sich wie beim Hellseher auf das Bewußtsein auswirkt oder wie bei den Elementarteilchen nur im Unbewußten wirksam ist, ist für die Frage der Überwindung zeitlicher Schranken offenbar von zweitrangiger Bedeutung[3].

Einstein gegen Bell

Die Versuchsanordnung, um die es sich handelt, sei in ganz schematischer Vereinfachung geschildert[4]: Wir betrachten ein gewisses Atom (Positronium), das nach einiger Zeit in zwei Lichtquanten zerfällt. Die Lichtquanten fliegen nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, und jedes Lichtquant gelangt in einen Meßapparat. Mit diesem Meßapparat kann man eine ganze Anzahl verschiedenartiger Messungen an dem Lichtquant vornehmen, die wir der Einfachheit halber als a-Messung, b-Messung, c-Messung usw. bezeichnen. An dem Apparat ist ein Schalter, mit dem man den Appa-

[3] Ganz unabhängig von der Quantenphysik wies der Richtungssinn des zeitlichen Geschehensflusses, der in der Zunahme der Entropie begründet ist, schon in der klassischen Physik eine eigentümliche Problematik auf; vgl. dazu W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg 1965) 142 ff.

[4] Für Genaueres vgl. etwa W. Büchel, Physikal. Blätter 23 (1967) 162.

rat auf eine a-Messung oder b-Messung oder c-Messung usw. einstellt. Solange das Lichtquant noch nicht in den Apparat eingetreten ist, kann man den Schalter beliebig hin und her drehen; entscheidend ist allein die Schalterstellung in dem Augenblick, in dem das Lichtquant in den Apparat eintritt.

Was geschieht, wenn wir jeden der beiden Meßapparate auf eine a-Messung einstellen? Die Meßwerte, die wir dann erhalten können, sind + 1 und — 1, und die Quantenphysik sagt: Wenn an dem einen Lichtquant der Wert + 1 gemessen wird, wird auch an dem anderen Lichtquant der Wert + 1 gemessen; wenn aber an dem einen Lichtquant der Wert — 1 gemessen wird, wird auch an dem anderen Lichtquant der Wert — 1 gemessen. Ganz entsprechend liegen die Dinge, wenn wir beide Meßapparate auf eine b-Messung einstellen: Auch dann sind die beiden möglichen Meßwerte + 1 und — 1, und beide Quanten ergeben denselben Meßwert. Genau so bei einer c-Messung, einer d-Messung usw.

Soweit die experimentellen Gegebenheiten. Es ist noch anzumerken, daß die Lichtquanten nach ihrem Auseinanderfliegen in keiner physikalischen Wechselwirkung mehr miteinander stehen; kein Lichtquant kann auf das andere in irgendeiner physikalisch bekannten Weise einwirken.

Nun wollen wir im Anschluß an A. Einstein folgende These ableiten[5]: Wenn die beiden Lichtquanten auseinanderfliegen, dann muß es in jedem Lichtquant irgendwie eindeutig festgelegt sein, welches Meßergebnis dieses Lichtquant im Fall der Vornahme einer a-Messung liefern wird. Es muß des weiteren ebenfalls eindeutig festgelegt sein, welches Meßergebnis das Lichtquant im Fall der Vornahme einer b-Messung, c-Messung usw. liefern wird; kurz gesagt: Jedes Lichtquant muß für alle möglichen Arten von Messungen eine eindeutige Festlegung in sich tragen.

Die Ableitung der These ist nicht schwer. Angenommen, ein Lichtquant würde für irgendeine Messung, etwa die b-Messung, keine eindeutige Festlegung in sich tragen. Dann wäre es also dem Zufall überlassen, ob bei der Vornahme einer b-Messung an diesem Lichtquant der Meßwert + 1 oder — 1 herauskäme. Das Meßergebnis kann aber nicht dem Zufall überlassen sein, denn wir haben ja gesehen, daß bei einer b-Messung beide Lichtquanten dasselbe Meßresultat ergeben müssen. Beide Lichtquanten müssen sich also vor ihrem Auseinanderfliegen gleichsam miteinander abgesprochen haben, welches Ergebnis sie bei einer b-Messung herauskommen lassen wollen; hätten sie sich nicht abgesprochen, dann könnte es geschehen, daß das eine Quant bei der Messung den Wert + 1, das andere den Wert — 1 ergäbe, und das darf eben nicht geschehen.

Genau dasselbe läßt sich offenbar für jede andere der möglichen Meßarten ableiten: Bei jeder Art von Messung müssen beide Lichtquanten dasselbe Resultat ergeben, und darum müssen wir schließen, daß jedes Lichtquant für jede Art von Messung eine eindeutige Festlegung in sich trägt.

[5] Physical Review 47 (1935) 777.

Die beschriebene Argumentation wurde zum ersten Mal von A. Einstein im Jahre 1935 vorgelegt. Sie schien unangreifbar — aber 1964 konnte der amerikanische Physiker J. S. Bell nachweisen, daß die Annahme einer eindeutigen Festlegung in jedem Lichtquant für jede Art von Messung in konsequenter Weiterführung auf einen klaren Widerspruch zu den experimentellen Tatsachen führt[6]. Bell betrachtete die relativen Häufigkeiten, die bei einer wiederholten Vornahme verschiedener Messungen auftreten, und konstruierte aus ihnen eine Prozentzahl, die kleiner als 30 % sein müßte, wenn eine eindeutige Festlegung in jedem Lichtquant bestände. Tatsächlich ist die fragliche Prozentzahl jedoch größer als 70 %, und damit ist ein Widerspruch aufgewiesen, der durch keinerlei Ungenauigkeit der Messung usw. wegerklärt werden kann. Der Widerspruch hat auch nicht etwa zur Voraussetzung, daß die Festlegung der Quanten meßbar oder berechenbar sei; es wird lediglich vorausgesetzt, daß überhaupt irgendeine eindeutige Festlegung für alle möglichen Arten von Messungen besteht.

Für Bohr, Heisenberg, v. Weizsäcker, also für die Physiker, die die sog. „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik vertreten, kommt der beschriebene Widerspruch in keiner Weise überraschend[7]. Denn die Kopenhagener Interpretation hat stets erklärt, daß der herkömmliche Wirklichkeitsbegriff und damit schließlich auch das Nichtwiderspruchsprinzip in seiner üblichen Form nur auf den Bereich der Makrophysik anwendbar seien. Überträgt man diese Kategorien unbesehen auf den mikrophysikalischen Bereich, dann muß es nach der Kopenhagener Interpretation notwendig zu Schwierigkeiten von der beschriebenen Art kommen. Eine so radikale Lösung kommt aber für die Metaphysik des Menschen als Geist in Welt nicht in Betracht; denn damit wäre das Sein als allumfassender Horizont und die unbedingte Geltung der in ihm gründenden „ersten Prinzipien" auf den makrophysikalischen Bereich eingeschränkt und folglich aufgegeben[8].

Wirkursächliche Vorausdetermination

Man wird somit gezwungen sein, irgendeine der Voraussetzungen fallenzulassen, die Einstein bei der Ableitung seiner These machte. Man könnte z. B. daran denken, zwischen den auseinandergelaufenen Quanten eine der Physik noch verborgene Wechselwirkung anzunehmen. Aber eine genauere Untersuchung ergibt, daß diese Wechselwirkung die räumliche Distanz zwischen den Quanten mit unendlich großer Geschwindigkeit überbrücken müßte und außerdem grundsätzlich weder durch die Distanz zwischen den Quanten noch durch irgendeine Abschirmung zwischen ihnen in irgendeiner

[6] Physics 1 (1964) 195. [7] Zur Kopenhagener Interpretation vgl. Anm. 2.

[8] Es ist zu beachten, daß es sich bei den mikrophysikalischen Objekten um materia secunda und nicht etwa nur um materia prima handelt, ganz ebenso wie bei den Objekten der Makrophysik; denn die Makrokörper sind nichts anderes als kollektive Zusammenballungen von Elementarteilchen, und wenn es sich bei den Elementarteilchen nicht um materia secunda handeln würde, dann folglich auch nicht bei den Makrokörpern. Vgl. Anm. 2.

Weise geschwächt oder modifiziert werden dürfte. Eine solche von allen räumlichen Abständen und isolierenden Trennwänden völlig und grundsätzlich unabhängige Wechselwirkung ist aber niemals beobachtet worden, und speziell im Fall unserer Quanten liegen keinerlei Anzeichen dafür vor[9].

Es bleibt nur ein Ausweg: Bei der Argumentation Einsteins war angenommen, daß die Quanten im Augenblick ihres Auseinanderfliegens noch nicht „wissen", auf welche Art von Messungen die Meßapparate später eingestellt werden. Diese Annahme stützt sich auf die Tatsache, daß im Augenblick des Auseinanderfliegens die endgültige Einstellung der Meßapparate noch gar nicht festzuliegen braucht, sondern während des Fluges der Quanten noch beliebig geändert werden kann. Weil die Quanten die endgültige Einstellung der Meßapparate noch nicht kennen, darum müssen sie vor dem Auseinanderfliegen für alle möglichen Messungen „eine Verabredung treffen", d. h. eine Festlegung in sich tragen. Wenn die Quanten aber „hellsehen" könnten, d. h. wenn sie schon wüßten, auf welche Einstellung später die Meßapparate eingestellt werden, dann bräuchten sie nur für diese eine Einstellung eine Festlegung in sich zu tragen, und damit wäre das Problem gelöst.

Mit dem „Hellsehen" der Quanten soll folgendes gemeint sein: Die endgültige Einstellung der Meßapparate und die Entstehung der Quanten sind miteinander verbunden durch einen mikrophysikalischen Elementarprozeß, nämlich durch jenen Elementarprozeß, den wir als den „Flug" der Quanten von ihrem Entstehungsort zu den Meßapparaten bezeichnen. Das Anfangsstadium dieses Elementarprozesses ist die Entstehung der Quanten, das Endstadium ist der Eintritt in den Meßapparat mit seiner nun endgültigen Einstellung. Wenn für diesen Elementarprozeß die herkömmliche Auffassung des zeitlichen Nacheinander gilt, dann kann zwar der Anfangszustand auf den Endzustand wirkursächlich determinierend einwirken, aber nicht umgekehrt. Wenn wir aber für den mikrophysikalischen Elementarbereich die Annahme des zeitlichen Nacheinander fallenlassen, dann kann nicht nur der „Anfangs"zustand auf den „End"-zustand, sondern auch der „End"zustand auf den „Anfangs"zustand wirkursächlich determinierend einwirken dergestalt, daß die Quanten bei ihrem Auseinanderlaufen für die eine später tatsächlich vorliegende Einstellung und nur für sie eine eindeutige Festlegung übernehmen.

Man würde vor der Annahme einer solchen Überzeitlichkeit der Elementarprozesse zurückschrecken, wenn nicht die Quantenphysik mit der Doppelnatur der Elementarteilchen ganz allgemein gezeigt hätte, daß man zumindest die Auffassung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Mikrowelt revidieren muß, wenn man an der Geltung des Seinsbegriffs im Mikrobereich festhalten will[10]. In dem Experiment mit den beiden Lichtquanten wird die Problematik der Quantenphysik wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt und gleichsam in Reinkultur herauskristallisiert, und darum wird hier besonders deutlich, welches Umdenken die Quantenphysik verlangt.

[9] Vgl. W. Büchel, in: Theologie und Philosophie 42 (1967) 187.
[10] Vgl. Anm. 2.

Warum ist von der Überzeitlichkeit der Mikrowelt in der Makrowelt nichts zu erkennen? Die Antwort ergibt sich ohne weiteres aus den physikalischen Gegebenheiten: Die Doppelnatur der Elementarteilchen ist zwar grundsätzlich auch bei Makrokörpern vorhanden, aber ihre Auswirkungen sind dort im Vergleich zu den beobachtbaren Größen so klein, daß sie einfach nicht mehr bemerkt und auch nicht mehr gemessen werden können. Um einen Vergleich zu gebrauchen: Wenn man aus großer Höhe eine Menschenmenge betrachtet, die sich durch eine enge Straße preßt, dann nimmt sich diese Menge aus wie ein Fluß, der durch ein enges Bett strömt und dessen Verhalten nur von Druck und Stoß der Wassermassen bestimmt ist; und doch bleibt es wahr, daß das individuelle Verhalten des einzelnen Menschen in der Menge nicht nur von Druck und Stoß, sondern darüber hinaus von den jeweiligen individuellen Zielen und Plänen bestimmt ist. Der Makrokörper gleicht einer solchen Menschenmenge, die scheinbar nur von Druck und Stoß, d. h. von den Gesetzen der klassischen Physik bestimmt wird; und doch bleibt es wahr, daß jedes einzelne Elementarteilchen im Makrokörper der Quantenphysik mit ihren eigentümlichen Gesetzen und ihrer Überzeitlichkeit unterliegt.

Grenzen der metaphysischen Analyse

Die Überzeitlichkeit der Elementarteilchen bedeutet – an dieser Folgerung kommt man kaum vorbei — eine Zeitüberlegenheit und Zeittranszendenz, die sich wohl nur mit dem „echten" Hellsehen vergleichen läßt, und diesem war seit jeher zugestanden, daß es, wenn es überhaupt natürlicherweise möglich ist, weit über jene Zeittranszendenz hinausgeht, die sich in den „gewöhnlichen" Bewußtseinstätigkeiten des Menschen manifestiert. Das anorganische Elementargeschehen ist also weniger zeitgebunden als das bewußte Wirken des Menschen, und diese Tatsache fügt sich kaum in die Metaphysik des Menschen als Geist in Welt ein; wenn Materialität als solche die Wurzel von Zeitlichkeit wäre, müßte es offenbar gerade umgekehrt sein[11].

Ist damit die Metaphysik des Menschen als Geist in Welt widerlegt? Betrachten wir ein verwandtes Problem: Nach Kant gilt als Möglichkeitsbedingung jeder naturwissenschaftlichen Erkenntnis: „Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgendetwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt." [12] Die Quantenphysik hat jedoch gezeigt, daß es Ereignisse gibt, welchen nichts Erkennbares vorausgeht, worauf sie nach einer eindeutigen Regel folgen, z. B. den

[11] Vgl. J. B. Lotz, Der Mensch im Sein (Freiburg 1967) 137, 140: Nach der Metaphysik der materia prima erfordert die Räumlichkeit und Zeitlichkeit im Bewußtsein als Bedingung ihrer Möglichkeit die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Materie. – Interessanterweise vollzieht sich auch bei dem echten Hellsehen die eigentliche Zeittranszendenz, d. h. die wirkursächliche Determination des Vorstellungsvermögens des Hellsehers durch das zukünftige Ereignis, im grundsätzlich Unbewußten und gerade nicht im Bereich des geistigen Bewußtseins, in dem nach der thomistischen Metaphysik die Zeittranszendenz ihren Ort haben müßte.

[12] K. d. r. V. B 240.

radioaktiven Zerfall des einzelnen Atoms. Ist damit Kant widerlegt? Eigentlich nicht; denn dort, wo Kants Bedingung nicht erfüllt ist, hört tatsächlich die Naturwissenschaft auf; über den Zeitpunkt des radioaktiven Zerfalls des einzelnen Atoms kann man keine naturwissenschaftliche Aussage mehr machen. Der Irrtum bestand lediglich darin, daß Kant voraussetzte, die gesamte Wirklichkeit müsse der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich sein; die quantenphysikalische Erfahrung hat demgegenüber gezeigt, daß es Gebiete der Wirklichkeit gibt, die sich dem naturwissenschaftlichen Erkenntniszugriff entziehen.

Ähnliches gilt vielleicht auch bezüglich der Diskrepanz zwischen der Überzeitlichkeit der Elementarteilchen und den Deduktionen der Metaphysik des Menschen als Geist in Welt: Wenn und soweit die Wirklichkeit dieser metaphysischen Analyse zugänglich sein soll, muß sie die Züge tragen, die sich aus der metaphysischen Deduktion ergeben; ob und wie weit sich die Wirklichkeit der metaphysischen Analyse öffnet, kann nur die Erfahrung zeigen.

Karl Heinz Degenhardt

Ist der Mensch genetisch beeinflußbar oder gar manipulierbar?

Die bisherigen Erkenntnisse auf dem Gebiet der Molekularbiologie berechtigen tatsächlich zu der Frage, ob in naher Zukunft eine gezielte Beeinflussung der Erbanlagen des Menschen möglich sein wird mit dem Ziel, die Anpassung des Menschen an die zunehmend technisierte Umwelt zu erleichtern, vor allem aber vorgeburtlichen Tod, angeborene Entwicklungsstörungen, Krankheit und Siechtum abzuwenden. Die Ergebnisse experimenteller genetischer Forschung zeigen eine ganze Serie aufsehenerregender Entdeckungen, seitdem die amerikanischen Forscher *Avery, Macleod* und *McCarty* 1943 erstmalig nachwiesen, daß die Wirkursache der Erbänderung von Pneumokokken eine rein chemische Substanz war, die als Desoxyribonukleinsäure (= DNS) bezeichnet wird. Zu diesen Entdeckungen gehören weiterhin die vollständige und genaue Beschreibung der physikalisch-chemischen Struktur des genetischen Materials sowie gezielte Einblicke in das überaus komplizierte System, nach dem das genetische Material und seine Vorstufen und Derivate die Lebensprozesse der einzelnen Zelle und im Zusammenwirken vieler Zellen steuern. Wir kennen inzwischen die grundlegenden Gesetzmäßigkeiten, wie genetische Information gespeichert wird, wie sie in der sog. Ruhephase des Zellkerns verdoppelt wird und wie die in der DNS festgelegten Informationen übermittelt und zum Aufbau spezifischer Eiweißkörper entschlüsselt werden. Einige Forschergruppen versuchen, die vielfältigen Wege zu erkunden, wie die einzelne Zelle ihre genetischen Instruktionen deutet, während andere dabei sind, den genetischen Codex in einzelne chemische Sequenzen aufzuschlüsseln und vor allem den Vorgang der Synthese von Eiweißketten unter der Kontrolle verschiedener Typen von Nukleinsäuren im Zusammenwirken mit einem als Ribosom bezeichneten protoplasmatischen Zellorganell zu enthüllen.

Die Frage der Beeinflußbarkeit oder gar Manipulierbarkeit des menschlichen Erbgutes entzündet sich immer wieder neu an der Tatsache, daß dem genetischen Material die Fähigkeit gegeben ist, sich zu verändern und neue Merkmale hervortreten zu lassen. Grundsätzlich ist es von eminenter Bedeutung, daß diese Fähigkeiten von Anbeginn der Evolution des Menschen vorhanden waren, denn ohne diese hätte es niemals eine Verschiedenheit im Bereich des Lebendigen gegeben. Evolution besteht in der Vermehrung und Ausnutzung struktureller Irrtümer der genetischen Substanz, sagt der amerikanische Nobelpreisträger *Joshua Lederberg*. Fehler in der molekularen

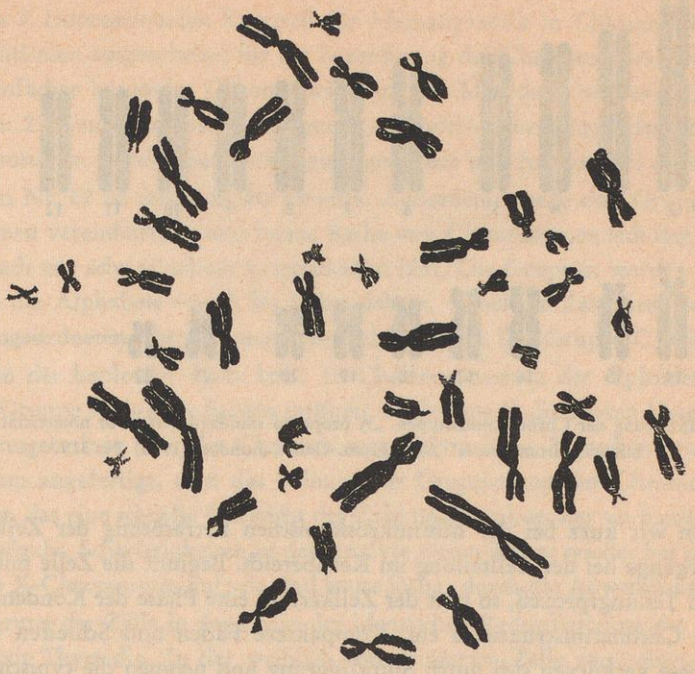

Abb. 1: Schematische Reproduktion einer Metaphasen-Platte

Reproduktion sind unausbleiblich; es ist eines der Wunder der Evolution, daß diese Fehler so selten sind. Im allgemeinen bringt die Evolution keine Verbesserung; wenn sie es selten doch tut, so wird die Zelle, welche die veränderte DNS besitzt, bei der nachfolgenden Selektion bevorzugt; somit wird die neue DNS stärker auf die kommende Generation übertragen.

Die Frage einer gezielten Beeinflußbarkeit oder gar Manipulierbarkeit des menschlichen Erbgutes setzt Klarheit über das Wesen der Mutation voraus. Hierzu bedarf es einer kurzen Einführung in die Grundlagen der Morphologie und Funktion des genetischen Systems der Zelle.

Betrachten wir unter dem Lichtmikroskop menschliche Zellen verschiedener Körpergewebe, so erkennen wir bei aller Verschiedenartigkeit in der Größe, Form und Struktur jedoch charakteristische Elemente vom gleichen Strukturprinzip. Im Innern steht der Zellkern in der Hierarchie der Bauelemente an erster Stelle. Dieser Kern trägt das Erbgut in sich, das alle für die Verwirklichung des Lebens notwendigen Informationen bereitstellt. Im Innern des Kerns sind deutlich anfärbbare netzartige Strukturen, außerdem ein kompaktes, als Nucleolus bezeichnetes Gebilde und bei weiblich determinierten Zellen an der Innenseite der den Kern umhüllenden Membran ein kleines, kompaktes, als BARR-Körper identifiziertes Gebilde.

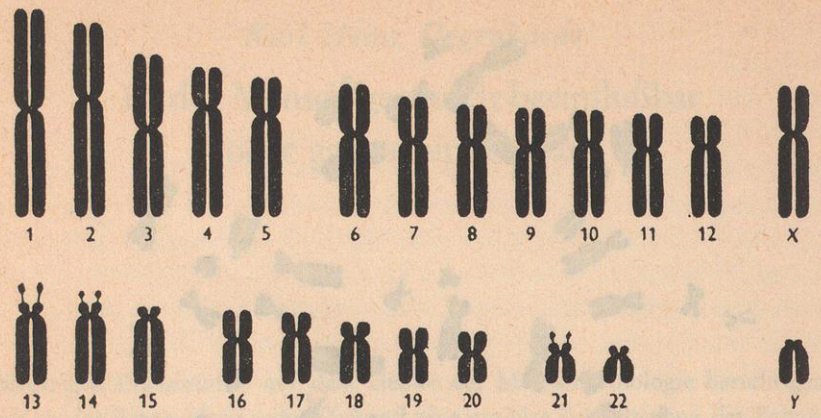

Abb. 2: Klassifizierung der Chromosomentypen. „A proposed standard system of nomenclature of human mitotic chromosomes" Ann. Hum. Genet. London (1960) 24, 319.

Verharren wir kurz bei der lichtmikroskopischen Betrachtung der Zelle in bezug auf die Vorgänge bei der Zellteilung im Kernbereich. Beginnt die Zelle mit Vorbereitungen zum Teilungsprozeß, so tritt der Zellkern in eine Phase der Kondensierung der netzartigen Chromatinstrukturen ein. Kompaktere Fäden und Schleifen werden erkennbar, diese verkürzen sich durch Spiralisierung und nehmen die typischen Formen der Chromosomen an. Nun wird erkennbar, daß sich jedes Chromosom in der Längsrichtung spaltet, so daß zwei eng zusammenliegende Doppelfäden resultieren, die an einer Stelle noch miteinander verbunden bleiben. Jetzt löst sich die Kernmembran auf, zwei im Protoplasma gelagerte Strahlenkörperchen wandern in entgegengesetzte Richtungen und bilden gleichsam Pole, von denen fadenartige Strukturen ausgehen und sich anheften von beiden Seiten an der Verbindungsstelle der beiden Hälften jedes Chromosoms. Die Chromosomen ordnen sich im Zentrum der Zelle an; nun vollzieht sich die endgültige Teilung der beiden Hälften jedes einzelnen Chromosoms, die Chromosomenhälften streben auseinander zu den Polen hin, die Zellteilung tritt in ihre letzte Phase ein.

Die Tatsache, daß die Chromosomen im Zellkern das Erbgut enthalten, war bereits in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts den berühmten deutschen Anatomen *Boveri* und *Roux* geläufig. *Roux* vermutete sogar schon eine lineare Anordnung kleinster Abschnitte von unterschiedlicher Qualität auf jedem Chromosom. Dies hat sich in der modernen genetischen Forschung glänzend bestätigt. Seit 1956 haben wir Gewißheit – dank der Einführung einer neuen Methode cytogenetischer Analyse durch *Tijo* und *Levan* –, daß der Mensch in der Regel 46 Chromosomen in Körperzellen aufweist; Ausnahmen von dieser Regel gibt es in einigen sehr stoffwechselaktiven Körpergeweben. In den Keimzellen hat der Mensch physiologisch 23 Chromosomen. Die überwiegende Zahl der Chromosomen in den sich teilenden Körperzellen (meist Lymphocyten oder Fibroblasten) läßt sich der Größe und Struktur nach bestimmen.

Auf dem 3. Internationalen Kongreß für Humangenetik in Chicago 1966 wurden genaue Richtlinien ausgearbeitet für die Bezeichnung der Chromosomen des Menschen. Ein sog. einfacher haploider Chromosomensatz des Menschen, wie er in Keimzellen vorliegt, hat 22 Autosomen und 1 Gonosom (= geschlechtsbestimmendes Chromosom). Die 22 Autosomen werden der Größe nach geordnet und fortlaufend numeriert. Das Chromosom Nr. 22 ist demnach das kleinste. Außerdem wurde eine Gruppierung der Chromosomen vereinbart, da eine ganze Reihe von Chromosomen sich der Größe und Struktur nach nur sehr schwierig unterscheiden läßt. Die Gruppen werden mit großen Buchstaben des Alphabets von A bis G bezeichnet, wobei die Zahl der den einzelnen Gruppen zugeordneten Chromosomen unterschiedlich ist. Die Gruppe C ist mit 6 Chromosomen in der haploiden Zelle bzw. 12 Chromosomen in der diploiden Zelle die größte. In Gruppe A sind die beiden größten, in Gruppe G die beiden kleinsten Chromosomen eingeordnet. Für die Chromosomenanalyse beim Menschen wird ein sog. Karyogramm angefertigt, dem das Prinzip der Gruppierung der Chromosomen zugrunde liegt, das eine schnelle Übersicht der Zahl und Struktur der vorhandenen Chromosomen erlaubt. Schwierigkeiten in der Analyse treten immer wieder bei der Identifizierung des X-Chromosoms auf; sie sind heute lösbar durch die Anwendung radioaktiver Markierung der Zelle in der Phase der identischen Reduplizierung des genetischen Materials mit Thymidin. In der weiblich determinierten Zelle zeigt eines der beiden geschlechtsbestimmenden X-Chromosomen eine spätere Replikation der DNS und hebt sich im sog. Autoradiogramm, der bildlichen Darstellung der Einbaurate radioaktiv markierten Thymidins, deutlich von den übrigen Chromosomen ab. Dieses Chromosom, das in der Fachsprache als „inaktiv" bezeichnet wird, ist auch dasjenige, welches sich nach erfolgter Zellteilung nicht wie die übrigen Chromosomen entspiralisiert und dadurch lichtoptisch gleichsam unsichtbar wird, sondern als sog. BARR-Körper im spiralisierten, also kompakten Zustand an der Wand der Kernmembran sichtbar bleibt.

Der Versuch, mit Hilfe der Elektronenmikroskopie in die feinere Struktur der Chromosomen des Menschen vorzudringen, hat bis heute noch nicht zu befriedigenden Ergebnissen geführt. *Du Praw* bringt zwar in einem der letzten Hefte der Zeitschrift „Nature" (Vol. 209, Nr. 5023, p. 577, 1967) einige wohlgelungene elektronenoptische Aufnahmen von größeren Chromosomen des Menschen bei ca. 16 470facher Vergrößerung, jedoch sind die aus den Beobachtungen gezogenen Schlußfolgerungen für eine spezifische Organisation gefalteter Fasern mit darin untergebrachten DNS-Fäden zweifellos noch sehr hypothetisch. Wir sind noch nicht in der Lage, die Struktur der Erbanlagen in den Chromosomen des Menschen elektronenoptisch zu erfassen.

Die bedeutsamsten Einblicke in die Struktur und Funktion der Erbsubstanz verdanken wir dem rasch vorwärtsdringenden Forschungsgebiet der Molekulargenetik. Was haben wir nach dem Stand der Forschung unter einem Gen (= Erbanlage) zu verstehen? Gerade in den letzten beiden Jahrzehnten wurden diesbezüglich umwälzende neue Ergebnisse erzielt.

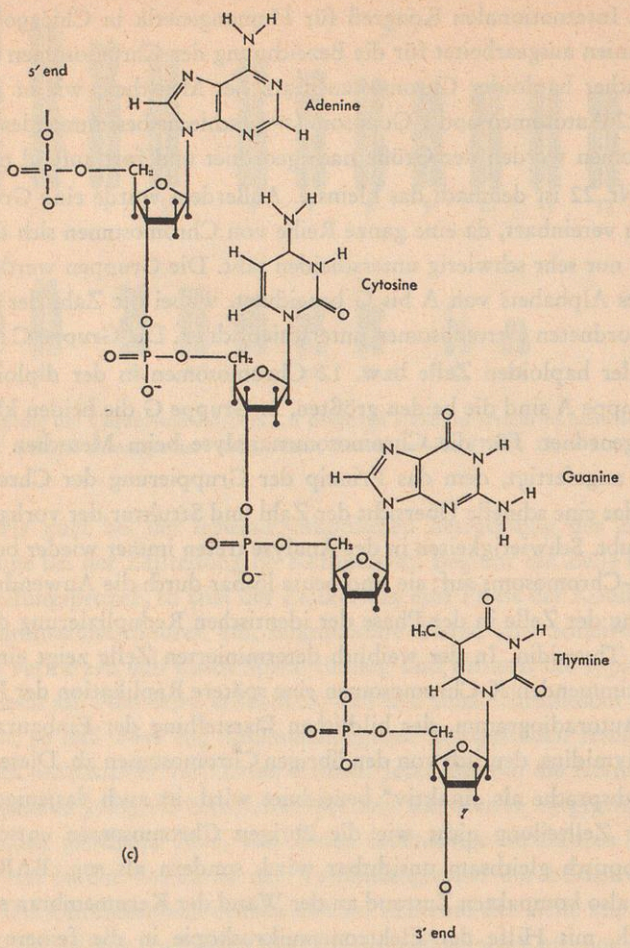

Abb. 3: Teil einer Polynukleotid-Kette eines DNS-Moleküls (nach *Watson*, 1965)

Das in den Chromosomen gelegene genetische Material besteht aus DNS, die in Form einer Doppelspirale mit zwei Bändern von alternierenden Zucker- (= Desoxyribose) und Phosphatmolekülen strukturiert ist. Die Zuckermoleküle sind durch bestimmte organische Basen (Purin- und Pyrimidinbasen) und Wasserstoffbrücken innerhalb der Doppelspirale miteinander verbunden. Es gibt 4 verschiedene Basen, von denen je zwei eine strenge Affinität zueinander haben: Adenin zu Thymin und Guanin zu Cytosin. Die besondere Reihenfolge der Basen in der DNS bestimmt die Spezifität der Informationsspeicherung. Eine volle Drehung einer Spirale der DNS ist ca. 34 Å lang und enthält 10 Grundbausteine = Nukleotide (Phosphor + Zucker + Base).

Die identische Reduplizierung ist in den wesentlichen Vorgängen aufgedeckt. In der sog. Synthesephase des Zellzyklus kommt es zur Entspiralisierung der DNS-Doppel-

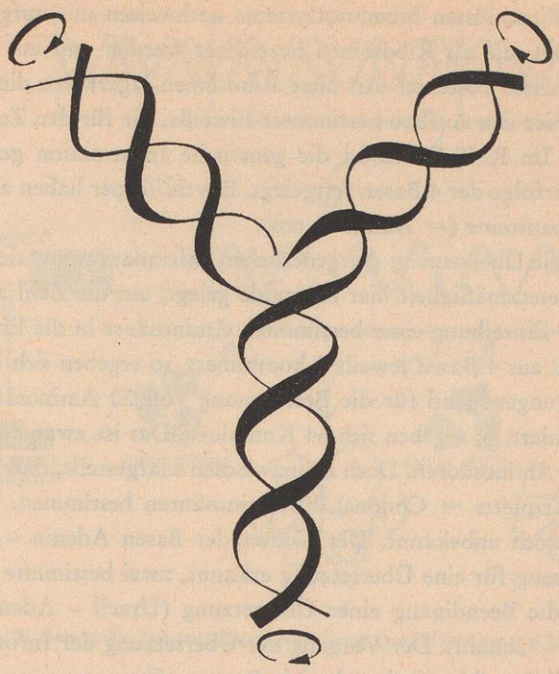

Abb. 4: Der von *Watson* und *Crick* vorgeschlagene Mechanismus für die Selbstreproduktion der DNS (nach *Delbrück* und *Stent*, 1957)

spirale, die Wasserstoffbindungen zwischen den Basen lösen sich, an die beiden Einzelketten lagern sich sofort freie, in der Kernflüssigkeit befindliche Nukleotide der DNS entsprechend den Affinitäten der Basen zueinander an. So entstehen aus ursprünglich einem schließlich zwei einander in der Struktur sich völlig entsprechende spiralisierte Doppelfäden.

In bezug auf die genetische Informationsübertragung ist die genkontrollierte Eiweißsynthese in wesentlichen Vorgängen erhellt. Wird ein Genbereich wirksam, so kommt es in diesem umschriebenen Bereich einer DNS-Doppelspirale zur Entspiralisierung und Lösung der Wasserstoffbrücken zwischen den Basen. Nun lagern sich an einen der beiden freien Stränge nicht freie DNS-Bruchstücke an wie bei der identischen Reduplizierung, sondern es kommt zu einer komplementären Verbindung mit Bausteinen einer anderen Nukleinsäure, die als Ribonukleinsäure (RNS) bezeichnet wird. Sie unterscheidet sich von der DNS in zwei Punkten: der Zucker ist eine Ribose, anstelle der Base Thymin wird Uracil eingebaut. Diese RNS, die mit Hilfe eines Enzyms (= Katalysators) an der DNS-Matrize aufgebaut wird, trägt also die spiegelbildliche Basensequenz der DNS-Matrize. Sie löst sich von dieser Matrize und wandert als einsträngige Botin in das Cytoplasma der Zelle.

Elektronenoptisch lassen sich im Cytoplasma einer Zelle neben vielen verschiedenen

Organellen und Einschlüssen Membransysteme nachweisen mit aufgelagerten kleinen kugeligen Gebilden, die als Ribosomen bezeichnet werden und aus zwei verschieden großen Untereinheiten bestehen. An diese Ribosomen lagert sich die sog. Boten-RNS an und dirigiert hier den Aufbau bestimmter Eiweiße, die für den Zellstoffwechsel unentbehrlich sind. Im RNS-Faden ist die genetische Information gemäß unterschiedlicher Aufeinanderfolge der 4 Basen festgelegt. Eiweißkörper haben aber bis zu 20 verschiedene Grundbausteine (= Aminosäuren).

Wie geht nun die Übersetzung der genetischen Information vor sich? Es ist eine rein mathematische Gesetzmäßigkeit hier zugrunde gelegt, um die Zahl zusammenwirkender Basen für die Einreihung einer bestimmten Aminosäure in die Eiweißkette herauszufinden. Werden aus 4 Basen jeweils 2 kombiniert, so ergeben sich 16 Möglichkeiten; diese Zahl wäre ungenügend für die Bestimmung von 20 Aminosäuren. Werden aus 4 Basen 3 kombiniert, so ergeben sich 64 Komplexe. Das ist zwar auf den ersten Blick hin zuviel für 20 Aminosäuren. Doch ist inzwischen klargestellt, daß 63 Dreiergruppen von Basen (= Tripletts = Codons) 20 Aminosäuren bestimmen. Ein Codon ist in der Zuordnung noch unbekannt. Der Codon der Basen Adenin – Uracil – Guanin wurde als Einleitung für eine Übersetzung erkannt, zwei bestimmte Codons sind verantwortlich für die Beendigung einer Übersetzung (Uracil – Adenin – Adenin und Uracil – Adenin – Guanin). Der Vorgang der Übersetzung der Information ist außerordentlich kompliziert; hier sind noch viele Fragen offen.

Zeitliches Auftreten, Qualität und Quantität der Enzyme einer Zelle bestimmen Wachstum und Differenzierung und schließlich Formbildung durch Wechselwirkungen mit Nachbarzellen innerhalb eines Gewebeverbandes. Hierdurch wird der Ablauf der Entwicklung bestimmt. Wie werden diese Synthesevorgänge genetisch reguliert? Die französischen Nobelpreisträger *Jacob, Monod* und *Lwoff* entwickelten in genialer Konzeption ein Modell über die Regulation von Genwirkungen. Sie nehmen an, daß Gruppen von funktionell zusammengehörigen Genen existieren. Sie unterscheiden: Strukturgene, Operatorgene und Regulatorgene. Operator- und Strukturgene, auch kurz Operon genannt, sprechen auf ein biochemisches System in der Zelle an, das in der Art von Rückkoppelung wirkt. Wird von der Peripherie her ein Bedarf an Enzym zum Regulatorgen hin signalisiert, so wird ein vom Regulatorgen induzierter Repressor blockiert, der nun das Operatorgen freigibt, das hinwiederum die benachbarten Strukturgene stimuliert, Information freizugeben. Im Herbst 1967 berichteten *Gilbert* und *Müller-Hill* von der Harvard-Universität in Boston/USA, daß es ihnen gelungen ist, erstmalig einen Repressor durch radioaktive Markierung zu erfassen und rein darzustellen. Es erwies sich als ein Protein mit einem Molekulargewicht von 150 000–200 000. Die Menge dieses Repressors in der Zelle des Bakteriums Escheria coli betrug ca. 10 Moleküle pro Gen. Damit ist bewiesen, daß das von den französischen Forschern aufgestellte Modell genetischer Regulation eine reale Basis hat.

Diese Befunde über die chemische Struktur und Wirkungsweise von Genen wurden zuerst an Viren, Bakteriophagen und Bakterien bestimmter Stämme erhoben. Der

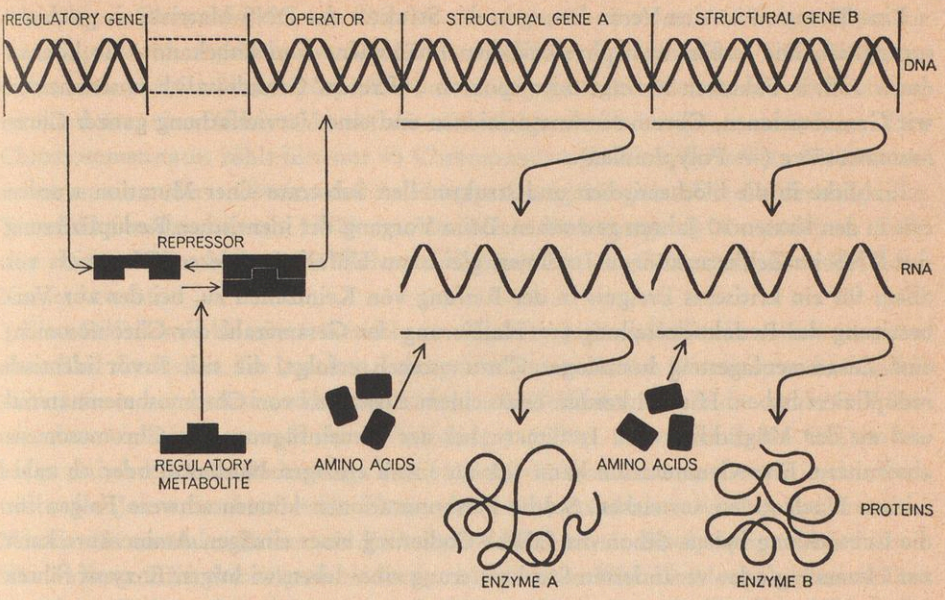

Abb. 5: Genetische Informationsübermittlung (nach *Changeux*, 1965)

Beweis, daß sie für den Menschen Gültigkeit haben, ist erst teilweise erbracht. Aber es besteht kein Zweifel darüber, daß auch beim Menschen die in den Chromosomen befindliche DNS die genetische Information speichert. Die Frage, ob die DNS-Doppelspirale im Chromosom des Menschen als einziger langer Faden existiert, auf dem jede genetische Information nur einmal vorhanden ist, scheint noch offen zu sein. Prof. *Vogel* (Heidelberg) geht in der Berechnung der Zahl der Gene im haploiden Chromosomensatz von der Annahme aus, daß jede genetische Information tatsächlich nur einmal vorhanden ist. Unter Berücksichtigung bestimmter Kriterien ergibt sich eine Zahl von 6,67 Millionen Strukturgenen in den 23 Chromosomen einer Keimzelle des Menschen. Diese Zahl muß tatsächlich als oberer Grenzwert angesehen werden, da sie auf der Annahme beruht, daß wirklich die gesamte in den Chromosomen enthaltene DNS aus Genen besteht.

Über die Lokalisation bestimmter Erbanlagen in bestimmten Chromosomen des Menschen ist noch wenig bekannt. Wir wissen, daß im geschlechtsbestimmenden Y-Chromosom männlich determinierende Gene vorhanden sind. Für mindestens 38 mutierte Gene ist die Lokalisation im X-Chromosom sichergestellt. Von 4 mutierten Genen wissen wir sogar die Zuordnung zueinander auf dem langen und kurzen Arm des X-Chromosoms. Den 22 autosomalen Chromosomen konnten bisher mindestens 374 mutierte Gene zugeschrieben werden, jedoch ist nicht bekannt, auf welchen Chromosomen die einzelnen Mutanten lokalisiert sind.

Eine Mutation ist eine Veränderung in der Struktur der DNS-Matrize; sie geschieht sprunghaft. Die auslösenden physikalischen Phänomene sind unbekannt. Sie können durch äußere Faktoren bedingt oder spontan auftreten. Grundsätzlich unterscheiden wir Genmutationen, Chromosomenmutationen und eine Vervielfachung ganzer Chromosomensätze (= Polyploidien).

Einblicke in die biochemischen und strukturellen Substrate einer Mutation wurden erst in den letzten 10 Jahren gewonnen. Beim Vorgang der identischen Reduplizierung der DNS im Zellkern können Irrtümer, gleichsam Unfälle, passieren. Dies trifft vor allem für ein kritisches Ereignis in der Reifung von Keimzellen zu, bei der zur Vorbereitung der Reduktionsteilung (= Halbierung der Gesamtzahl der Chromosomen) eine Zusammenlagerung homologer Chromosomen erfolgt, die sich zuvor identisch reduplizieren haben. Hierbei kommt es zu einem Austausch von Chromosomenmaterial und zu der Möglichkeit von Irrtümern bei der Neueinfügung von Chromosomenabschnitten. Eine Genmutation kann sich an einem einzigen Nucleotid oder an zahlreichen Nucleotiden auswirken. Solche Punktmutationen können schwere Folgen für die Entwicklung haben. Schon die falsche Codierung einer einzigen Aminosäure kann zur Hemmung oder veränderten Strukturierung eines lebenswichtigen Enzyms führen mit nachfolgender Blockierung der Entwicklung.

Veränderungen im genetischen Material auf der Ebene eines Chromosoms können auf vielfältige Weise entstehen. Die Hälften eines identisch reduplizierten Chromosoms weichen nicht auseinander, es können Teile eines Chromosoms abbrechen und verlorengehen, Bruchstücke können verdreht wieder eingefügt werden oder auch an andere Chromosomen angehängt werden. Auch für diese groben Irrtümer in der Verteilung des genetischen Materials gibt es bevorzugte störungsempfindliche Phasen im Zellzyklus.

Es gelingt noch nicht, Genmutationen unmittelbar im Erbgut des Menschen nachzuweisen. Chromosomenmutationen lassen sich hingegen durch die Anwendung cytogenetischer Untersuchungsmethoden und Anfertigung eines Karyogramms relativ leicht feststellen. Als Beispiel für eine Chromosomenmutation möchte ich die von *Lejeune* 1959 aufgedeckte G-Trisomie zitieren. Hierbei wurde erstmalig ein ursächlicher Zusammenhang zwischen einem überzähligen Chromosom der Gruppe G mit dem klinischen Bild des mongoloiden Schwachsinns nachgewiesen. In der Regel liegt dieser angeborenen Entwicklungsstörung ein Irrtum bei der Aufteilung der Chromosomen in der Phase der Reifung der Keimzellen zugrunde; eine der beiden an der Befruchtung beteiligten Keimzellen hatte bereits ein überzähliges Chromosom der Gruppe G. Es besteht eine deutliche Abhängigkeit der Geburt eines mongoloiden Kindes vom Alter der Mutter. Vor dem 20. Lebensjahr und nach dem 30. Lebensjahr ist die Wahrscheinlichkeit des Auftretens einer G-Trisomie erhöht. Nach dem 30. Lebensjahr verdoppelt sich die Gefahr einer G-Trisomie ungefähr alle 5 Jahre bis zur Menopause.

Eine G-Trisomie kann als freie Trisomie oder als sog. Translokations-Trisomie in Erscheinung treten; Translokations-Trisomie bedeutet hierbei, daß eines der 3 funk-

tionsfähigen Chromosomen vom Typ Nr. 21 an ein Chromosom der Gruppe D, meist vom Typ Nr. 15, angehängt ist. Die Erfahrung lehrte, daß ein solches Translokationschromosom 15/21 auch bei körperlich und geistig gesunden Menschen in Erscheinung tritt und von einer Generation auf die nächstfolgende übertragen werden kann. Der Chromosomenstatus zählt hier nur 45 Chromosomen, da eines der beiden G-Chromosomen an ein anderes Chromosom der Gruppe D angehängt ist. Die Aufdeckung eines Translokationschromosoms 15/21 ist von hoher Bedeutung, da im positiven Falle eine stark erhöhte biologische Wahrscheinlichkeit für die Geburt eines mongoloiden Kindes besteht.

Eine G-Trisomie bei einem Kind kann alle untersuchten Zellen betreffen oder nur einen Teil der Zellen. Im letzteren Fall spricht man auch von Mosaizismus bei G-Trisomie; dieser beruht auf anderen ursächlichen Einflußfaktoren als die totale G-Trisomie, denn sie wird erst nach der Befruchtung ausgelöst. Mosaizismus bei G-Trisomie hat praktisch-klinische Bedeutung. Von 56 mongoloiden Kindern, die wir in den letzten beiden Jahren im Institut für Humangenetik untersuchten, zeigten 9 Patienten ein Mosaik von normalen Zellen und Zellen mit G-Trisomie in Blutlymphocytenkulturen. Nur 4 dieser 9 Kinder zeigten eindeutig das klinische Bild des Mongoloidismus. Der Anteil von Zellen mit G-Trisomie bei einem der 4 Kinder war unter 50 %; es handelte sich um einen 14jährigen Jungen, das einzige Kind gesunder Eltern, die Mutter war bei der Geburt des Kindes 37 Jahre alt. Es ist möglich, daß sich hier das Verhältnis betroffener zu normalen Zellen in der weiteren Entwicklung zugunsten der normalen Zellen verschieben wird. Doch wurde der Junge in der frühesten Lebensphase offensichtlich bereits so sehr geschädigt, daß eine grundsätzliche Besserung des Krankheitsbildes nicht erwartet werden kann. Bei den 5 weiteren Kindern mit Mosaizismus bei G-Trisomie stehen geistige Unterentwicklung und vielfältige angeborene Entwicklungsstörungen in verschiedenen Organbereichen im Vordergrund, die keine Beziehungen zum Krankheitsbild des Mongoloidismus haben. Hier ist noch die Frage offen, ob auch andere Körpergewebe bei diesen Kindern die Mosaikbildung bei G-Trisomie aufweisen. Weitere Untersuchungen sind daher dringend erforderlich, um die ursächlichen Zusammenhänge zwischen Chromosomenfehlern und den bei den Kindern vorliegenden angeborenen Entwicklungsstörungen aufzudecken.

Über die beim Mongoloidismus von dem überzähligen Chromosom der Gruppe G bewirkte Stoffwechselstörung im Inneren der Zelle und im Zusammenwirken der betroffenen Zellen ist heute noch nichts Sicheres bekannt. Wird es möglich sein, die hemmenden Wirkungsmechanismen im Stoffwechsel einer Zelle mit G-Trisomie aufzudecken? Ist eine gezielte Beeinflussung denkbar im Sinne einer Inaktivierung des die chromosomale Balance störenden überzähligen Chromosoms? Wir wissen heute noch keine Antworten auf diese Fragen. Die Häufigkeit, mit der Mongoloidismus in der Bevölkerung in Erscheinung tritt, zwingt geradezu, sich mit solchen Fragen auseinanderzusetzen. In der europäischen Bevölkerung kommt etwa ein Fall auf 4000 Menschen. Die Häufigkeit bei Geburt schwankt zwischen 1 bis 2 auf 1000. Auf ca. 1 Mil-

lion Neugeborene kommen in der Bundesrepublik jährlich etwa 1600 mongoloide Kinder.

Bei Chromosomenuntersuchungen an Material von spontan aufgetretenen Fehlgeburten ergab sich eine nahezu doppelt so hohe Zahl von G-Trisomien. Dies zeigt, daß eine relativ hohe Zahl von Keimanlagen durch das „Zuviel" an genetischem Material in der Zelle so schwer geschädigt wird, daß eine weitere intrauterine Entwicklung nicht möglich ist. Analoge Erfahrungen liegen bei einer geschlechtschromosomalen Chromosomenmutation vor. Hierbei fehlt eines der beiden X-Chromosomen; man spricht auch vom XO-Typ einer Mutation in Verbindung mit einem ganz charakteristischen Krankheitsbild mit Kleinwuchs, abnormen Faltenbildungen am Hals und einer Fehlentwicklung der Ovarien. Die Häufigkeit beträgt etwa 1 : 5000 bei Geburt. An Material von spontanen Fehlgeburten wurde eine 40 mal höhere Frequenz von XO-Typen festgestellt.

Dies sind Beispiele dafür, wie stark sich schon intrauterin eine Selektion auswirkt für die durch eine Mutation in der Entfaltung gehemmten Keime.

Die vergleichende experimentelle Forschung hat bewiesen, daß sich die Mutationshäufigkeit durch ionisierende Strahlen und bestimmte chemische Agenzien signifikant erhöhen läßt. In den genetischen Forschungszentren der verschiedenen Länder werden Versuche unternommen, durch die Anwendung bestimmter chemischer Stoffe an Bakterien gerichtete Genmutationen zu erzeugen. Nach Anwendung von salpetriger Säure, Bromuracil, Aminopurin, bestimmten Alkalien und sogar bei Hitzeeinfluß zeigte sich die Häufigkeit einer Anzahl von induzierten Mikromutanten innerhalb eines Genbereiches unterschiedlich und zum Teil sogar spezifisch abweichend von der Häufigkeit spontaner Mutationen. Das sind erste experimentelle Ansätze bei Mikroorganismen, das Erbgut zu manipulieren durch die Induktion gerichteter Mutationen.

Ich bin vollkommen eines Sinnes mit dem englischen Genetiker *Kalmus*, der Zweifel anmeldet, daß es jemals gelingen wird, den genetischen Codex beim Menschen so abzuändern, daß spezielle Mutationen in Erscheinung treten, die einen Selektionsvorteil bringen. Chemische Einflüsse wirken sich vor allem auf die Funktion der Purin- und Pyrimidinbasen im genetischen Material aus. Es kommt zu einer Blockierung der Funktion einzelner oder mehrerer Typen von Basen. Da offenbar alle 4 Basen in jedem Genbereich häufig vorkommen, gibt es Unterschiede in Bezug auf die Mutabilität nur durch verschiedene Empfindlichkeiten der Genbereiche untereinander und in Bezug auf Punkte innerhalb eines Genbereiches.

Es liegen inzwischen auch beim Menschen Beweise vor, daß ionisierende Strahlen und bestimmte chemische Agenzien Mutationen auslösen. Diese Mutationen bedingen einen Selektionsnachteil, sind also ein Negativum für den Einzelmenschen wie für ganze Bevölkerungsgruppen, die solchen Gefahrenquellen exponiert sind.

Es seien einige Beispiele angeführt. Ionisierende Strahlen treffen vor allem auf sensible Vorstadien der Keimzellen in den Gonaden. Der Beweis einer durch Strahlen induzierten Mutation ist erst in nachfolgenden Generationen zu erbringen. Ein wich-

tiges Kriterium ist das Geschlechtsverhältnis bei der Geburt in der nachfolgenden Generation. Hat die Mutter eine Strahlenschädigung des Ovars und tritt ein rezessiver X-chromosomaler Letalfaktor in Erscheinung, so kommt es zu einem vermehrten Absterben männlicher Früchte und damit zu einer Verschiebung des Geschlechtsverhältnisses. Ist der Vater mit einer Strahlenschädigung belastet im Sinne eines dominanten X-chromosomalen Letalfaktors, so kommt es zu einem Absterben aller weiblichen Früchte und dadurch bedingter Verschiebung des Geschlechtsverhältnisses. Ergebnisse systematischer Untersuchungen über das Geschlechtsverhältnis in nachfolgender Generation der von der Atombombe in Hiroshima und Nagasaki betroffenen Bevölkerung weisen eindeutig in diese Richtung. Die Abweichung ist statistisch signifikant, ein genetischer Strahlenschaden damit erwiesen. Analoge Verschiebungen des Geschlechtsverhältnisses ergaben sich bei Untersuchungen französischer Forscher an Nachkommen von 4428 Personen, die in Krankenhäusern in und um Paris zwischen 1925 und 1952 eine Strahlentherapie von mehr als 300 r erhalten hatten. Auch eine extrem chronische Strahlenbelastung mit sehr kleinen Dosen bewirkt ein Abweichen des Geschlechtsverhältnisses durch vermehrtes Auftreten X-chromosomaler Letalfaktoren.

Im Hinblick auf die chemische Mutagenese ist beim Menschen noch wenig bekannt. Es ist durchaus möglich, daß die spontane Mutationsrate durch chemische Einflüsse in Zukunft erhöht wird. Zu erwarten ist auch, daß immer neue hoch aktive und spezifisch wirksame Substanzen in den Handel kommen, über deren Mutagenität in bezug auf den Menschen absolut keine Klarheit besteht. Es erhebt sich hier die dringende Notwendigkeit für die Schaffung einer zentralen Institution zur Überprüfung mutagener Wirkungen von Arzneimitteln, Insektiziden, Pestiziden, Wasch- und Reinigungsmitteln, mit denen jeder Mensch im täglichen Leben konfrontiert wird. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglicht zur Zeit die Schaffung eines Zentrallaboratoriums für Mutagenitätsforschung in Freiburg.

Für den Genetiker ist es von eminenter Bedeutung zu wissen, wie häufig solche Mutationen in menschlichen Bevölkerungsgruppen auftreten. Es sind ausgezeichnete Methoden für eine Mutationsraten-Schätzung ausgearbeitet worden. Die Mutationsrate beinhaltet eine konstante Wahrscheinlichkeit für das Auftreten immer der gleichen Mutation unter gleichen inneren und äußeren Bedingungen. Nur sehr große Zahlen lassen hier eine statistische Gesetzmäßigkeit erkennen. Die Berechnung basiert auf der Annahme eines genetischen Gleichgewichtes zwischen Selektion von mutierten Genen und Neumutationen. Die bisher errechneten Werte von Mutationsraten für einige ausgewählte dominante autosomale und rezessive X-chromosomale Gene sind einander relativ ähnlich und liegen in der Größenordnung von 1 : 100 000.

Ein bedeutsames Phänomen ist das Sich-Einspielen eines genetischen Gleichgewichtes zwischen Selektion und Neumutation im Verlauf mehrerer Generationen. Dieses Sich-Einpendeln geht erfahrungsgemäß um so rascher vor sich, je stärker die Fortpflanzungsrate der von der Mutation betroffenen Probanden gegenüber der Durchschnittsbevölkerung vermindert ist. Geht man von der Überlegung aus, daß in einer Bevölke-

rung von 1 Million Menschen in jeder nachfolgenden Generation 20 gleichartige Mutationen neu auftreten, die Träger dieser neuen Mutation aber durchschnittlich nur halb so viel Kinder hätten wie der Durchschnitt ihrer gesunden Mitmenschen gleichen Alters, so nähert sich die Zahl der mutierten Genorte innerhalb von 5 Generationen dem Grenzwert 40. Dieser Grenzwert muß als Gleichgewichtswert für die Häufigkeit der Mutation bezeichnet werden. In jeder nachfolgenden Generation gehen dann über die Zahl 40 hinaus genauso viele Gene dieser Mutation verloren wie neue hinzukommen.

Vergrößert sich aber die Zahl von Neumutationen durch bestimmte physikalische oder chemische Einflüsse innerhalb der gleichen Bevölkerung und steigt zugleich die Geburtenrate, dann nimmt die Zahl gleichartiger Neumutationen innerhalb von 5 Generationen um ein Vielfaches der Zahl 40 zu. Immer werden aber Mutation und Selektion mehr oder weniger rasch zu einem Gleichgewicht hindrängen, sofern nicht durch eine sog. Kontraselektion die natürliche Auslese stark abgeschwächt oder sogar aufgehoben wird. Die Fortschritte in den medizinischen Wissenschaften wirken sich zweifellos segensreich für den einzelnen kranken Menschen aus. Es ist aber nicht zu verkennen, daß sie im Hinblick auf die Zukunft des Menschen nachteilige Begleiterscheinungen in genetischer Hinsicht haben können. Durch gezielte therapeutische Maßnahmen des Arztes gelingt es, Patienten mit bestimmten Erbleiden bessere Lebenschancen zu geben und sie in steigendem Ausmaß in das heiratsfähige Alter zu bringen, so daß sie ihre mutierten Erbanlagen auf die nächste Generation übertragen können. Hierdurch wird aber das in der Natur angestrebte biologische Gleichgewicht mehr und mehr gestört. Sollte da nicht der Humangenetiker dem Arzt helfend und beratend zur Seite stehen und die dringende Empfehlung geben, unter gegebenen Umständen eine Geburtenregelung anzuwenden? Es ist ein Gebot der Humanität, in gegebenen Fällen die Eltern aufzuklären über das wahrscheinliche Schicksal ihrer Nachkommen. Kluge und einsichtige Eltern akzeptieren die Ratschläge des Arztes und des genetischen Beraters. Das ist praktische Eugenik, zu der wir täglich in der klinisch-genetischen Sprechstunde verpflichtet sind.

Auf der höheren Ebene der genetischen Analyse einer Bevölkerungsgruppe sind Strukturen, Gewohnheiten, Tendenzen auf dem Gebiet der Soziologie von entscheidender Bedeutung für eine biologische Selektion. Der französische Mathematiker *Jean de Price* wies darauf hin, daß das Bild des Menschen in der modernen Genetik durch zwei wesentliche Gruppen von Faktoren mitbestimmt wird: 1. durch den genetischen Vorgang der Vererbung, auch in bezug auf die Gattenwahl; 2. durch die Erziehung innerhalb der Gesellschaft, durch die ja bewußt bestimmte Menschen auf Grund ihrer genetischen Anlagen gefördert, andere in ihrer Verwirklichung gehemmt werden.

De Price ist der Auffassung, daß hier übergeordnete Zusammenhänge bestehen, daß genetische und gesellschaftliche Selektionen sozusagen Hand in Hand oder gegeneinander arbeiten, immer mit der Tendenz zu einem Gleichgewicht hin. Solche Zusammenhänge sind aber heute noch schwierig zu übersehen und erst recht noch nicht in eine physikalisch-mathematische Gesetzmäßigkeit zu fassen.

Paul Konrad Kurz SJ

Der Christ und die Literatur

Blickrichtungen christlicher Literaturbetrachtung und Kritik

Die Generation literarisch interessierter Christen und christlicher Literarkritiker, die sich einst um Carl Muth sammelte, lebt nicht mehr. Auch jene, die sich nach seinem Tod (1944) in der tabula-rasa-Situation der Nachkriegszeit noch einmal an seiner Gestalt und an seinem Anliegen entzündeten, sind entweder alt geworden, auseinander gegangen oder aus anderen Gründen unter dem geprägten Namen nicht mehr auffindbar. So etwas wie eine neue Gruppe, um eine neue Mittelpunktsfigur oder Zeitschrift geschart, ist vorerst nicht sichtbar. Eine Gruppe, Gruppen – das sind die andern. Der katholische Literaturelan, der durch die Generationen des „Renouveau catholique", durch die großen Schriftstellerkonvertiten englischer und deutscher Zunge genährt wurde, scheint verbraucht. Die von Werner Ross vorgetragene These vom „Ende der christlichen Literatur" ist nicht widerlegt worden.

Mit dem Verebben des katholischen Literaturelans entstand die Gefahr, daß Christen, einmal, literarische Arbeiten auch aus ihren eigenen Reihen nicht genügend zur Kenntnis nehmen, zum andern, über diese Literaturkritik sich wenig Rechenschaft geben. Mangelndes Interesse? Unbehagen? Mißtrauen, Minderwertigkeitskomplex gegenüber allem Literarischen? Ich kenne kein niedrigeres literarisches Niveau als unter katholischen Christen. Was auf katholischen Akademien literarisch geboten wird (und nur geboten werden kann, weil die Zahl qualifizierter Zuhörer fehlt), entspringt weithin mehr dem Bedürfnis nach schneller und flächiger Information als wacher geistiger Auseinandersetzung. Sehr viel mehr Volkshochschule als Akademie – in literaricis. Bisweilen scheint es, als ob auf diesem Feld eine katholische Meinungsbildung nur entstehe, wenn fünfzigtausend katholische Frauen ihre Ehemoral oder fünfhundert katholische Interessenvertreter (Böll würde sagen Funktionäre) ihre Funktion angegriffen glauben. Wenn es heute so wenig ausdrücklich christliche Literarkritik gibt, so liegt das auch am fehlenden christlich interessierten, qualifizierten und noch nicht in Pluralismen angestrengt gleichgültig schwelgenden Leser. Gegenwärtig müßte keine Literarkritik sosehr gegen den Strom schwimmen wie eine christliche. In Feuilletons und literarischen Zeitschriften kann man heute mit einem Marx- oder Mao-Zitat mehr beeindrucken als zu Großvaters Zeit mit einem Bibel-Zitat. Daß weltliche Schriftsteller sich mit Theologie beschäftigen, darf der Leser nicht eben erwarten. Daß es immer noch – oder schon wieder ein paar Theologen und theologisch interessierte Kritiker gibt, die sich mit Literatur beschäftigen, müßte der Leser mehr bemerken.

Aus den Publikationen der letzten beiden Jahre, die sich mit Christlichem in der zeitgenössischen Literatur und mit der Konfrontierung von Bibel und Literatur beschäftigen, seien drei herausgegriffen und vorgestellt.

„Der Mensch vor dem Heil"

So nennt Charles Moeller seine „Untersuchung moderner Literatur" [1]. Der belgische Theologe, einst Professor in Löwen, jetzt Untersekretär der römischen Kongregation für Glaubenslehre, wurde für seine Arbeiten über „Literatur des 20. Jahrhunderts und Christentum" von der französischen Kritik ausgezeichnet. Wie der Titel des hier übersetzten Buches besagt, bezieht Moeller die Literatur der Gegenwart, vorab die französische, auf den Nenner des christlichen Heils. Mit André Rousseau (ein französischer Literarkritiker) unterscheidet Moeller eine Literatur des *Glücks* und eine des *Heils*. Die Literatur des Glücks will den Menschen menschlicher machen. Sie setzt voraus, daß der Mensch bereits menschlich sei und daß sein Leben besser und schöner werden könne. Bereits Montaigne schrieb, nach Moeller, eine Literatur des Glücks. Die Aufklärer, das (französische) Barock und Biedermeier folgten. Auch die deutsche Klassik wäre als eine Literatur des Glücks zu bezeichnen. Eine Literatur des Heils wird als Gegenbegriff verstanden. Sie ist gekennzeichnet durch Angst, durch die Furcht, kein menschliches Leben führen zu können. Ihre Sorge geht nicht dahin, besser zu leben, sondern zu überleben. Beispielhaft für diese Literatur stehen dem Verfasser die Autoren des französischen Existentialismus. Moellers Literatur des Heils berührt sich mit jener der Existenz (gegenüber einer bloßen Essenzliteratur), als deren bedeutendster Vertreter Kafka gilt.

„Das Heil, ein Begriff, der allen Religionen gemeinsam ist" (7), kann „objektiv" und „subjektiv" verstanden werden. „Vom objektiven Standpunkt aus treten dem modernen Menschen drei Aspekte des Heils entgegen: die Gerechtigkeit, das Leben und die Liebe, schließlich das Bewußtsein der Verantwortung, das sich bis zum Schuldgefühl steigern kann" (23). Heil subjektiv betrachtet versteht der Theologe als „eine Gnade, die Gott allein gewähren kann, ein göttlicher Anruf, auf den zu antworten ist. Diese Antwort erfolgt in der Gnade. Aber für den modernen Menschen ist jedes passive Empfangen problematisch, denn er ist ‚ein Wesen, das sich gestalten muß', das handelt, die Welt verwandeln muß, indem es Werte schafft" (23). Warum lehnen Simone de Beauvoir, Sartre, Marguerite Duras, in Deutschland Brecht, das christlich verstandene Heil ab? Weil es keine soziale, innerweltliche Gerechtigkeit schaffte, weil es zu spiritualistisch, fatalistisch, fügsam, unbrauchbar ist für die (innerweltliche) Wirklichkeit, weil es blind macht, einem Sich-Abfinden mit den Verhältnissen, einem Sich-Ducken unter dem Bestehenden Vorschub leistet, zu einem ungemäßen „Trost" verführt. Sie sind mit führenden sozialistischen Politikern der Ansicht, daß der Sozialis-

[1] Charles Moeller, Der Mensch vor dem Heil. Eine Untersuchung moderner Literatur. Salzburg: Otto Müller 1967. 183 S. Lw. 18,50.

mus in siebzig Jahren mehr zur Veränderung und Verbesserung der Welt getan hat als die Christen mit ihrer ganzen Heiligengarnitur. „Die Zeitgenossen mißtrauen dem Heil, denn sie sehen darin eine Art Lückenbüßer. Sie haben den Eindruck, daß sich die Gläubigen mit einer vorfabrizierten Antwort zufrieden geben, ... daß der Glaube dem Leben seine Würze, sein Risiko, seine Echtheit nehme" (50).

Nachdem Moeller einige der Haupteinwände der modernen Problemliteratur gezeigt hat, widmet er den zweiten Teil des Buches „positiven Einstellungen" zum christlich verstandenen „Heil". Die Phalanx der sogenannten christlichen Dichter wird aufgeboten: Graham Greene, Bernanos, Mauriac, Julien Green, T. S. Eliot, Sigrid Undset, Charles Péguy, Paul Claudel, Gertrud von Le Fort. Sie illustrieren die Öffnung des Menschen für das „persönliche Heil" und das „Heil der Welt". Im ganzen, wie man sieht, mehr der vergangenen als der gegenwärtigen Generation zugehörend und die These vom Ende der christlichen Literatur – gegen den eigenen Willen – stützend. Der Abschluß des Buches? „Urbs Jerusalem beata", unübersetzt der lateinische Brevierhymnus vom Kirchweihfest, ganz zuletzt Bibelzitate über die Nacht der anderen. Triumphalistisch, sagte ein Nicht-Römer. „Ihr wandelt droben im Licht / Auf weichem Boden, selige Genien!", würde ein Schriftsteller parodistisch einwenden, die seligen Besitzer ironisieren und sich neu bestärkt fühlen, dem eigenen Licht und Dunkel zu vertrauen. Ich fürchte, daß so zwischen Theologen und literarisch Engagierten – wenigstens hierzulande – kein Gespräch beginnt. Die Literaten werden sagen, daß ihre Probleme nicht vorkommen, und christliche Leser werden sich einmal mehr bestätigt fühlen.

Ich finde das Buch in einem Sinn anregend. Wenn es in anderer Hinsicht nicht befriedigt, so liegt das am Mißverhältnis von theologischer Sicherheit und literarischer Methode. Da werden zuviel Zitate gereiht. Da wird nicht ein einziges Mal die literarische Gestalt, der Zusammenhang, die Struktur, der Hintergrund, das soziologische und psychologische Ambiente eines Werkes gezeigt. Keine Werkanalyse, kein Eingehen auf die Sprache eines Autors, kein Sich-Einlassen in den denkerischen Prozeß eines französischen Existentialisten oder eines deutsch-jüdischen Kafka. Wenn zu Bölls Nachkriegs-Roman „Und sagte kein einziges Wort" gefragt wird: „Was bedeutet für diese Frau und für diesen Mann noch die Treue?" und geantwortet wird „überhaupt nichts" (15), so muß leider festgestellt werden, daß das Gegenteil zutrifft. Die beiden Bogner, Käte und Fred, finden geradezu ihren einzigen Halt in der ehelichen Treue.

Kafkas Werke und Leben nur als „Bedürfnis nach dem Vater" zu deuten und zu erklären, ist sehr fragwürdig. Hier müßte erst einmal das komplizierte Beziehungsfeld Kafkas erfaßt werden. Es müßte gezeigt werden, wie Wort und Bild vom Vater oszillieren zwischen den Erfahrungen mit dem irdisch-persönlichen Vater und einem jüdisch-paternalistischen Gottdenken, zwischen der im Grund immer noch fraglosen Autorität beider und den Ansprüchen einer institutionalisierten und autoritativen Gesellschaft. Man kann nicht einfach sagen, „für ihn (d. i. Kafka) hat der Vater recht, er selber unrecht". Denn Kafka hat auch ausdrücklich seinen leiblichen Vater ins Un-

recht gesetzt und alle Autoritäten darüber werden im Werk so gezeigt, daß sie auf komplizierte Weise immer im Recht und im Unrecht zugleich sind, so wie Kafkas Held K. zugleich schuldig und unschuldig ist. Literarisch relevant und spannend wird eine Kafka-Interpretation erst, wo dieses Spannungsfeld erfaßt (und die Frau kommt hinzu) und das ganz einmalige Wie der Spannungen in ihrer literarischen Gestalt analysiert wird.

Nein, ich finde dieses Buch nicht sorgfältig genug gearbeitet. Da wird „Gerechtigkeit" einmal (ohne Erklärung) als sozial innerweltliche, ein andermal (auch ohne Erklärung) im Sinn der alttestamentlichen Gerechtigkeit als umfassendes Glauben und Gutsein vor dem Jahvegott der Offenbarung gewertet. Wenn man ein Kapitel über „Sigrid Undset und die verwandelnde Liebe" beginnt: „Die norwegische Dichterin findet derzeit nicht viele Leser, und das ist schade" (137), so wird damit schwer literarisches Niveau erreicht. Auch die Behauptung gegenüber Einwänden problembewußter Schriftsteller, daß „die christliche Lehre vom Heil aber solche (negativen) Wirkungen nicht" habe (51), ist als Antwort auf konkret formulierte Schwierigkeiten zu wenig. Der Hinweis auf einzelne christliche Mystiker und Heilige ist in diesem Zusammenhang uninteressant. Zuerst müßte einmal zugegeben werden, daß eine christliche Katechese, Predigt, spätscholastische Thesen- und Sicherheitsdogmatik solche einschläfernde und unschöpferische und das Wagnis der Existenz hindernde Wirkungen gehabt hat.

Die Schwierigkeiten mit diesem Buch beginnen für den aufmerksamen Leser mit dem Inhaltsverzeichnis und enden mit den Anmerkungen. Das Kapitel „Die Mittlerschaft der andern" (100–105) wird mit Mauriac belegt. Warum nicht mit T. S. Eliot, Claudel oder G. von Le Fort oder allen zusammen? Warum sind die Kapitelüberschriften einmal thematisch, dann aber mit den Namen einzelner Autoren versehen? Und die Anmerkungen? Gehen sie auf Kosten des Übersetzers und Lektorats?[2]

„Bibel und moderne Literatur"

Von ganz anderer Art seiner Anlage nach ist Friedrich Hahns „Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen"[3]. „Sind Sie beim Lesen von Dürrenmatts ‚Physiker' auf den Gedanken gekommen, in der Schöpfungsgeschichte nachzulesen, was schon im ersten Buch Moses zum Problem der Verantwortung steht? Er-

[2] Brechts Stück „Die Mutter" wird nur nach der Erstausgabe von 1933, bezeichnenderweise ohne Seitenzahl zitiert. Hätte man nicht den Beleg nach einer der heute überall erhältlichen Gesamtausgaben ergänzen können und müssen? Simone de Beauvoirs Buch heißt auf deutsch eben nicht „Das zweite Geschlecht" (Anm. S. 180), sondern „Das andere Geschlecht". Es ist außerdem schon 1951 und nicht erst 1956 auf deutsch erschienen. Was aus Camus' „Der Fall" zitiert wird, steht in der angegebenen deutschen Ausgabe nicht auf S. 123, sondern auf S. 118. Kafka-Belege werden nur nach einer französischen Übersetzung der Tagebücher gegeben. Vier Versehen auf einer Seite Anmerkungen. Von Claudels Stück „Mittagswende" wird „die flüchtige Mésa" (164) erwähnt. Mésa ist aber ein Mann, die männliche Hauptgestalt.

[3] Friedrich Hahn, Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen. Stuttgart: Quellverl. ^{2}1967 (^{1}1966). 344 S. Lw. 24,80.

kennen Sie Bezugspunkte zwischen dem Karfreitagsbericht des Evangelisten Matthäus und der Lebensgeschichte des Buß-Richters, die Albert Camus in seinem Roman ‚Der Fall' beschrieben hat?" Die Fragen des Klappentextes stimmen.

Hahn ist Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik in Gießen und Marburg. Er will „Verständnis dafür wecken, daß es in der alten Bibel und in der neuen Literatur um die großen ... Fragen geht – um die Fragen nach dem Woher und Wohin, dem Warum und Wozu, dem Grund und dem Ziel unseres Lebens, um die Fragen nach dem Sinn des Leidens und dem Rätsel des Todes". Er meint, daß Bibel und moderne Literatur insoweit übereinstimmen, „daß für beide der Mensch, das unbekannte Wesen, im Mittelpunkt steht". Nach meinem Dafürhalten hätte es dem Buch sehr genützt, wenn hier gleich kritisch die Aspekte unterschieden worden wären. Für die Bibel ist der Mensch sich unbekannt und (relativer) Mittelpunkt im Hinblick auf Gott; in der Literatur versucht der Mensch mehr und mehr, sich selbst eigengesetzlich innerhalb eines komplizierten Bezugssystems innerweltlichen Daseins zu beschreiben, zu kritisieren, zu entwerfen.

Hahn unterscheidet von ihrer Einstellung zur Bibel her drei Gruppen von Schriftstellern. Erstens, „viele, deren Antworten in einem Kontrast, in einem meist sogar bewußt unüberbrückbaren Gegensatz zu den Antworten der biblischen Schriftsteller stehen. Dazu gehören z. B. Dichter wie Jean Paul Sartre, Albert Camus, Gottfried Benn, Ernest Hemingway". Andere versuchen zweitens, „das biblische Zeugnis in die Sprache und Vorstellungswelt der Gegenwart zu übertragen. Sie begreifen ihre dichterische Aufgabe ... als menschlichen Lobgesang in Antwort auf das göttliche Wort ... Ich denke hier an Dichter wie Reinhold Schneider, Georges Bernanos, Thomas S. Eliot, Graham Greene, Manfred Hausmann, Jochen Klepper". Schließlich gibt es drittens „Dichter, die das biblische Wort in dichterischer Freiheit souverän deuten, wobei sie der biblischen Antwort bald näher, bald ferner sind. Für sie ist der biblische Stoff oft nichts als die Initialzündung, die ihre dichterische Kraft auslöst ... Der Text wird zum Sprungbrett eigener, die biblische Aussage mehr oder weniger umdeutender Gedanken. Ich erinnere an einige Werke Thomas Manns, MacLeishs, Ernst Barlachs" (Vorwort).

Die ausgewählten Texte stehen unter thematischen Überschriften: z. B. „Verantwortung", „Sein wie Gott", „Gesegnete Erde", „Angst", Mitmenschlichkeit", „Entscheidung". Alles biblische und literarische Grundbefindlichkeiten des Menschen. Den einzelnen Kapiteln geht jeweils der Bibeltext voraus. Dann leitet der Verfasser auf den weltlichen Schriftsteller und seinen Text über. Es folgt das Textzitat. Am Ende wird zum biblischen und literarischen Text, zur Konfrontierung beider Stellung genommen. Diese Gegenüberstellung regt in beiden Richtungen zur Lektüre und zum Denken an. Bibel und weltlicher Text erscheinen so unter neuer Sicht. Der Schriftsteller muß sich dem Christen vor der Bibel ausweisen, der Christ sein Bibel- und Lesevermögen dem Schriftsteller. Ein höchst interessanter, bedeutsamer Antrieb des Geistes.

Im einzelnen wird der Literarkundige, gerade um das Gespräch zwischen Theologie und Literatur weiterzutreiben (wenn die euphemistische Formulierung hier erlaubt ist),

hier und dort Bedenken anmelden. Sie stammen vorab aus der Richtung der Textanalyse und weltlichen Literatur. Man kann, so meine ich, nicht verallgemeinern, Barlachs „Calan"-Figur (aus „Die Sündflut") sei eine „Illustration" (in diesem Fall von vornherein ein fragwürdiges Wort) zu 1 Mos 3, 5 „sein zu wollen wie Gott". Calan ist gerade nicht „der Mensch" schlechthin, „der selbst sein will wie Gott" (27), sondern ein sehr bestimmter Mensch, ein Künstlertyp, der produktive Typ mit einem unheimlichen Gespür für das Schöpferische, den Werdeprozeß, das menschlich Autonome, für Reflexion und Theodizee, für provozierende und trotzige Übersteigerung des Menschen. Calan ist weder Jedermann, noch will er stellvertretend für den Menschen überhaupt stehen. Auch der in diesem Barlach-Stück auftretende Gott ist nicht der biblische Gott der Genesis. Darum ist sein Antipode, Calan, nicht der Antipode des Jahvegotts. Calan ist Kritiker und Antipode „seines", des von ihm interpretierten und (vom Autor Barlach im Stück) frömmlerisch gezeigten Noah-Gottes.

Eine andere Gegenüberstellung, die mehr Schwierigkeiten in sich trägt, als im Kommentar des Verfassers sichtbar wird. Unter der Überschrift „Gesegnete Erde" steht als Entsprechung zu 1 Mos 8, 21 b. 22 ein längerer Text aus Hamsuns Roman „Segen der Erde". Darin spricht in erlebter Rede der Held des Romans: „Ach ja, Herrgott im Himmel! Er las nie in einem Buche, seine Gedanken beschäftigten sich aber oft mit Gott, er konnte nicht anders, Vertrauen und Ehrfurcht wohnten in seiner Seele." Hamsun wird von Hahn gelobt, daß er „sehr wohl weiß, daß die großen Ordnungen in der Natur und das unmittelbare Leben und Arbeiten innerhalb dieser Ordnungen die Menschen bewahren und erhalten – trotz Schuld und Sünde" (38 f.). Nun kann aber der zitierte Mosestext nicht unbesehen als Anwalt für „die großen Ordnungen in der Natur" – Natur als Gegensatz zur Welt der Technik und der Großstadt – genommen werden. Auch kann Hamsuns „Natur" nicht (implizit) als positives Kriterium, als das Gesunde und Exemplarische gegenüber unserem verstädterten Industrieleben betrachtet werden. Darüber hinaus meint Hamsuns Held Isak mit seinem „Herrgott" kaum den biblischen Offenbarungsgott. „Der Sternenhimmel, das Rauschen des Waldes, die Einsamkeit, die Schneemassen, die Gewalten auf der Erde stimmten ihn oftmals am Tage nachdenklich und andächtig", heißt die Fortsetzung der erlebten Rede. Viele Sätze der Hamsunhelden verraten eine spätromantische Blut- und Bodennähe. Um Hamsuns Anfälligkeit für die schlimme Blut- und Bodenideologie des Nationalsozialismus weiß man. Hamsuns Natur eine im Sinn der Jahverede bei Moses gesegnete Erde? Hamsuns Natur wegweisend für den geplagten Stadtmenschen?

Eine andere Gegenüberstellung. Jesaia 65, 17–25 spricht vom „neuen Himmel und der neuen Erde". Diesen Versen werden zwei längere Zitate aus Huxleys Roman „Schöne neue Welt" gegenübergestellt. Erste Frage: weiß man denn bei Isaias (oder später), wie die neue Erde und der neue Himmel inhaltlich, leibseelisch erlebbar aussehen wird? Die meisten Exegeten sagen nein. Zweiter Einwand: Huxley verstand seinen Roman als Satire auf die keimfreie, normierte und programmierte Welt der Menschenmacher. Er schrieb keine Utopie, sondern eine Anti-Utopie; nicht ein Wunsch-,

sondern ein Schreck- und Protestbild. Er versteht seinen Titel ironisch. Er will warnen. Er spricht gegen eine „schöne neue Welt" der Geburt aus Reagenzgläsern, der Erziehung durch „conditioning" und der Befriedigung ungefähr aller Bedürfnisse durch Happy-Pillen. Er zeigt das Absurde einer solchen pseudo-menschlichen Existenz. Hahn aber scheint Huxleys Roman als Utopie zu verstehen. Er kommentiert: „Auch die Bibel weiß um die ‚schöne neue Welt'. Aber im Unterschied zu Huxley ist sie allein das Werk Gottes. Keine menschliche Bemühung kann das zukünftige Reich mit dem ‚neuen Himmel' und der ‚neuen Erde' herbeizwingen. Die Gemeinde Christi wartet auf die Zukunft, die Gott zu seiner Zeit realisieren will" (134). Wie gesagt, Huxley verabscheut die kommende Zivilisationswelt. Im übrigen liegt das wirkliche Problem heute für wache Christenmenschen wohl etwas anders, nämlich wie kommen die Verantwortung des Menschen für die Zukunft der Welt und die Verantwortung Gottes zusammen? Wo begegnen sich der menschliche und der göttliche Entwurf? Was muß der Mensch selber tun und was kann er nicht mehr leisten? Hier, in der Organisation dieser Welt ist eben sehr vieles nicht „allein das Werk Gottes". Und der Christ kann sie nicht überspringen. Er ist kein Adventist.

Leider muß der Literaturkundige auch gegenüber diesem sehr verdienstvollen Buch seine Kritik anmelden. Ingeborg Bachmanns Hymne „An die Sonne" ist nicht ohne weiteres eine Entsprechung zu Psalm 104/103, „Lobe den Herrn, meine Seele!". Daß dieses Gedicht „stellvertretend steht für die moderne Lyrik" (97), würde weder Enzensberger, noch Heissenbüttel, noch Huchel, noch Celan zugeben. Gewiß, auf den Unterschied der Bachmann-Hymne zum Psalm wird aufmerksam gemacht. Dennoch ist der Unterschied zwischen beiden Texten weit größer. Im Psalm die Du-Anrede Gottes und die ausdrückliche Beziehung eines jeden Dinges und Wesens des Kosmos auf Gott. Bei Bachmann ein zwar heute durchaus ungewöhnliches, aber absolut hingestelltes Lob der Sonne, des Lichts, des Lebens unter der Sonne. Das Wort Gott kommt nicht vor. Ist er gemeint, mitgemeint, anonym anwesend? Die Frage könnte nur aus einer Gesamtinterpretation des Werkes beantwortet werden. Leider fehlt bei Hahn der Hinweis auf eine ganze Reihe von Gedichten, die I. Bachmann mit „Psalm" überschrieb. Gehören diese „Psalmen" nicht zu einer Psalmbetrachtung?

Die Schwäche theologischer Literaturbetrachtung wird wiederholt sichtbar. Einem biblischen Text über die Parusie (Mt 25, 31–46) wird Becketts „Warten auf Godot" an die Seite gesetzt. Theologischer Kommentar zur menschlichen Wartesituation: „Wir warten und warten und warten, daß ‚es' oder ‚er' oder ‚sie' – das Glück, der Sinn, die Erfüllung – kommen wird. Wir leben von Anfang an in der Erwartung des Kommenden ... Die Botschaft des Neuen Testaments lautet: Er ist schon längst da! Godot! Die Projektion unserer Erwartungen und Sehnsucht nach Glück und Sinnerfüllung? ‚Er' ist für das Neue Testament der in Jesus in diese unsere Welt gekommene Gott, der ganz für uns da ist" (192). Für den Christen alles richtig – und dennoch hier unbefriedigend. Schon wieder steht alles von vornherein fest und alles ist eindeutig. Schon wieder kommt man im Namen Christi mit einer Formel, einem Segensspruch, einer

Verheißung. Der Deckel auf den Topf, ehe der Topf da ist. Für den Autor Beckett und seine Figuren steht der Nenner gerade nicht von vornherein fest, ist kein sinnvolles Ziel, keine gangbare Richtung, ist kein Topf und kein Töpfer erkennbar. Eine ungeheure Offenheit, eine ungeheuer clownesk-existentielle Situation, ein ungeheures Aushalten. Absurd hat man es genannt. Der Christ macht es sich zu leicht, wenn er gleich argumentiert: was diese beiden, dieser Wladimir und dieser Estragon suchen, weiß ich schon, was sie erwarten, besitze ich schon im Glauben. Man ist versucht zu sagen: zeige einmal deinen erfüllten Glauben in dieser Intensität wie Wladimir und Estragon ihr unerfülltes Warten unter den leeren Himmel stellen. Ich halte die katechetische Altklugheit der Christen (der wir als Christen immer wieder, sogar gegen unseren Willen, verfallen) für die größte Schwierigkeit einer sich wirklich auf den Gegenstand einlassenden Literaturbetrachtung. Das Warten auf die Wiederkunft Christi ist nun einmal geschichtlich und strukturell etwas ganz anderes als das Warten der Landstreicher-Clowns auf Godot. Theologen erspüren den Erkenntnisanspruch und die erlittene Existenz literarischer Struktur zu wenig.

Im ganzen geht das erfolgreiche Lesebuch zu sehr den einfachen Weg der Entsprechung oder des Gegensatzes zwischen biblischem und weltlichem Text. Auf die komplizierten Strukturen polyperspektivischer, ironisch gebrochener, parodistischer, grotesker, ja „absurder" Texte geht es nicht ein. Das Problem beginnt schon, wenn auf das Jesuswort „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen" (Joh 14, 2) Brecht seine „Mutter" Pelagea Wlassowa hinzufügen läßt und zu bedenken gibt, „aber in Rostow sind zu wenige". Hier spürt man, wie zwei Welten zusammenstoßen, wie auch das weltliche Wort wahr ist. Der Text steht nicht in unserem Buch. Er will weder das Bibelwort bestätigen noch leugnen, aber Realität und Realitätserfahrung anmelden. Hahns Nenner: (bejahende) Entsprechung oder (leugnender) Gegensatz trifft in dieser Vereinfachung für viele weltliche Texte nicht zu. Bibelwort und schriftstellerisches Wort liegen künstlerisch und theologisch formal überdies nicht auf der gleichen Ebene.

Aber „Bibel und moderne Literatur" ist ein sehr lesenswertes Buch. Man sollte es literarisch interessierten Christen empfehlen, Theologiestudenten und Religionslehrern, weil es zur Bibel *und* zur Literatur hin anregt, zur Pflichtlektüre machen. Es gibt wenig professionelle Theologen, die mit einer solchen Kenntnis zeitgenössischer Literatur aufwarten können.

„Der Christ auf der Bühne"

In der Reihe „Offene Wege" gibt Hans Urs von Balthasar zusammen mit Manfred Züfle „Der Christ auf der Bühne" heraus[4]. Was könnte das heißen? Der Christ im Konflikt mit der Welt und ihren, seinem Christsein entgegenstehenden Kräften? Der Christ auch im Konflikt mit seinem eigenen Christsein, dem Absolutum und Absolutheits-

[4] Hans Urs von Balthasar u. Manfred Züfle, Der Christ auf der Bühne. Einsiedeln: Benziger 1967. 257 S. (Offene Wege 4/5.) Brosch. 16,80.

anspruch in ihm selbst? Und beide Richtungen des Konflikts, die sich bedingen, unlösbar durchdringen, dargestellt auf der Bühne? Und schließlich der Christ einer, der nicht nur seine Taufwasserweste gegen die Welt verteidigt, sondern kraft seines Christseins diese Welt mitgestalten, Möglichkeiten der Form und Umformung wahrzunehmen, ihre Produktion mitentwickeln muß? Und wenn der weißwestige oder karierte Christ davon nichts oder zu wenig spürt, dann ist er trotz Gemeindegottesdienst und Katechismusbesitz ein Spießer. Dies alles wird die Formel „Christ auf der Bühne" heißen müssen.

Für einen so geschichtlich und von der Schrift her denkenden Theologen wie Balthasar gilt das alles aber erst in einem zweiten, abgeleiteten Sinn. Gewiß kann und muß man in dieser Welt „den Christen, der ja ohnedies ein öffentliches Schauspiel gibt, auch eigens auf die Bühne stellen, das Theater zu einem Ort seiner Befragung und gleichsam Durchleuchtung machen" (8). Doch der Theologe sieht die tiefere Begründung für die Möglichkeit und Berechtigung christlichen Theaters bei Paulus angezeigt. „Der Christ ist ‚ein Schauspiel für die Welt, Engel und Menschen' (1 Kor 4, 9), die Welt hat ein Recht, sich dieses Schauspiel anzusehen und deshalb auch, sich Gedanken darüber zu machen. Der Christ, der durch seine Existenz auf diese Bühne gestellt ist, hat kein Recht auf eine verborgene, private Existenz. Sein Christsein ist eine Rolle, die er vor der ganzen Welt zu spielen hat, und so muß er gefaßt sein, daß beides zur Diskussion gestellt wird: das Stück und der Schauspieler. Was wird da gespielt, muß sich die Welt fragen, und so darf sie dann auch das andere fragen: Wie wird da gespielt?" (8). Christsein also immer schon ein Schauspiel in erster und höchster Potenz. Und das Spiel auf dem Bretterboden ein Schauspiel dieses Schauspiels, ein Schauspiel zweiter Potenz. Ich kenne keinen tiefere Begründung des christlichen Theaters. Mit gutem Grund will Balthasar eine christliche Theaterbetrachtung über die als christlich etikettierten Autoren hinausgreifen sehen. „Weil sie absoluten Anspruch stellt, geht die christliche Wahrheit nicht auf in einem beschränkten historischen Faktum. Das Faktum ist der Ort, wo die universale Heilsbotschaft an die Welt auf der Erde aufruht und in ihr wurzelt. Sie selbst aber west jedem Geist und Gewissen an, sie wird implizit bejaht und verneint. So gibt es auf der Bühne auch dort ein ‚christliches Drama', wo kein Christ auftritt, wo keine der Gestalten um Christus weiß. Es gibt eine namenlose Anwesenheit des Heils und der Entscheidung für oder gegen das Heil. Es gibt noch mehr: dort, wo ein vordergründig mißverstandenes Christentum strikt abgelehnt wird – in der Gestalt, in der es vorgesetzt wird, meist durchaus mit Recht –, dort kann die bejahte These sehr wohl das eigentlich Christliche zeigen, das vom Dichter mit einer Art Hellsicht aus der Karikatur herausgelesen worden ist ... Unter welchem Namen die christliche Wirklichkeit geht, ist für sie selbst unerheblich, denn ‚Mission' ist etwas sehr anderes als Propaganda ... So ist das Christliche, das allgegenwärtig auch namenlos sein Haupt erheben, seine Anwesenheit bekunden kann, im letzten eine Macht des ewigen Friedens, auf den hin, mitten in der kämpfenden Dialektik des Dramas, ein unverhofftes Fenster zuweilen sich öffnet" (29 f.).

Dieser „statt einer Einleitung" geschriebene Essay scheint mir das Gewichtigste zu sein, was in den letzten Jahren zum christlichen Theater gesagt wurde. Hier sind grundlegende, dem Formalen vorgängige Kriterien aufgezeigt. Formale Kriterien zum Bau, Bild, Dialog, Sprachlichen – sie kommen leider auch in diesem Band bei den meisten Beiträgern zu kurz – müssen auf dieser Grundlegung aufbauen. Bedeutsam erscheint mir auch, daß Balthasar gegen Ende seiner Einleitung von der Sache her sich zu dem bekennt, was Karl Rahner als anonym Christliches und anonym christlich Gegenwärtiges in der zeitgenössischen Gesellschaft bezeichnet hat.

In den einzelnen Beiträgen der verschiedenen Verfasser werden die mehr oder minder als christlich etikettierten Theaterautoren T. S. Eliot, Reinhold Schneider, Charles Péguy, Diego Fabbri, Friedrich Dürrenmatt und der bei uns noch wenig bekannte Negerschriftsteller James Baldwin dargestellt. Die stärksten Darstellungen stammen aus der Feder der beiden Herausgeber von Balthasar und Züfle. Schade, daß kaum Formkritik getrieben und auf Einwände nicht-christlicher Kritiker an den christlichen Paradeautoren nicht eingegangen wird.

Es sei erlaubt, James *Baldwin* kurz vorzustellen. Baldwin war zunächst Prediger in einer Negerkirche. Später ist er aus der Kirche ausgetreten, „in der er selbst das Heil (oder vielleicht nur ‚safety') suchte". Sein Problem wurde das Unrecht des weißen Mannes am schwarzen. Er „hat die Gleichung zwischen christlicher Tugend und Macht durchschaut. Dann aber ist vielleicht der christliche Glaube des Negers selbst ein weißes Machtmittel? Was bleibt dann aber dem so bis ins letzte Ausgestoßenen?" Seine Frage an den christlichen Gott heißt: „Warum bist du weiß?" (235). Die Konsequenz und der Anspruch Baldwins – die auch im Hinblick auf andere Zeitgenossen unter den Schriftstellern einmal durchzudenken wären – sind ungeheuer: „Er kann sich nicht mehr Christ nennen, aber er ist auch nichts anderes, und genau das heißt für Baldwin: Ich bin ein Schriftsteller!" (237). Sein Stück „Blues for Mister Charlie" stellt den Mord eines Weißen an einem Schwarzen dar. Der weiße Mörder, von dem jeder weiß, daß er der Mörder ist, wird von einem weißen Gericht freigesprochen. Der Fall hat sich 1955 in Mississippi ereignet. Gericht also über das Gericht. (Anmerkung: Warum zitiert Züfle nicht nach vorhandenen deutschen Übersetzungen und Ausgaben?)

Der interessanteste der behandelten Autoren ist zweifellos *Brecht*, nicht nur formal der ranghöchste, sondern auch jener, der dem Christen am meisten zu schaffen macht. Man ist überrascht, ihn hier zwischen lauter christlichen Autoren zu finden, ist überrascht auch von der Belesenheit Balthasars. Balthasar beginnt seinen Aufsatz mit einem Wort, das der in Augsburg protestantisch getaufte und konfirmierte Brecht zu dem Schauspieler und Konvertiten Ernst Ginsberg „ironisch lächelnd" sagte: „Geben Sie acht, wenn Sie mit mir über Glaubensfragen diskutieren, mein Lieber; ich bin der letzte römisch-katholische Kopf" (137). Und Balthasar schließt mit einem anderen Wort, das Brecht in der skandinavischen Exilzeit zu dem Maler Hans Tombrock geäußert haben soll, nämlich die Vermutung, daß es „ein höchst persönliches Wesen, das der Gläubige Gott nennt, gebe" (180). Ob aber, wie und wieweit jene „namenlose Anwesenheit des

Heils und der Entscheidung für oder gegen das Heil", die Balthasar im Einleitungsessay (29) betont, in den Stücken selbst sich darstellt, wird teils überhaupt nicht und teils zu wenig gezeigt. Schließlich hat Brecht von seinem ersten Stück, dem „Baal", an über die Periode der marxistisch beeinflußten Lehrstücke bis zu den „klassischen" Stücken die Gottesfrage wieder und wieder ausdrücklich gestellt. Wie verhält es sich mit der (im Essay nicht erwähnten) „Verscheuchung jedweden Gottes" („Ozeanflug") und der Anwesenheit Gottes oder des Glaubens an Gott in den Stücken? Wie steht es mit der Anklage gegen den christlichen „Religionsstifter" im Dreigroschenroman und um die Karikatur der „Götter" und des „Göttlichen" im „Guten Menschen von Sezuan"? In welchem Verhältnis steht die gespaltene Doppelgestalt Shen Te / Shui Ta, steht das bedingungslose, ganz und gar unpolitische, aber in einer politischen Welt leben müssende Gutsein der einen (der Prostituierten Shen Te) und das nur rechnende Hartsein des andern (des „Vetters" Shui Ta)? Die Frage nach dem versteckt Christlichen und unversteckt Unchristlichen muß mit anderen Worten in den Stücken selbst gestellt und beantwortet werden. Der Hinweis auf das (darüber hinaus schwer kontrollierbare) Biographische vermag methodisch nicht zu befriedigen.

Schwierigkeiten müssen auch angemeldet werden, wenn Brechts anti-aristotelisches Drama und Struktur des epischen Theaters gänzlich ausgespart bleiben, wenn nur „Inhalte" zu Wort kommen. Hätte Brechts „Dialektik" als Denk- und Stilprinzip für eine christliche Betrachtung nichts zu bedeuten? Und wie steht es um die das ganze Werk Brechts durchziehende Spannung zwischen dem „Baal"-Pol (elementar, irrational, vital, individualistisch-künstlerisch, genußsüchtig) und dem Marx-Pol (rational, denkerisch, kollektiv, ethisch)? Warum wird auf wissenschaftliche Literatur fast ganz verzichtet? Es zeigt sich eben doch ein methodisches Problem, wenn bei Brecht ebenso wie bei Reinhold Schneider (Brecht würde Schneiders Drama als aristotelisch und idealistisch bezeichnen) von der Struktur der Stücke abgesehen wird.

Einige Leser werden diesen Versuch einer kritischen Stellungnahme zu Werken theologischer und christlicher Autoren im Umgang mit zeitgenössischer Literatur hart finden. Wäre es besser, wenn diese Bücher die vorgebrachte Kritik von außen, aus dem anderen Lager erführen? Müssen wir uns nicht auch vor uns selbst Rechenschaft geben über das Geleistete, über Anspruch, Wissen und Methode? Bei Moeller wurde einiges, in den Bänden von Hahn und Balthasar sehr viel und sehr Bedeutsames geleistet. Es sei erlaubt, mit Brechts Schlußzeilen zum „Ozeanflug" abzuschließen. Der Kritiker versuchte, das Getane anzuzeigen, das Geleistete vorzustellen, „ohne uns vergessen zu machen: das noch nicht Erreichte. Diesem ist dieser Bericht gewidmet".

UMSCHAU

Misereor – Idee und Hoffnung für Lateinamerika

Die Aktion Misereor wurde 1959 als ein Werk „gegen Hunger und Krankheit in der Welt" begründet. Von Anfang an verstand es diesen Auftrag nicht als reine Fürsorge im traditionellen Sinn und auch nicht als direkten Dienst an der missionarischen Verkündigung. Es ging ihm vielmehr um das Apostolat zum Aufbau der zeitlichen Ordnung im sozialen und wirtschaftlichen Bereich. Unter dem Aspekt der internationalen Solidarität mit dem Elend wurde – vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche – eine gezielte Aktion begonnen, die das Problem des Elends und der Not mit angemessenen Mitteln wirksam angeht. Mit dieser Zielsetzung hat Misereor wesentliche Thesen des Konzils zum Verhältnis von Kirche und Welt vorweggenommen. „Die Sendung der Kirche besteht nicht nur darin", formuliert das Dekret über das Laienapostolat (Nr. 5), „die Botschaft und Gnade Christi den Menschen nahezubringen, sondern auch darin, die zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen und zu vervollkommnen."

Entscheidungen des Konzils wurden im Werk Misereor auch in einer anderen Hinsicht bereits vor Konzilsbeginn verwirklicht: Misereor gibt seine Hilfe ohne politische oder religiöse Bedingungen. Einziges Kriterium einer Hilfsmaßnahme ist die Wirksamkeit, mit der sie die Ursache von Hunger und Elend beseitigen kann. Misereor hat von seinen Empfängern nie die Mitgliedschaft zur Kirche verlangt. Auch hat es nicht nach dem Vorbild zahlreicher Länder seine Hilfe – wie diese von Regierung zu Regierung – von Hierarchie zu Hierarchie gegeben. Misereor wollte immer die Institutionen, Gruppen und Bewegungen finden, die das Elend wirksam bekämpfen konnten und tatsächlich bekämpften.

Bei allen Maßnahmen respektiert Misereor die Autonomie der Empfänger. Es leistet seine Hilfe nur subsidiär, läßt die Empfänger eigenverantwortlich über die Durchführung der Hilfsmaßnahmen entscheiden. Fast alle anderen Geberorganisationen greifen normalerweise stark in den Gang der Dinge ein, insbesondere, wenn die Beihilfe finanzieller Art ist. Bei den Geberorganisationen ist es üblich, die Verfügungsgewalt über bereitgestellte Mittel zu behalten. Dahinter verbirgt sich Mißtrauen oder die Überzeugung, die Hilfesuchenden seien zumindest bis zu einem gewissen Grad unfähig zu rationeller Verwendung der Mittel. Misereor hegt dieses Mißtrauen nicht und setzt nicht die Unfähigkeit der Hilfesuchenden a priori voraus. Es fördert Hilfsmaßnahmen und überläßt ihre Durchführung ganz der Verantwortung der Hilfesuchenden. Seine einzige Bedingung ist, feststellen zu dürfen, inwieweit das geplante Projekt dem Elend tatsächlich entgegenwirkt, d. h. ob es wirksam ist. Das Hilfswerk vertraut der Reife des Empfängers oder wenigstens seiner Entwicklungsfähigkeit dazu. Es bleibt im Hintergrund, arbeitet nur unterstützend und fördernd, weil es dem Partner seine eigene Last nicht abnehmen kann und will.

Was diese Einstellung für die Entwicklung eines Landes, ja eines Kontinents bedeutet, wird deutlich am Beispiel Südamerikas.

Betrachtet man die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche, so wird man ihre missionarischen Anstrengungen, ihre Sorge um die Verkündigung und ihre karitative Tätigkeit anerkennen. Beim Aufbau der zeitlichen Ordnung zeigt sie jedoch große Schwächen. Die besten kirchlichen Einrichtungen finden wir im Bereich der Fürsorge, der Ausbildung und der Verkündigung. Anstrengungen zum Aufbau einer menschlicheren und damit christlicheren Gesellschaft waren selten. Beiträge der Kirche im Kampf gegen die Unterentwicklung durch Unterstützung von Sozialstrukturreformen gibt es praktisch noch nicht

Gebiete	Kindersterblichkeit pro 1000 Geburten	Bruttosozialprodukt pro Kopf und Jahr (in US-Dollar)	Verteilung der arbeitenden Bevölkerung auf die verschiedenen Produktionsbereiche				Energieproduktion (in kw) pro Kopf der Bevölkerung	Krankenhausbetten pro 10 000 Einwohner	Zahl der Ärzte pro 10 000 Einwohner	Prozentsatz der Analphabeten über 15 Jahre	Radioempfänger pro 100 Einwohner
			Primärer Sektor: Land-, Forst-, Fischwirtschaft, Bergbau	*Sekundärer Sektor:* Industrie	*Tertiärer Sektor:* Dienstleistungen und Verwaltung	Nicht aufgeschlüsselt					
USA	25,8	2.722	7,6	33,1	54,8	4,5	1.050	92,4	13,0	3,0	75,1
Europa	41,4	713	33,9	33,3	31,9	0,9	422	85,2	11,4	9,4	16,9
Lateinamerika	80,7	311	53,5	16,7	27,4	3,0	84	31,5	5,8	39,6	6,1

Lateinamerika und andere Gebiete

oder erst seit jüngster Zeit. In den wenigen Fällen, wo sich die Kirche hier engagierte, tat sie es häufig mit Methoden und Haltungen, die dem echten Apostolat fremd sind: Paternalismus, Konfessionalismus, mangelnde Anerkennung der Legitimität und Eigenständigkeit der weltlichen Ordnung, Mißachtung der Gesetze des sozialen und wirtschaftlichen Lebens.

Im Hinblick auf diese Schwächen und Unzulänglichkeiten bedeutet das Werk Misereor für Lateinamerika eine große Hoffnung. Es hat die Verpflichtung zum Aufbau der zeitlichen Ordnung im Bereich von Wirtschaft und Gesellschaft aufgezeigt. Es hat deutlich gemacht, daß das Schicksal dieses Kontinents und seiner Kirche von der Form abhängt, wie die Unterentwicklung überwunden wird und wie deren Folgeerscheinungen beseitigt werden.

Die Arbeit Misereors, die sich immer in konkreten Hilfsmaßnahmen verwirklicht, vermeidet die in kirchlichen Kreisen Lateinamerikas nicht seltene Gefahr des reinen Verbalismus und des „Angelismo", einer Haltung, die erhaben und unbeteiligt über dem Geschehen dieser Welt schwebt.

Die lateinamerikanische Kirche hat Kraft. Sie hat ein erhebliches Gewicht, weil in diesem Kontinent noch ein kulturelles Ethos vorherrscht, das vom Katholizismus stammt. Das Werk Misereor zeigt dieser Kirche an ihrer schwachen Stelle einen neuen Weg und bietet Ausgangspunkte für eine wirksame, christliche Aktion in dieser Welt. Es besteht die Hoffnung, daß die Kirche in Lateinamerika zu einer wirksamen Mitarbeit am Aufbau dieser Welt findet. Der kulturelle Wandel, der auf diese Weise in diesem Kontinent erreicht werden könnte, wäre von einer solchen Größe und Bedeutung, daß er einen nicht zu ersetzenden Beitrag bei der Überwindung der Unterentwicklung in Lateinamerika darstellte.

Lateinamerika, ein von der Alten Welt losgelöster, unterentwickelter Kontinent, geht zur Zeit durch die entscheidende Phase eines Prozesses, dessen Wurzeln in der Überlagerung der indianischen durch die iberische Kultur liegen, die vor mehr als vier Jahrhunderten dem Kontinent aufgezwungen wurde. Heute besteht eine ungeheure Kluft zwischen Lateinamerika und den fortgeschrittenen Industrienationen. Auf allen Gebieten sind Probleme allergrößten Ausmaßes zu lösen.

Die finanziell umfassendste Entwicklungshilfe kommt von der US-amerikanischen „Allianz für den Fortschritt". Ihr Fonds beträgt etwa 500 bis 600 Millionen Dollar jährlich, die von Regierung zu Regierung gegeben werden. Trotz ihres großen Umfangs haben diese Beiträge keinen wesentlichen Fortschritt für die Lösung der sozialen Probleme des Kontinents gebracht. Im Gegenteil: die soziale Lage verschärft sich. Es soll hier nicht analysiert werden, was bereits analysiert wurde. Wichtig ist der Hinweis, daß sich die erwähnten Hilfen ausschließlich auf den wirtschaftlichen Sektor beschränken. Die Geberorganisation übersieht zum Beispiel vollständig die Existenz von Gruppen, die außerhalb der Gesellschaft stehen, in sich zersplittert sind, an den Entscheidungen dieser Gesellschaft nicht teilnehmen und deswegen nur einen geringen Bruchteil der Dienstleistungen und Früchte der Gesellschaft erhalten.

Die auswärtige Hilfe von Regierung zu Regierung ist aus zwei Gründen wenig wirksam: weil einmal die führenden lateinamerikanischen Schichten, an die die Hilfe zur Weitervermittlung gegeben wird, die soziale Problematik ihrer eigenen Länder verkennen, und weil zweitens die Vergabe der Mittel mit der Schaffung von Abhängigkeiten verbunden ist, nicht nur international, sondern auch in den Ländern selbst; denn die herrschenden Schichten geben die Hilfe nur an die weiter, die ihnen genehm sind. Verglichen mit der Größe der sozialen Probleme Lateinamerikas, vor allem mit den Riesensummen der „Allianz für den Fortschritt", scheinen die Wirkungsmöglichkeiten Misereors gering. Trotzdem sind die Erfolge weit höher zu bewerten als die anderer Hilfsorganisationen. Wie war das möglich?

Ein Vergleich des Marxismus/Leninismus mit dem engagierten Christentum des Werkes Misereor kann die Antwort erläutern. Die Genialität von Karl Marx bestand in der Erkenntnis, daß das Proletariat den geeigneten Ansatzpunkt bildet, einen revolutionären Prozeß zur Überwindung der elenden sozialen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts auszulösen. Lenin erkannte dann, wie diese Vision durchzuführen war, und entwickelte die für die Mobilisierung des Proletariats notwendigen Mechanismen. Die Verbindung dieser beiden Erkenntnisse hat die Geschichte stärker verändert als jemals vorauszusehen war.

Das Werk Misereor setzt mit seiner Arbeit bei den unterprivilegierten Volksmassen an, um diese Unterprivilegiertheit zu überwinden. In Lateinamerika werden die Armen des Evangeliums „marginales" genannt. Diese Neufassung des religiösen Begriffs der Armen in die dem lateinamerikanischen Kontinent angepaßte wissenschaftliche Terminologie ist vor allem der Arbeit des „Zentrums für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung Lateinamerikas" (DESAL) in Santiago de Chile zu verdanken. Die DESAL entstand 1961 als ein Arbeitsteam zur Begutachtung von bestimmten Hilfsmaßnahmen. Sie erkannte sehr bald, daß zunächst eine Forschungsmethode entwickelt werden muß, um die wirkliche soziale Situation Lateinamerikas festzustellen, die kritischen Punkte zu entdecken und Modelle zur Lösung der Probleme zu erarbeiten.

Die soziale Situation, in der sich die Arbeit Misereors vollzieht, wird mit dem Begriff der „marginalidad" umschrieben. Ihr erstes Merkmal ist, daß die proletarischen Schichten Lateinamerikas nicht am sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben der Gemeinschaft teilnehmen: weder rezeptiv, weil sie keinen Zugang zu den Dienstleistungen und Gütern der Gesellschaft haben, noch kontributiv, weil sie nicht an den Entscheidungen der Gesellschaft mitwirken, insbesondere nicht an denen, die ihre eigene soziale Lage betreffen.

Als zweites Merkmal dieser Situation hat sich herausgestellt, daß diese beiden Aspekte auf den Mangel an interner Integration der betroffenen Gruppen selbst zurückzuführen sind, gleich, ob es sich um Indianergemeinden, Kleinbauern, Bewohner von Elendsvierteln oder Sub-Proletarier handelt. Ihre Strukturen, soweit es sie gibt, sind isolierte Gefüge. Solidarität zwischen diesen isolierten Gefügen existiert nicht. Strukturell und funktionell sind sie als Abwehrreaktion gegen die

Auswirkungen der modernen Welt entstanden. Organisationen unter den Unterprivilegierten bilden sich daher nur sporadisch, als Antwort auf elementare Bedürfnisse, z. B. in der Form des organisierten Erwerbs von Land durch einfache Inbesitznahme. Diese Organisationen tendieren zu ihrer Auflösung, sobald die elementaren Bedürfnisse befriedigt sind. Existieren sie weiter, so laufen sie Gefahr, von anderen Gruppen für deren Interessen mißbraucht zu werden.

Ein drittes Kennzeichen der Marginalidad ist ihre Universalität. Die Nichtteilnahme am Leben der Gesellschaft und die innere Desintegration erstrecken sich auf jeden lebenswichtigen Bereich der unterprivilegierten Gruppen. Aus diesem Grund prägt „marginalidad" den menschlichen Charakter. Die unterprivilegierten Gruppen können sich aus eigener Kraft nicht aus ihrem Elend befreien. Der „marginale" Mensch in Lateinamerika ist ein „hombre diferente", ein anderer Mensch. Obwohl auch er in einem Erwartungshorizont lebt, verfügt er nicht über das gesellschaftliche Instrumentarium, seine Erwartungen zu verwirklichen. Er ist ein minderer Mensch, nicht sosehr in seinen moralischen Werten, die häufig sogar heroische Züge annehmen, sondern vielmehr in seiner Initiativkraft, in seinen Fähigkeiten, individuell oder in Gruppen mit anderen rational zu handeln.

Als Folge eines kumulativen Prozesses, der sich aus den erwähnten Faktoren und Merkmalen entwickelt, wird die „marginalidad" zu einem Notstand, einem Ausnahmezustand. Sie drängt sich dem Bewußtsein der unterprivilegierten Gruppen geradezu auf durch den Demonstrationseffekt, der von den Lebensgewohnheiten der privilegierten Gruppen ausgeht. Diese erweitern die Erwartungshorizonte der „marginales" in revolutionärer Weise. Zudem neigt die Situation permanent zu irrationalen und gewalttätigen Explosionen, sobald den Unterprivilegierten einmal die Hoffnungslosigkeit ihrer Lage bewußt geworden ist.

Nach alledem wird klar, daß das Werk Misereor die Grundlage des materiellen und geistigen Elends berührt, wenn es den Schwerpunkt seiner Aktionen in die „marginalidad" verlegt. Wesentlich ist hier, daß die Arbeit Misereors an dem Fundament ansetzt, auf dem die veralteten Sozialstrukturen ruhen. Durch die Organisierung der unterprivilegierten Massen wird eine Kettenreaktion ausgelöst, die eine grundlegende Änderung der sozialen Strukturen zur Folge hat.

Misereor hat solche Selbsthilfeorganisationen unter der marginalen Bevölkerung Lateinamerikas bereits in zahlreichen Fällen gefördert. Dadurch wurde der Zersplitterung und dem Mangel an Solidarität entgegengewirkt. Das Organisieren von Selbsthilfegruppen kann aber nur erfolgreich sein, wenn es ergänzt wird durch Maßnahmen der Ausbildung und durch Bereitstellung von Dienstleistungen. Diese sind unerläßlich, weil, wie schon gesagt, die „Marginalidad" die Betroffenen unfähig macht, sich selbst zu helfen.

Das alles reicht aber noch nicht aus, das letzte Ziel einer grundlegenden Strukturänderung zu erreichen. Dazu müssen die organisierten Selbsthilfegruppen in die bestehende Gesellschaft eingegliedert werden. Das ist nur möglich, indem man Mechanismen schafft, die die Selbsthilfegruppen mit den Institutionen der Gesellschaft verbinden. Das verlangt auf der Seite der Selbsthilfegruppen deren Zusammenschluß auf nationaler Ebene, auf der Seite der entscheidungstragenden Gruppen der Gesellschaft und des Staates deren Bewußtseinsbildung, damit sie mithelfen, auf allen Ebenen Strukturen für die Integrierung der unterprivilegierten Gruppen in die Gesellschaft zu schaffen. Dieser Prozeß der „Promoción popular" bringt eine vollständige Änderung der sozialen Strukturen und des kulturellen Ethos Lateinamerikas und seiner Gesellschaft mit sich. Durch ihn wird das anachronistische Gebäude abgebrochen, auf dessen Trümmern eine moderne Gesellschaft aufgebaut wird, von unten nach oben, im Zusammenspiel mit den Protagonisten der Änderung, den „marginales" von Lateinamerika.

Durch überzeugende Erfolge ist es dem Werk Misereor gelungen, im internationalen Bereich und besonders in Europa das Bewußtsein für die wirkliche Problematik La-

teinamerikas zu wecken und eine Kettenreaktion von gleichgearteten Maßnahmen auszulösen. Diese Wirkung steht in keinem Verhältnis zu den geringen Mitteln des Werkes. Auf diese Weise hat Misereor wirksam Willensbildungen und Entscheidungen beeinflußt, die dazu führen können, die Entfremdung der westlichen entwickelten Welt vom lateinamerikanischen Kontinent aufzuheben. Die Förderung der unterprivilegierten Gruppen erzeugt unvermeidlich ein Klima in der öffentlichen Meinung, das auch auf die führenden Gruppen einer Gesellschaft bis hin zu den Regierungen und den internationalen Organisationen zurückwirkt.

Obwohl es Misereor gelungen ist, richtig anzusetzen und mit seinem Modell auf andere Institutionen auszustrahlen, genügt dies selbstverständlich nicht, es genügt nicht einmal, beim ursprünglichen Ansatz stehenzubleiben. Jetzt muß die Idee des Werkes vertieft und an die Ergebnisse der Sozialwissenschaften und der Technik angeglichen werden. Es handelt sich, kurz gesagt, immer wieder um die Änderung der Menschen und ihres kulturellen Ethos. Misereor hat diese Voraussetzung für die Lösung der sozialen Problematik grundsätzlich erkannt. Darin liegt seine Zukunft. *Roger Vekemans SJ*

Zur Diskussion über die Wunder Jesu

Zwei Veröffentlichungen jüngeren Datums[1] geben Anlaß, den Stand der gegenwärtigen Diskussion über die Wunder Jesu anzudeuten. Daß beide Autoren Exegeten sind, ist bereits ein Hinweis darauf, wie sehr die philosophische und spekulativ-fundamentaltheologische Fragestellung zugunsten der historischen augenblicklich zurücktritt. „Wir müssen deshalb alle vorgefaßten Meinungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern beiseite lassen und die Berichte selbst untersuchen" (Fuller 27). Der katholische wie der anglikanische Neutestamentler sind sich dabei darüber einig, daß wir „grundsätzlich unterscheiden müssen zwischen Wunder und Wunderbericht" (Mußner 59). Vor allem der synoptische Vergleich der drei ersten Evangelien hat mit genügender Deutlichkeit gezeigt, welche Freiheiten sich die Evangelisten bei der Wiedergabe des gleichen Ereignisses erlauben, und Mußners Frage „Stehen vielleicht schon die Urberichte über die Wunder Jesu unter den Vor-Urteilen der nachösterlichen, christologischen Glaubensschau, die bereits eine *Auslegung* ist?" (61) ist mit einem eindeutigen Ja zu beantworten.

Ist es dann überhaupt möglich, aus den uns vorliegenden Wunderberichten den historischen Vorgang des Wunders zu rekonstruieren? Oder ist sogar damit zu rechnen, daß es sich bei dem historischen Vorfall gar nicht um ein „wunderbares Ereignis" gehandelt hat, sondern der Wundercharakter einzig der späteren Auslegung zu verdanken ist? Was wir bei Mußner vermissen, bei Fuller hingegen im Ansatz seines Lösungsversuchs gebührend berücksichtigt finden, ist der Rekurs auf die Erwähnung von Wundern im Neuen Testament außerhalb der evangelischen Wunderberichte. Dabei ist nicht zuerst an die Apostelgeschichte zu denken, weil sie sich unter dieser Rücksicht kaum von den Evangelien unterscheidet, sondern an die ältesten Dokumente des Neuen Testaments, an die Paulusbriefe. Allerdings spricht Paulus nicht von Wundern Jesu, wenn man von den Erscheinungen des Auferstandenen vor ausgewählten Zeugen absieht (1 Kor 15). Diese Erscheinungen nennt Fuller „Begleitwunder", weil sie das „Stiftungswunder" von Kreuz und Auferstehung begleiten und den Zeugen nahebringen und auslegen. Wenn Fuller mit Recht die „Begleitwunder" im allgemeinen (jung-

[1] *Franz Mußner*, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (München: Kösel 1967). 85 S. (Schriften zur Katechetik. 10.) Kart. 6,80; *Reginald H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung (Düsseldorf: Patmos 1967). 144 S. Kart. 8,80.

fräuliche Empfängnis Jesu, die Theophanien der Taufe und Verklärung, das leere Grab) in seiner Untersuchung unberücksichtigt läßt und sich auf die Machttaten Jesu beschränkt, so bleibt jedoch in bezug auf die Erscheinungen des Auferstandenen die Frage, ob sie nicht den Machttaten Jesu im engeren Sinn und den eigentlichen „Stiftungswundern" näher stehen als die anderen „Begleitwunder" und deshalb mehr berücksichtigt werden müßten, gerade auch deshalb, weil sie bei Paulus eine so entscheidende Rolle spielen. Denn wenn es wahr ist, daß die Evangelien von der österlichen Erfahrung her geschrieben worden sind, und wenn nach dem Zeugnis des Paulus – der in 1 Kor 15 sogar eine sehr alte urchristliche Glaubensformel mitteilt – nicht bezweifelt werden kann, daß der Osterglaube sich an den Erscheinungen des Herrn entzündet hat, die von den Zeugen als „Wunder" aufgefaßt worden sind, dann konnte diese österliche Wundererfahrung nicht ohne Auswirkungen bleiben auf die spätere Rekonstruktion des Lebens Jesu, auf den „wunderbaren" Charakter der Evangelien.

Fullers Rückgriff auf die Paulusbriefe beschränkt sich statt dessen darauf, aus 2 Kor 12, 12, Röm 15, 18, 1 Kor 12, 9 f. und Gal 3, 5 die für die historische Fragestellung wichtige Tatsache zu erheben: Paulus selbst und auch andere Mitglieder der urkirchlichen Gemeinde haben Wunder gewirkt – und zwar betont im Namen Christi. Gegenüber den Korinthern, die seine apostolische Autorität in Frage stellen, beruft sich Paulus darauf, daß er „die Zeichen des Apostels" unter ihnen gewirkt habe „in aller Geduld, in Zeichen, Wundern und Machttaten" (2 Kor 12, 12). Der Historiker wird zugeben: Haben schon die Apostel im Namen Jesu Wunder vollbracht, dann ist es zumindest wahrscheinlich, daß auch Jesus selbst solche Machttaten gesetzt hat. Es ist auch aus der neutestamentlichen Briefliteratur nachgewiesen worden, daß die Apostel ihr Wunderwirken als Fortsetzung des an Machttaten reichen Lebens Jesu verstanden haben. Nähert man sich auf diese Weise den evangelischen Berichten über die Wunder Jesu, dann scheint es nicht mehr aussichtslos, in ihnen historischen Wunderereignissen auf die Spur zu kommen.

Was Mußner in einer späteren Schrift noch zu leisten angekündigt hat, davon kann man sich bei Fuller bereits überzeugen: daß der Versuch, mit Hilfe der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode die Wunderberichte auf den ihnen zugrunde liegenden historischen Vorgang hin zu befragen, nicht vergebens ist. Die Ergebnisse variieren selbstverständlich je nachdem, ob der Wunderbericht der vom Exegeten zu rekonstrierenden Q-Tradition (der mündlichen Überlieferung, die der Abfassung der Evangelien vorausging) entstammt oder den Synoptikern Markus, Matthäus und Lukas und deren Sondergut, oder dem Johannesevangelium, für das Fuller mit Nachdruck auf das hypothetische ältere „Buch der Zeichen" hinweist, das der Redaktor eingearbeitet haben soll[2]. Selbst wenn auch der historische Gewißheitsgrad abnimmt, je „unwahrscheinlicher" die Wunder sind – gemessen an der historischen Wahrscheinlichkeit ergibt sich etwa folgende Reihe: Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Totenerweckungen, Naturwunder –, so kommt eine kritische Exegese selbst in bezug auf die Naturwunder doch zu dem Ergebnis: „Es ist durchaus möglich, daß einige Geschichten eine gewisse historische Grundlage haben, werden doch Überlieferungen nur selten aus dem Nichts geschaffen. In ihrer vorliegenden Gestalt aber handelt es sich ganz eindeutig um theologische Lehrerzählungen, um lebendige Veranschaulichungen der göttlichen Macht des erhöhten Christus." Generell kommt Fuller zu dem Schluß: „Obwohl die Tradition, daß Jesus Exorzismen und Heilungen (die ursprünglich vielleicht auch Exorzismen waren) gewirkt hat, sehr gut bezeugt ist, läßt sich keine einzige Wundergeschichte der Evangelien mit Sicherheit als authentisch nachweisen. Einige wenige mögen auf konkrete Erinnerungen zurückgehen, die meisten von ihnen aber wur-

[2] Näheres zu dieser Hypothese bei Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Teil 1 (Freiburg 1965) 51–55. Über die Jesuswunder bei Johannes handelt dieses umfassend informierende Werk S. 344–356: „Die johanneischen ‚Zeichen' ".

den wahrscheinlich auf Grund des allgemeinen Eindrucks, den das Wirken Jesu hinterlassen hatte, frei gestaltet" (Fuller 46). Wenn auch der Akzent anders gesetzt ist, im Grunde ist dieses Fazit nicht unvereinbar mit dem, was Franz Joseph Schierse, der Übersetzer und Bearbeiter des Buches, 1961 selbst thesenhaft so formulierte: „Die große Zahl der evangelischen Wunderberichte wäre unerklärlich, wenn nicht entsprechende Vorgänge im Leben Jesu dahinter stünden. Ein von allem Wunderbaren befreiter Jesus ist unhistorisch."[3]

Doch haben Mußner und Fuller auch deutlich gemacht – und vielleicht liegt gerade dort die Bedeutung ihrer Arbeiten –, daß auch die historische Fragestellung nicht absehen kann von der Frage, wie Jesus selbst seine Wunder interpretiert hat. Während Mußner vom Wunderverständnis des Alten Testaments ausgeht und es mit Recht bei Jesus voraussetzt – „Die Einheit von Wort und Tat, die uns im Heilshandeln Gottes nach dem Zeugnis des Alten Testamentes begegnet, findet sich ebenso im Heilshandeln des Messias Jesus, der als der ‚Menschensohn' der Repräsentant Gottes auf Erden ist" (22) –, erarbeitet Fuller Jesu Interpretation seines eigenen Wunderwirkens aus den neutestamentlichen Texten selbst und kommt z. B. anhand von Mt 12, 28 par. zu dem Schluß: „Die Exorzismen Jesu sind unlöslich mit der Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich verknüpft. Sie sind nicht Werke eines menschlichen Wundertäters, sondern vom Geist oder Finger Gottes, das heißt von Gott selbst gewirkt, Vorzeichen der endgültigen Aufrichtung des ewigen Gottesreiches. Anders ausgedrückt, sie sind das, was die Bibel unter einem Wunder versteht" (74). Beide, Fuller wie Mußner, weisen je auf ihre Weise überzeugend nach, wie sehr sich nach gesamtbiblischem Verständnis das endzeitliche Heil Gottes, das den *ganzen* Menschen in seiner Leib- und Weltbezogenheit erfassen und heilen will, in entsprechenden, den ganzen Menschen betreffenden Heilstaten Jesu manifestieren mußte, soll ernsthaft die Rede davon sein, in ihm habe sich Gottes Heilswille ein für allemal und mit unüberbietbarer Deutlichkeit offenbart.

Fuller selbst stellt sich in einem abschließenden Kapitel auch noch der brennenden praktischen Frage: „Verkündigung der Wunder heute". Schierse ergänzt dazu ein Vorwort und ein Schlußkapitel „Die Wundergeschichten in Schriftlesung und Meditation".

Nach Fuller käme es darauf an, daß die Verkündigung sich wieder an der Bedeutung des Wunderwirkens Jesu orientiert, die Jesus selbst und die Urkirche den Wundern gegeben haben. Dabei dürfen wir voraussetzen, was die Exegese kritisch erarbeitet hat, daß die Deutung der Urkirche die durchaus legitime Entfaltung der Wunderauffassung ist, wie sie bei Jesus selbst feststellbar ist. So wie Jesus durch seine Wunder dartun wollte, daß Gottes Heil die Welt, wo sie sich von ihm erfassen läßt, ihrer Vollendung entgegenführen will, und so wie die Urkirche, indem sie die Wunder Jesu durch ihre Wundergeschichten aktualisierte, sich selbst an Beispielen veranschaulichen wollte, „was der auferstandene, lebendige Christus hier und jetzt in seiner Gemeinde zu tun bereit sei", – ebenso sollte auch der heutige Verkündiger sich nicht scheuen, den Menschen die Wundergeschichten „als aktuelle Botschaft dessen, was Jesus jetzt, in dieser Stunde, an ihnen zu tun bereit ist", zu verdeutlichen (121). Fuller gibt vier Beispiele, die freilich eine Aktualisierung, die „todsicher ankommt", nicht bieten wollen und können, muß diese doch die konkrete Situation der Gemeinde berücksichtigen.

Schierse trifft insofern unsere Situation, als er der Meinung ist, „daß auch schon die Wunder Jesu und nicht erst die sittlichen Weisungen der neutestamentlichen Briefliteratur Veranlassung geben, die Gläubigen zu Werken der Barmherzigkeit aufzurufen" (14). Wenn Jesus nicht vor allem deshalb Wunder gewirkt hat, um seine göttliche Allmacht, sondern um Gottes Heilswillen sichtbar werden zu lassen (eine auf den ersten Blick unscheinbare, in Wirklichkeit jedoch weittragende Akzentverschiebung im gegenwärtigen Wunderverständ-

[3] In: Warum glauben? Hrsg. von Walter Kern und Günter Stachel (Würzburg ^{3}1967) 249.

nis), dann dürfen wir Christen annehmen, daß unsere eigene tatkräftige Hilfe am Menschen in etwa Jesu Wunderwirken fortsetzt.

Mit seinem Nachwort will Schierse zur „privaten" Meditation der Wunderberichte ermuntern, indem er auf Ignatius von Loyola verweist, der in seinem Exerzitienbuch die Wunder Jesu unter die „Mysterien des Lebens Jesu" eingereiht hat, dazu bestimmt, uns die Gestalt des Herrn nahezubringen. „Da wir die Schrift im Auftrag und aus der Hand der Kirche lesen – dies gilt sogar für den ungläubigen Bibelleser –, spenden wir uns durch die Meditation gleichsam selber ein Sakrament der Christusbegegnung" (134 f.). Worauf es ankäme, wäre ein rechtes Einspielen unsererseits in die vom Geist Gottes inspirierten, dichterisch überhöhten Wundergeschichten, eine lebendige Identifikation mit ihren Personen, mit denen sowohl, die geheilt werden, als auch mit dem, der das Heil schenkt, mit dem „Heiland". Das sollte uns einüben in den Dank derer, die Heil empfangen haben, und in das Tun derer, die das empfangene Heil weiterzugeben haben. „Jeder Getaufte hat Heil empfangen, um anderen Heil bringen zu können, und jeder Ungetaufte, der seinem Nächsten Heil bringt, bezeugt durch sein Handeln, daß ihm Heil widerfahren ist" (136 f.).

Zum Stand der gegenwärtigen Wunder-Jesu-Diskussion wäre demnach zu sagen: Jesus war ein Wundertäter; es ist aber nicht leicht, die einzelnen Wundertaten zu rekonstruieren. Denn die Wundergeschichten des Neuen Testaments sind bereits Verkündigungstexte, die sich mehr oder weniger von den historischen Ereignissen entfernt haben. Eindeutig ist jedoch die Interpretation, die Jesus seinem Wunderwirken gegeben hat: es ist Anzeichen des den ganzen Menschen und seine Welt heimsuchenden Heilswillens Gottes. Davor jedoch, daß wir das vor-läufige Heil dieser Welt mit dem endgültigen Heil kurzsichtig verwechseln und so wiederum das Wunderbare dem vorziehen, der *das* Wunder *ist* und uns durch seine Wunder nur auf sich vorbereiten wollte, will uns die an Wundergeschichten so reiche Bibel selbst bewahren, wenn sie uns sagt: „Nicht darüber freuet euch, daß die Geister euch untertan sind; freuet euch vielmehr, daß eure Namen in den Himmeln (= bei Gott) aufgeschrieben sind" (Lk 10, 20)! *Günther Schiwy SJ*

Reinhold Schneiders Vermächtnis

„Ich wage von keinem Genie zu sagen, daß es zu früh gestorben sei; von keinem, daß es seine Leistung nicht abgeschlossen habe. Das Geheimnis ist viel zu groß." Dieses Wort aus Reinhold Schneiders Wiener Tagebuch, dem umstrittenen „Winter in Wien" (1958), soll diesen Ausführungen voranstehen und – 10 Jahre nach des Dichters Tod (6. April 1958) – vor verfrühten Urteilen warnen. Denn zehn Jahre bedeuten erst wenig Distanz und Ruhm oder Vergessenheit noch keinen gültigen Maßstab über Wert und Nachwirkung eines dichterischen Lebenswerks. Es gilt also, auf das Wort „Geheimnis" zu achten.

Reinhold Schneider (1903–1958) hat eine gewisse Vorahnung eines frühen und baldigen Todes in den letzten Lebensmonaten mehrmals ausgesprochen. Er hielt sein Werk für abgeschlossen. Seinen Aufzeichnungen in Baden-Baden, dem „Balkon" (1957), setzte er das Paracelsus-Wort voran: „Die werkh zaigen ann, das die Arbeit uss ist." Das „Geheimnis", das zwischen Werk und Tod eines Dichters obwaltet, verweist uns auf dessen Sendung, seinen schriftstellerischen Auftrag. Reinhold Schneider betrachtete die Frage nach dem spezifischen Auftrag eines Dichters als notwendige Ausgangsbasis einer gerechten Würdigung: „Wollen wir einen Künstler würdigen, so kann es sich nur um das eine handeln: ob er seine Sendung bewußt oder unbewußt ergriffen hat und ob er ihr treu geblieben ist."

Unsere Aufmerksamkeit müßte sich demnach auf Schneiders Sendung als Mensch und Christ sowie als Dichter und Schriftsteller

konzentrieren. Der Höhepunkt seines Wirkens liegt – vom ganzheitlichen, nicht einzig vom literarisch-ästhetischen Standpunkt aus betrachtet – in seinem tapferen Wirken während des nationalsozialistischen Terrors und des Zweiten Weltkriegs. Sein Name bleibt mit dem inneren Widerstand gegen das Dritte Reich verbunden. Es scheint, als ob er gerade auf dieses Wirken hin vom Geist Gottes vorbereitet worden sei. Denn auch vorher hatte er als Dichter nie einem bloß ästhetischen Spiel, dem Spiel mit Wort und Form, Laut und Klang gehuldigt. Seine unablässigen Versuche, der strengsten Form in Lyrik und Kleinepik, dem Sonett und der Novelle, gerecht zu werden, lagen im Willen des jungen Mannes begründet, die anderswie nicht zu bewältigende Tragik, das Beängstigende, ja das Böse und Dämonische im eigenen Leben und in der erlebten Geschichte zu besiegen und zu überwinden. Er folgte damit nur einem uralten Drang der Menschheit. Schon immer besaßen Kunst und Gestaltungskraft dieses Ziel: das Chaos durch die Form zu bezwingen und es der Ordnung des Geistes zu unterwerfen. Reinhold Schneider hatte die Formvollendung als Sonettdichter eben erlangt, als die Zeit gekommen war, das „Wort der Stunde" zu sprechen. Er war auch religiös-seelisch bereit – er hatte noch vor dem Ausbruch des Krieges zum Glauben und zur Kirche zurückgefunden – und vermochte nun zahllosen Menschen die Zeichen der Zeit zu deuten und den Verzweifelnden und vom Leid Gebeugten Trost, Kraft und Lebensmut zu schenken. Diese religiöse Zielsetzung wurde zur inneren Form seiner Sonette: „Jetzt ist die Zeit, das Kreuz des Herrn zu lieben / Und auszufüllen jeden unsrer Tage / Mit Opfer und Verzicht und heißen Bitten."

Für große geschichtsdeutende Werke – sie hatten einst seinen schriftstellerischen Ruhm begründet – war die Kriegszeit nicht günstig. Günstig war diese Notzeit aber für Gedichte und Erzählungen, für die Dichter-Essays und für kleine religiöse Aufsätze, für die Vaterunser-Auslegung und den „Kreuzweg". Es gehört zur menschlichen Größe Reinhold Schneiders, seine ästhetisch-literarischen und wissenschaftlichen Ambitionen dem Dienst am Mitmenschen, am Volksganzen, an der Lebensgemeinschaft hintanzustellen. Er besaß als Mensch und Christ, als Künstler und Dichter eine charismatische Gabe und Sendung. So wurde er zum christlichen Dichter. Es war ihm gegeben, seelsorgerlich, priesterlich zu wirken, mit seinem dichterischen Wort zum Wort Gottes hinzuführen, zum ewigen Logos, zu Christus. Er suche „keinen neuen Gedanken", betonte er damals, „sondern den Dienst am Geoffenbarten". Das deutsche Volk, das sein Wirken als Tröster und Mahner, als Bekenner und „Prophet" erfahren durfte, hat es ihm zu danken gewußt und dankt es ihm noch heute.

Mit der Not der Zeit erlosch auch die Sendung des „Propheten", erlosch scheinbar auch die Formkraft des Dichters. In einem Brief aus dem Jahr 1953 bekannte der Dichter: „Seither (seit dem Kriegsende) habe ich kaum mehr Verse gemacht. Ich fühle keinen Auftrag dazu. Und ohne Auftrag kann und soll ich nichts tun." Wohl war Schneider nochmals eine schöpferische Periode vergönnt, 1949 bis 1952: die Periode der Dramen („Der große Verzicht", „Innozenz und Franziskus", „Zar Alexander" und andere). Nochmals konnte er die beängstigend in der Seele aufsteigenden und wuchtenden Spannungen bändigen und formen. Es gelang ihm, das unabweisbar tragische Scheitern und die dennoch notwendige Existenz des Christen in dieser Welt dramatisch zu gestalten. Die dichterische Kraft reichte auch noch für autobiographische Schriften: „Verhüllter Tag" (1954) – übrigens der beste Einstieg zum Verständnis von Persönlichkeit und Werk des Dichters – und „Der Balkon". Beide Bücher sind von hohem ästhetischen und geistigen Wert. Im „Balkon", den Heiterkeit und Humor verklären, steht ein Satz, der zwar auf Georg Herwegh gemünzt ist, mit dem der Dichter aber auch den Schlußstrich unter sein eigenes politisches Engagement nach dem Krieg gezogen hat: „Nun, über die politische Inkompetenz der Poeten ist kein Wort zu verlieren. Was soll man mehr von ihnen verlangen als einen schönen Vers?" Diese unbeschwerte Selbstironie mag uns erheitern, sie kann uns aber nicht hindern, jene Lebensetappe Schneiders unter dem

Gesetz seines wachen Gewissens und der Verantwortung dem eigenen Volk gegenüber zu sehen. Man verlangt von den Dichtern nämlich mehr, man verlangt ein literarisch gültiges Werk, darin Welt und Leben integriert sind. Aber sie müssen die Sendung dazu besitzen, die – wie wir eingangs hörten – ihr Geheimnis ist. Ob sie für „Winter in Wien" noch vorhanden war? Oder bewirkte es einzig die allzu weit fortgeschrittene Krankheit – Reinhold Schneider hat seit seinem 35. Altersjahr seine Werke einem kranken und müden Körper abgerungen –, daß er dem Zerfließen von Form und Gehalt, dem Andrang der Ideen, der Anfechtungen und Ängste zu wenig Widerstand und Gestaltungskraft entgegenzusetzen vermochte? Die Tagebuchform war dem explosiven Stoff und der Resignation aus unendlicher Müdigkeit nicht gewachsen.

„Pfeiler im Strom" (1958), noch vom Dichter selbst zusammengestellt, verriet wiederum den Stilisten, den Denker und Deuter, der seine Anliegen in Essay, Skizze und Feuilleton zu formulieren wußte. Die zahlreichen Nachlaß-Veröffentlichungen (mit den Briefbänden ein gutes Dutzend) haben den Rang Schneiders bestätigt, doch keine Neuentdeckungen gebracht, es sei denn, man rechne „Innozenz den Dritten" (1960) zu ihnen. Sie hielten das Andenken an den Dichter wach. Das gilt auch von den Taschenbuchausgaben einzelner Werke. Vermochten sie das geistige Bild Reinhold Schneiders der heute studierenden Jugend einzuprägen?

Gleich nach dem Tod des Dichters hat Josef Rast seine innere Gestalt gezeichnet: „Der Widerspruch. Das doppelte Antlitz des Reinhold Schneider" (1959). Später, 1965, erschien Maria van Looks Buch „Jahre der Freundschaft mit Reinhold Schneider" und brachte uns den Menschen nahe. Fünf Dissertationen, zum Teil veröffentlicht, haben sich Reinhold Schneiders Lyrik, seiner politisch und pädagogisch relevanten Ideen sowie seiner Geisteswelt und Literaturbetrachtung angenommen. Hans Urs von Balthasars Buch „Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk" (1953) bleibt nach wie vor die grundlegende Arbeit über den Dichter und sein Schaffen. Die fünf Briefbände mögen alle ihre Verdienste und Werte besitzen, aber sie kranken – das wird uns nach und nach bewußt – an mangelnder Sichtung und Auswahl. Weil man das ganze Briefwerk des Dichters noch nicht übersieht, wird Stückwerk veröffentlicht. Kein Mensch kann einem Dutzend Briefpartner zugleich das Innerste mitteilen, auch Reinhold Schneider nicht. So bleiben viele seiner Briefe belanglos. Wo sich überdies Aussagen wiederholen, nimmt das Interesse des Lesers ab.

Das Reinhold Schneider-Archiv in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe steht der Forschung offen. Für 1969 plant diese Bibliothek eine Reinhold Schneider-Ausstellung. Eine Bibliographie, die möglichst alle Schriften des Dichters und die Literatur über ihn erfassen möchte, kann wahrscheinlich bald in Druck gegeben werden. Somit könnte die eigentlich wissenschaftliche Arbeit anlaufen. Was allerdings noch fehlt, ist eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Sie heute schon anzustreben, dürfte man keine Mühe scheuen, d. h. die Verlage des Dichters müßten sich zusammentun und diese Frage abklären. Die Anregung zur Gründung einer Reinhold Schneider-Gesellschaft sei auch an dieser Stelle wiederholt. Es wäre ihre Aufgabe, die zerstreuten Freunde des Dichters zu sammeln, die disparaten Anstrengungen um sein Werk zu koordinieren und in einer wissenschaftlich orientierten Spitze der Forschung Impulse zu geben. Gerade der wissenschaftlichen Sichtung des Werks bleibt noch viel zu tun. Es sollte vor allem in formaler und sprachlich-stilistischer Fragestellung – nicht nur in gehaltlicher wie bisher – angegangen werden. Welche Erzählungen Schneiders kann man z. B. Novellen nennen? Als Essayist müßte er erst noch entdeckt werden. Die literarische Leistung seiner großen geschichtsvisionären Bücher gälte es hervorzuheben.

Warum bemühten sich bisher die Literaturwissenschaftler so wenig um Reinhold Schneider? Ich glaube, weil sein Werk sehr umfangreich ist, und in weltanschaulich-religiöse Tiefen führt. Es kann durch formale Analysen allein nicht bestimmt und eingeordnet werden. Die künstlerischen Schriften von jenen mit eher erbaulichem Charakter zu sondern

ist schwer, wenn nicht unmöglich. Immerhin ist zu sagen, daß einige Dramen und geschichtsvisionäre Bücher sowie mehrere Erzählungen, Essays und Gedichte Schneiders meines Erachtens zur großen Literatur des 20. Jahrhunderts gehören. Literaturkenner fühlen sich oft nicht kompetent, im literarisch-theologischen Grenzgebiet gültige Aussagen zu machen, weshalb sie lieber schweigen. Es ist ein ehrfurchtsvolles Schweigen, das den Gesendeten dennoch verschweigt.

Erstaunlich dann, wie oft der Name des Dichters im heutigen geistigen Gespräch auftaucht. Sein Wirken hat dieses Gespräch im allgemein geistigen wie im christlichen und innerkirchlichen Raum vorbereitet. Er besaß und vertrat, man müßte es einmal näherhin zeigen, bereits zu Papst Pius' XII. Zeiten den Geist und die Richtung eines Johannes XXIII. und des Zweiten Vatikanums. Daß ihm wahrscheinlich mehr evangelische als katholische Freunde die Treue hielten und halten, ist bedeutungsvoll für die heutigen und späteren ökumenischen Bestrebungen. Seine Verankerung in der abendländischen Geschichte und in der gesamteuropäischen Geistigkeit könnte dem mühsamen Ringen um die Einheit Europas voranhelfen. Sein persönliches Erlebnis der Glaubensanfechtungen und der „Dunklen Nacht" kann auch das unsere werden. Dann sollte man sich erinnern, wie tapfer sich der todmüde Dichter in demütigem Gebet durchgerungen hat bis zu jenem Licht-Erlebnis, das ihn – nach Maria van Look – ausrufen ließ: „Jetzt ist mir alles durchsichtig und klar."

Unsere letzte Frage wäre demnach nicht die, ob Reinhold Schneiders Werk den Anforderungen literarischer Kritik und unserer Zeit gewachsen sei, sondern ob *wir* vor Reinhold Schneider zu bestehen vermögen, vor der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit seines Wesens, vor der Güte und dem Reichtum seines Herzens, vor dem Ernst und dem Verantwortungsbewußtsein, mit dem er seine dichterische und christliche Sendung ergriffen hat, vor dem Menschenbild seines Werks. Wenn man im großen hellen Katalog- und Arbeitsraum der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe Albert Schillings Porträtbüste des Dichters gegenübersteht, wird man sich der Ausstrahlungskraft seiner Persönlichkeit bewußt. Wie sagte Reinhold Schneider? „Das Große bleibt, und was zur Form erhoben, / Es wird das Ungestaltete besiegen."

Bruno Scherer

BESPRECHUNGEN

Altes Testament

LORETZ, Oswald: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen.* Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten. München: Kösel 1967. 174 S. Kart. 14,–.

Dies ist die ausführlichste und am besten informierte Untersuchung zu der Aussage der Priesterschrift des Pentateuch über den Menschen als Abbild Gottes aus den letzten Jahren. Historisch gewachsene Fehlinterpretationen werden entlarvt, die moderne bibelwissenschaftliche Interpretation der Urtexte wird dargelegt, es werden Linien ausgezogen bis zur Pädagogik hin. Ob das Buch die exegetische Forschung selbst ein Stück voranbringt, mag offenbleiben. Es ist auch nicht nötig, da die Arbeit in einer vermittelnden Reihe (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik) erscheint.

Vielleicht wird ein etwas fragwürdiger Akzent gesetzt, wenn der Sinn der Aussage von der Gottebenbildlichkeit so definiert wird: „Zwischen Gott und Mensch besteht ein enges, verwandtschaftliches Verhältnis, das sein Analogon in der Beziehung zwischen Vater und Sohn hat" (84, vgl. vorher schon 63). Zwar zeigt Hornung auf S. 151 mit Recht für Ägypten die Verbindung des Zeugungs- und Sohnesgedankens mit dem Abbildgedanken auf; ferner beweist Gen 5, 3 (Adam „zeugte einen Sohn nach seinem Bild und Gleichnis"), daß auch dem Priesterschriftler diese Gedankenverbindung zur Hand war; um so mehr wäre aber darauf zu achten, daß der Priesterschriftler dann, wenn es sich um das Abbildverhältnis zwischen Gott und Mensch handelt, im Gegensatz zu ägyptischen Texten und zu seiner eigenen Formulierung bei innermenschlichem Abbildverhältnis die Zeugungsterminologie vermeidet: er sagt nur, Gott habe den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis „geschaffen" und „gemacht" (Gen 1, 26.27; 5, 1). Wir haben es also mit einer „kritischen" und „entmythologisierenden" Übernahme der Abbildtheorie zu tun, die sich gerade von der mythologischen Zeugungs- und Sohnesvorstellung zu befreien versucht. Falls der Rezensent die Ausführungen auf S. 66, bei deren Lektüre er sich etwas schwer tat, nicht falsch verstanden hat, bleibt bei der Auslegung von Gen 1, 26 auch ein logisches Problem bestehen. Wenn dort der Plural in Gottes Wort „Lasset *uns* Menschen machen" darauf hinweist, daß der Schöpfergott nicht nur nach einer polytheistischen „Vorlage", sondern auch noch im biblischen Text selbst mit seinem himmlischen Hofstaat, den „Elohim" (= „Göttern", etwa unserem „Engeln" entsprechend), sich berät (so Loretz 47–49), dann müßte folgerichtig der Mensch, der nach dem gleichen Vers nach *„unserem* Bild" und *„unserem* Gleichnis" geschaffen wird, Abbild nicht nur des Schöpfergottes, sondern aller „Götter" sein. Aber das weist Loretz auf S. 66 für den biblischen Text zurück und nimmt es nur als die noch durchscheinende Aussageabsicht seiner heidnischen Vorlage an. Interessant ist die Hereinholung der priesterschriftlichen Sabbattheologie in den Zusammenhang der priesterschriftlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Als Ebenbild Gottes muß der Mensch in Israel durch den Sabbat die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag nachahmen. Hier könnte ein wirklicher Gedanke des Priesterschriftlers erfaßt sein. Ein selbständiger Beitrag zum Buch ist die Abhandlung von E. Hornung über den Menschen als „Bild Gottes" in Ägypten (123–156). Da es keine vergleichbare Darstellung von ägyptologischer Seite gibt, ist sie für die Bibelwissenschaft höchst begrüßenswert.

Das ganze Büchlein ist in wissenschaftlichem Stil geschrieben. Nichtfachleute werden sich beim Lesen ein wenig anstrengen müssen. Aber die Mühe lohnt. *N. Lohfink SJ*

SCHARBERT, Josef: *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.* Köln: Bachem 1967. 514 S. Lw. 45,–.

Um 600 v. Chr., das ist die Zeit, wo auch das Geschick Judas sich entscheidet, Jerusalem und der Tempel von den Babyloniern zerstört (586 v. Chr.) und die führenden Kreise des Volkes deportiert werden. Noch kurz vorher hatte es mit dem Fall des Assyrerreiches und der Zerstörung Ninives im Jahre 612 geschienen, als ob nun eine Zeit der Freiheit angebrochen sei und der König Josias hatte geglaubt, das alte Reich in seiner früheren Größe wiederherstellen zu können, zumal er durch seine Reform der Hilfe Jahwes sicher zu sein glaubte. Aber diese Reform war doch nicht überall tief genug gegangen, und der Baalsdienst erhob wieder sein Haupt, sobald Josias in der Schlacht gegen die Ägypter bei Megiddo gefallen war. Von dem Jubel über den Niedergang Assurs zeugen die Bücher Habakuk und Nahum. Gegen das Wuchern des Baalsdienstes kämpft der Prophet Sephanja und vor allem Jeremias. Bei keinem Propheten sind wir so über das persönliche Schicksal und den Charakter unterrichtet wie bei diesem. In Babylonien unter den deportierten Juden wirkte Ezechiel. Wie Jeremias, so mußte auch er zuerst gegen falsche Hoffnungen auftreten, dann aber nach der Zerstörung Jerusalems sein Volk aufrichten. Wenn ihm wie Jeremias der unmittelbare Erfolg nicht zuteil wurde, so haben doch besonders diese beiden Propheten nicht vergebens gewirkt und gelitten. Durch sie hat Gott das Volk der Verheißung durch die Katastrophe hindurch gerettet, in der alle andern Völker mitsamt ihren Göttern untergegangen sind. Und das Volk hatte gelernt, daß Jahwe größer ist als diese alle, daß er aber auch nicht auf Israel angewiesen oder gar mit dessen Schicksal auf Gedeih und Verderb verbunden ist. In die Zeit nach dem Untergang von Jerusalem fällt dann wahrscheinlich auch die Prophezeiung des Abdias, ferner die Jeremias zugeschriebenen Klagelieder und die Psalmen 74, 79, 89 und 137.

Wie in seinem 1965 erschienenen Buch „Die Propheten Israels bis 700 v. Chr." stellt der Verf. auch in diesem Werk die Worte der Propheten in ihre so bewegte Zeit hinein, deren Ereignisse durch Keilschriftfunde der letzten Jahrzehnte heute besser bekannt sind als früher. So kann auch für den heutigen Leser der Zweck, den die Sammler dieser Worte verfolgt haben, nämlich sie für das religiöse Leben der eigenen Zeit wirksam zu machen, besser erreicht werden.

A. Brunner SJ

GOLDMANN, Eva und Zeev, WIMMER, Hed: *Das Land, das ich dir zeigen werde.* Israel und seine Jahrtausende. Luzern, Frankfurt: Bucher 1967. 162 S. Lw. 74,–.

In dem vorliegenden Band wird die Geschichte des Volkes Israel von den Anfängen bis zu den Ereignissen des letzten Sommers einschließlich erzählt. Die Darstellung geschieht vom jüdischen Standpunkt aus. Sie ist ruhig und bestrebt, sachlich zu sein. Zu den verschiedenen Motiven der Gegnerschaft gegen das Judentum, auf die meist nicht eingegangen wird, wäre z. B. zu vergleichen: H. Thieme, Antisemitismus, in: Lexikon für Theologie u. Kirche I, 658 f. Die Auffassung von den Ursprüngen des Christentums entspricht den Ansichten der liberalen protestantischen Theologie. Religiöse Texte begleiten am Rande den erzählenden Text. Was diesem Band in Großformat seinen besonderen Charakter gibt, das sind die ganzseitigen Farbaufnahmen von Menschen, Landschaften und Monumenten in Palästina sowie die vielen Bilder, die zeigen, wie man sich die verschiedenen Ereignisse und Einrichtungen des Alten Testaments und der späteren Geschichte jeweils vorgestellt hat. Druck und Bebilderung sind mit großer Sorgfalt ausgeführt und vereinen sich zu einem sehr schönen und ausdrucksvollen Ganzen. *A. Brunner SJ*

Neues Testament

KIEFER, Odo: *Die Hirtenrede.* Analyse und Deutung von Joh 10, 1–18. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967. 92 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 23.) Kart. 5,80.

Die Hirtenrede im Johannesevangelium ist schon in literarisch-stilistischer Hinsicht sehr bemerkenswert. Kiefer schickt deshalb mit Recht der theologischen Deutung eine eingehende Untersuchung der literarischen Struktur voraus (10–26) und sucht das Ergebnis durch Konfrontierung mit abweichenden Auffassungen zu sichern (27–36). Die grundlegende Bild- oder Rätselrede (v. 1–6) wird in den beiden folgenden Abschnitten der Rede (v. 7–10 und v. 11–18) nicht eigentlich gedeutet, wohl aber in ihrem Sinn vertieft und in bestimmte neue Richtungen weitergeführt. In doppeltem Ansatz (vgl. v. 7 und v. 9) nimmt Christus die Funktion der „Tür" in Anspruch, um sich dann, wiederum in doppeltem Ansatz (vgl. v. 11 und v. 14), mit dem „Guten Hirten" zu identifizieren. Die genaue Analyse des Textes, die der Verfasser vorbildlich durchgeführt hat, zeigt, wie sorgfältig und durchdacht in Wortwahl wie in stilistischer Fügung das ganze Stück komponiert worden ist.

Die Deutung (37–80) ergibt, daß Christus in der Rätselrede (v. 1–6) gezeichnet ist als derjenige, der allein – im Gegensatz zu den Dieben und Räubern oder Fremden – als der von Gott gesandte messianische Hirte gekommen ist, um seine Schafe im Volk Israel aus der Hürde des Alten Bundes herauszuführen in das eschatologische Heil. Die „Tür" ist Christus einmal, weil er „Räubern" und „Dieben" den Zugang zur Herde verschließt (v. 7–8), dann weil er der Herde „Öffnung" ist hin auf das volle Heil (v. 9–10). Er ist der „Gute Hirt", weil er sein Leben für seine Schafe hingibt und so in vollendetem Gegensatz steht zu dem egoistischen Verhalten der „Mietlinge" (v. 11–13), dann weil ihn die innigste Gemeinschaft mit den Seinen verbindet (v. 14–16); v. 16 ist mit seinem Hinweis auf die „anderen Schafe, die nicht aus dieser Hürde (vgl. v. 1) sind", ein Ausblick auf die Kirche, die eine Herde, die nach dem Tode und der Auferstehung Jesu von überall her versammelt wird aus Juden und Heiden, unter dem einen Hirten Christus (vgl. Jo 11, 52; 12, 32). Die Verse 17–18 schließen die Rede ab mit dem Gedanken, daß Hingabe und Aufgabe des Lebens (Tod und Auferstehung Jesu) in voller Freiheit und im Auftrag des Vaters geschieht und damit letztlich im Liebes- und Rettungswillen Gottes begründet ist.

Kiefer hat die Hirtenrede ganz im Einklang mit der johanneischen Theologie und mit feinem Verständnis für das Fortschreiten der Gedankenentwicklung gedeutet. Der Abschnitt v. 7–10 müßte, wie mir scheint, doch mehr Rücksicht nehmen auf die Funktion der Tür, die darin liegt, daß untergeordnete Hirten nur durch Christus rechtmäßig und mit Erfolg des Heiles (für die Hirten wie für die Herde) Zugang zur Herde haben können. Es sei aber nochmals bemerkt, daß man die Arbeit des Verfassers nur mit großem Gewinn lesen wird. *K. Wennemer SJ*

BULTMANN, Rudolf: *Die Johannesbriefe.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 113 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT. 14.) Lw. 11,–.

Rudolf Bultmann, nun selbst schon im biblischen Alter und seinen Freunden wie seinen Gegnern gleicherweise fast schon zur „mythischen" Gestalt geworden, beweist mit seinem Kommentar zu den Johannesbriefen, daß er immer noch zu den unbestrittenen Meistern neutestamentlicher Exegese gehört. Wie in seinem Johanneskommentar verzichtet er auch hier weitgehend auf eine Behandlung der Einzelfragen, sofern sie die Auslegung nicht unmittelbar berühren. Die Position ist jedoch klar: 1 Joh stammt von einem anderen Verfasser als das vierte Evangelium, der Brief setzt dieses voraus, und ihm liegt ebenfalls eine Quelle zugrunde, die bearbeitet, kommentiert und schließlich durch Zusätze einer kirchlichen Redaktion erweitert wurde. 2 Joh hält B. für eine sekundäre, von 1 (und 3) Joh

abhängige Schrift, deren briefliche Form Fiktion sein dürfte. Dagegen sei 3 Joh ein echter Brief, geschrieben in einer konkreten Situation vom „Alten", der kein Amtsträger wie Diotrephes, sondern einer der von Papias genannten „Presbyter", jener noch bis ins zweite Jahrhundert lebenden Tradenten apostolischer Überlieferung, gewesen sei. Zur Gleichsetzung mit dem Presbyter Johannes bestehe jedoch kein Grund.

Der Kommentar selbst besticht immer wieder durch seine Klarheit, Tiefe und Konsequenz. Besonders freuen muß es den katholischen Leser, wie positiv sich B. mit dem Kommentar von R. Schnackenburg (Freiburg ^{2}1963) auseinandersetzt und dem Würzburger Gelehrten wiederholt gegen sich selbst, d. h. gegen früher geäußerte Ansichten Recht gibt. Problematisch bleibt dagegen der Versuch, die Vorlage (Quelle) des 1 Joh zu rekonstruieren. In diesem Punkt wird der Kommentar wohl kaum ungeteilte Zustimmung finden. Immerhin macht B. mit seinen im einzelnen anfechtbaren literarkritischen Analysen deutlich, daß weite Teile des Briefes gleichsam als Wiedergabe eines innergemeindlichen Streitgesprächs über bestimmte bekenntnismäßige Formulierungen, einer „Diskussion in einem theologischen ‚Seminar' der johanneischen ‚Schule' " (74) zu verstehen sind. *F. J. Schierse*

KERTELGE, Karl: *„Rechtfertigung" bei Paulus.* Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. Münster: Aschendorff 1967. VII, 335 S. (Neutestamentliche Abhandlungen. NF 3.) Lw. 42,–.

Die neuere Diskussion um das Verständnis der „Rechtfertigung" bei Paulus, insbesondere auch um die Formel dikaiosyne theou, ist bislang vorwiegend im Raum protestantischer Forschung ausgetragen worden. Im Anschluß an H. Cremer (Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh ^{2}1900) hatten insbesondere A. Schlatter (Gottes Gerechtigkeit, Stutgart ^{3}1959) und R. Bultmann (vgl. etwa: Theologie des NT, Tübingen ^{4}1961) markante, voneinander unabhängige Positionen vertreten, der eine mit seinem im Rückgriff auf das AT, unter Betonung des Aspektes des Rechts und ihm Rahmen heilsgeschichtlichen Denkens entwickelten Verständnisses der Gottesgerechtigkeit als schöpferischer Tat Gottes, der andere mit seiner Hervorhebung der eschatologisch-forensischen Begründung des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. Einen Neuansatz und eine Wendung gegen Bultmanns Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als Heilsgabe vollzieht E. Käsemann (Gottesgerechtigkeit bei Paulus, ZThK 56, 1961, 367–378), indem er den Machtcharakter der Gabe hervorhebt und somit „die paulinische Dialektik vom Handeln Gottes und neuer Existenz des Menschen deutlicher hervortreten" (Kertelge S. 12) läßt. Käsemanns Schüler P. Stuhlmacher (Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1965) hat jüngst den Ansatz seines Lehrers im Rückgriff auf die jüdisch-apokalyptische Tradition weiter verfolgt und eindrucksvoll – wenn auch vereinseitigend – ausgebaut: die Traditionen von Gottes Schöpfertum, von Gottes Rechtshandeln und, beides verbindend, von der die Wortstruktur des göttlichen Schöpferhandelns bestimmenden paulinischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes.

Wir verdanken es dem Münsteraner Schüler von J. Gewiess und jetzigen Habilitanden von J. Gnilka, daß sich im Gespräch um das Verständnis der Rechtfertigung bei Paulus nun auch eine katholische Stimme gewichtig zu Wort gemeldet hat; mit dem Erscheinen der weiterführenden Dissertation K. Kertelges ist die Diskussion zum ökumenischen Gespräch geworden. Angesichts der großen Bedeutung des „Gesprächsthemas" darf man mit Genugtuung feststellen, daß Kertelges Gesprächsbeitrag als selten umsichtig, mit gekonnter Beherrschung des heutigen methodischen Instrumentariums erstellt, der Vielfalt der Aspekte wie der einheitlichen „Einfachheit" der zentralen Botschaft des paulinischen Evangeliums gerecht geworden und als klar und präzis formuliert bezeichnet werden darf. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß Kertelge die innere Struktur der pauli-

nischen Rechtfertigungsbotschaft einsichtig freigelegt hat, zumal es ihm gelungen ist, den theologischen Ort des Rechtfertigungsbegriffs von den Bezügen der Rechtfertigungstheologie selbst her sichtbar werden zu lassen. Kertelges Arbeit verdient alle Beachtung, gerade auch von seiten der systematischen Theologie; denn sie hat aus katholischer Tradition im Kontakt mit protestantischer Forschung ein kontroverstheologisch wichtiges Gebiet neuer, nicht mehr einseitiger Sicht erschlossen.

R. Pesch

ORTKEMPER, Franz-Josef: *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus.* Dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967. 109 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 24.) Kart. 6,80.

Nach dem Vorwort sucht diese Lizentiatsarbeit die Ergebnisse der Exegese, soweit sie das Thema der paulinischen Verkündigung des zentralen Heilsgeheimnisses betrifft, zu sammeln und kritisch geprüft und thematisch geordnet vorzulegen. Die Erwartung, die man entsprechend dieser Zielsetzung an das Buch stellt, wird nicht enttäuscht. Die neueren Kommentare und Spezialarbeiten sind in reichem Maß herangezogen und in zahlreichen Fußnoten vermerkt worden. In drei Abschnitten wird zunächst die Kreuzesverkündigung des Apostels durch die Exegese der einschlägigen Texte dargestellt: 1. Im Galaterbrief betont Paulus die entscheidende Heilsbedeutung des Todes Jesu gegen judaistische Umtriebe, welche die Beobachtung des Gesetzes und der Beschneidung forderten (9–42). 2. In den Korintherbriefen (vor allem in den beiden ersten Kapiteln von 1 Kor) verteidigt er das Kreuz als Gottes Weisheit und Kraft gegenüber einer (gnostischen?) Weisheitslehre, die das Kreuz in seiner eigentlichen Bedeutung verkannte oder es gar als Ohnmacht und Torheit ablehnte (43–67). 3. Im Römerbrief (6. Kapitel) deutet Paulus das Heilsgeschehen der Taufe als Einbezogenwerden in den Tod und die Auferstehung Christi und folgert daraus für das christliche Leben das Totsein für die Sünde – entgegen einer falschen Folgerung aus seiner Gnadenlehre (68–87). In einem letzten Abschnitt (88–103) faßt der Verfasser mehr systematisch die Verkündigung des Apostels zusammen: Das Kreuz als Mitte seines theologischen Denkens und Verkündigens; die objektiven Heilsgüter des Kreuzes, wie Paulus sie beschreibt; das Kreuz als Ärgernis, das letztlich im Glauben zu überwinden ist, wenn der Apostel sich auch Mühe gibt, das Dunkel dieses göttlichen Geheimnisses aufzuhellen; das Kreuz als Grundstruktur des christlichen Lebens, das deshalb auch heute in der Verkündigung zentralen Stand – mehr als es vielleicht geschieht – behalten oder wiedergewinnen muß.

Die Arbeit des Verfassers wird gewiß gute Dienste tun, sowohl wegen der auf gesundem kritischen Urteil beruhenden Exegese der sicher oft nicht leichten Texte, als auch wegen der übersichtlichen und knappen Form der Darstellung. Die reichen Quellenangaben können außerdem zu weiterem Studium verhelfen. Eine kritische Bemerkung: Ist das Gesetz oder die gesetzliche Ordnung, wie Paulus sie versteht (als menschliche Leistung in Erfüllung des Gesetzes), jemals Heilsordnung gewesen? Auch im Alten Bund kam der Mensch zum Heil nur im Glauben und damit im Bund mit Gottes Gnade und heilender Kraft.

K. Wennemer SJ

Das Wort vom Kreuz. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus, den Gekreuzigten. Hrsg. von Friedrich Wilhelm BAUTZ. Einsiedeln, Köln: Benziger-Schriftenmissionsverl. 1967. 292 S. Lw. 14,80.

In ökumenischem Geist haben in diesem Buch je dreißig evangelische und katholische Theologen Zeugnis abgelegt für das zentrale Heilsgeheimnis. Die Anlage ist so, daß dreißig Texte des Neuen Testaments, vor allem aus den Paulusbriefen, die den Heilstod Jesu betreffen, von je einem evangelischen und einem katholischen Autor erklärt werden, entweder mehr in der Form einer homiletischen Anregung oder auch einer theologischen Deutung. Die einzelnen Beiträge umfassen vier

bis fünf Druckseiten. Der Herausgeber bemerkt einleitend, daß die Verfasser „ihre allgemeinverständlichen Beiträge geschrieben haben mit dem Anliegen und in dem Bemühen, durch ihre Verkündigung des gekreuzigten Christus evangelische und katholische Leser zu einer Bruderschaft unter dem Kreuz von Golgatha zu sammeln". Hinter dieses Anliegen stellen sich auch die beiden Geleitworte, geschrieben von Erzbischof Lorenz Kardinal Jaeger und von Kirchenpräsident Professor D. Wolfgang Sucker. *K. Wennemer SJ*

MUSSNER, Franz: *Praesentia Salutis.* Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes. Düsseldorf: Patmos 1967. 299 S. Lw. 44,–.

Wenn in unserer heillosen Zeit ein Werk mit dem anspruchsvollen Titel „Praesentia Salutis" erscheint, so läßt dies aufhorchen. Wo und wie ist denn „Heil" in unserer Welt „Gegenwart" geworden? Der bekannte Regensburger Neutestamentler möchte sich in seinen gesammelten Aufsätzen und Vorträgen dieser Frage stellen, nicht immer unmittelbar und ausdrücklich, aber stets so, daß inmitten aller wissenschaftlichen Bemühungen um den rechten Sinn der Schrift das pastorale, seelsorgliche Anliegen erhalten bleibt. Schon die ersten hermeneutischen Beiträge lassen erkennen, daß der Verf. seine exegetische Arbeit als Dienst an und in der Kirche versteht und wie sehr er sich ihrer Tradition verpflichtet weiß. Aber gerade dieses ausgeprägte Traditionsbewußtsein führt ihn zu einer lebendigen, fruchtbaren Auseinandersetzung mit den großen Themen der jüngsten Vergangenheit: Entmythologisierung, historischer Jesus, Qumran, Redaktionsgeschichte, Mitte des Evangeliums, Una Sancta, Kirche als „Volk Gottes" und Kultgemeinde, Christ und Welt, Wesen des Glaubens u. a. m. Hier ist schon in den fünfziger Jahren vieles klar und deutlich ausgesprochen worden, was erst das Zweite Vatikanische Konzil ins allgemeine theologische Bewußtsein gehoben hat.

Was den Leser besonders sympathisch berührt, ist die sachliche, objektive und zugleich bescheidene Art der Darstellung. Der Verf. will keine fertigen Rezepte und Patentlösungen vorlegen, sondern zum Mit- und Nachdenken anregen. Die Stärke der Aufsatzsammlung liegt deshalb nicht nur in der Fülle und Zuverlässigkeit ihrer exegetischen Informationen, sondern auch und vor allem darin, daß sie selbst in ihren Antworten frag-würdig bleibt und dem Leser die eigene kritische Stellungnahme nicht erspart. *F. J. Schierse*

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament.* Abhandlungen und Vorträge. Bd. I. München: Kösel 1967. 195 S. Lw. 18,50.

Der Name „Schnackenburg" ist im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft und weit darüber hinaus längst zu einem international anerkannten „Gütezeichen" geworden, so daß die Veröffentlichungen des Würzburger Gelehrten keiner Empfehlung mehr bedürfen. Anderseits verpflichtet ein solcher Ruf, und man kann die im Vorwort des Buches (9) geäußerten Bedenken gegen diese Neuherausgabe älterer und neuerer Aufsätze oder Vorträge nur zu gut verstehen, zumal wenn der Sammelband unter einem so anspruchsvollen Titel erscheint. „Christliche Existenz nach dem Neuen Testament", dies bedeutet – wenn wir den Tenor des Buches recht verstanden haben – nicht einen Katalog unveränderlicher Wahrheiten „über" den Menschen, sondern ein dynamisches Bezugssystem, dem sich der Christ in seiner jeweiligen Situation stets neu zu stellen hat, um vom Wort Gottes gerichtet, gefordert und gerettet zu werden. So gehört zu einer Deutung der christlichen Existenz nach dem Neuen Testament neben einer umfassenden Kenntnis biblischer Theologie vor allem ein Gespür für die Situation des Christen in der heutigen Welt. Unter dieser Rücksicht bieten die hier gesammelten Abhandlungen und Vorträge „Zum Menschenbild der Bibel", über die „Umkehrpredigt im Neuen Testament", über den „Glauben im Verständnis der Bibel", über die „Nachfolge Christi", über die „Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch", über die „Vollkommenheit des Chri-

sten nach Matthäus" und das „Verständnis der Welt im Neuen Testament" eine ganz ausgezeichnete Darstellung der immer gültigen großen Linien, die einer christlichen Existenz Maß und Grenzen setzen. Obwohl die Beiträge gewissenhaft überarbeitet, dem Titel des Bandes angepaßt und mit neuesten Literaturangaben reich versehen wurden, sind sie zugleich aber auch ein erstaunliches Zeugnis, wie rasch sich das christliche Existenzverständnis innerhalb der letzten Jahre gewandelt hat und in neue Horizonte vorzustoßen im Begriff ist. Man wird deshalb auf den angekündigten II. Band, der in größerem Umfang bisher unveröffentlichte Abhandlungen zur paulinischen und johanneischen Theologie bringen soll, gespannt sein dürfen.

F. J. Schierse

Literatur

HOFFMANN, Werner: *Clemens Brentano.* Leben und Werk. Bern, München: Francke 1966. 425 S. Lw. 38,–.

Allzu lange war das Lebensbild Clemens Brentanos der Patres Diel und Kreiten SJ (beide Mitarbeiter der „Stimmen aus Maria Laach") die einzige größere Brentano-Biographie (Freiburg 1877/78). Für Diel und Kreiten war die Leitlinie der Darstellung das bewußte Katholischwerden des jugendlich irrenden Romantikers. Sie bemühten sich um eine katholische „Ehrenrettung des Dichters". Für ihr biographisches Material konnten sie noch lebende Freunde Brentanos zu Rate ziehen. In der Literaturgeschichte wurde diese Biographie insofern fatal, als es hinfort „einen Brentano für Katholiken und einen für Freigeister gab. Mit dem Tag seiner Lebensbeichte begann für die einen seine Wandlung zum echten Dichter, für die anderen der geistige Verfall" (Hoffmann, Vorwort). Seither gab es zwar wichtige Briefveröffentlichungen, Einzeluntersuchungen zum Werk und biographische Skizzen, aber keine Gesamtdarstellung.

Hoffmann, Ordinarius für deutsche Literatur in Buenos Aires, hat diese schwierige Aufgabe auf sich genommen. Er zeigt die einheitliche Entwicklung des Menschen und Dichters Brentano aus Lebensdokumenten, Briefen und Dichtungen, sieht im jugendlichen Romantiker Katholisches, läßt im alternden Katholiken das Dichterische gelten. In der schwierigen methodischen Frage, ob die äußere Lebensgeschichte im Sinn der antiken vita (wie bei Brentano E. Staiger empfahl), oder die innere Entwicklung der dichterischen Person und das Werk im Vordergrund stehen soll, entschied sich Hoffmann für einen Kompromiß. In den ersten Kapiteln überwiegt das Biographische, in den späteren die Sichtbarmachung der dichterischen Person im Werk und des Werkes in der Person.

Hoffmanns Einfühlungsvermögen und der Mut zu einer umfassenden Darstellung sind nicht genug zu loben. Der reine Literarhistoriker gäbe zwar einer ausdrücklichen Scheidung von vita und Werk aus methodischen Gründen den Vorzug. Eine Zeittafel zu dem Person- und Werkregister hätte dem Leser sehr geholfen. Innerhalb der nicht untergegliederten Kapitel und der zahlreichen Zitate geht ihm die Orientierung öfters verloren. Dennoch die einzige groß angelegte Biographie und Gesamtinterpretation Brentanos in diesem Jahrhundert.

P. K. Kurz SJ

KURZ, Paul Konrad: *Künstler, Tribun, Apostel.* Heinrich Heines Auffassung vom Beruf des Dichters. München: Fink 1967. 249 S. Lw. 38,–.

Mit bekannter Gelehrsamkeit („Über moderne Literatur") versucht der Autor, zugleich Literaturkritiker dieser Zeitschrift und Lehrbeauftragter der Münchner Universität, Heines dichterisches Selbstverstehen auf eine, wenn auch komplexe und differenzierte Formel zu bringen. Vor dem konträren Hintergrund der „Goetheschen Kunstperiode", deren Ende Heine „dia- und prognostiziert" hat,

stellt Kurz gleichsam als Rahmenfigur seiner Dissertation, von Professor Müller-Seidel angeregt und betreut, die Dichtergestalt Hölderlins der Heines gegenüber, um bereits einleitend zu konstatieren, Heine stehe „phänotypisch" in seiner Zeit und zeige „avantgardistisch die Veränderungen und Defekte der Existenz". Der Aufweis des „Phänotypischen" an Heines Dichterberuf – zwischen Goethe und Brecht stehend – wird tiefschürfend und poliperspektivisch geleistet, allerdings mit einem beträchtlichen Überhang von philosophischen Überlegungen und Zitatreihungen. Auch wenn diese Untersuchung „in ihrer Zielrichtung nicht auf das Dichtertum, sondern auf den Dichterberuf ..., beim Dichterberuf nicht so sehr auf die Verwirklichung als auf die Auffassung dieses Berufes" angelegt ist, so hätte doch in diesem Zusammenhang eine Analyse der Form und Aussageweise als Spiegelung von Heines dichterischem Selbstverstehen sehr interessiert.

Frappierender ist der scharfsinnige Ausblick auf Brecht, das Paradoxon des politischen Dichters, wodurch das „Avantgardistische" an Heine nicht nur fulminanter aufleuchtet, sondern ebenso Parallelen und Assoziationen anklingen, die Heines Werk als Inspirationsquelle der deutschen Gegenwartsliteratur freilegen: etwa Heines „Reveille-Trommler" als Ahnvater des Grass'schen Blechtrommlers Oskar oder Bölls Clown als Nachfahre von Heines kaiserlichem Hofnarren Kunz von der Rosen – alles Figuren dichterischer Existenzmöglichkeiten. Abgesehen von der für eine germanistische Dissertation ungewohnten These, Heine sei „erlösungsbedürftiger als Goethe" und von so überraschend poetischen Stellen, wie z. B. „Schwärmerei ist der Schoß der Empfängnis für den Pfeil der Idee", liegt mit dieser Arbeit ein gleichermaßen unkonventionelles wie beachtenswertes Heine-Buch vor, das nicht nur die Gesamtleistung der Heine-Forschung souverän verarbeitet und teilweise überrundet hat, sondern das notwendige Pendant zum überapostrophierten Heine-Bild des „Buches der Lieder" darstellt. Allein wegen der Fülle der hier gebotenen Informationen, die von einer immensen Belesenheit des Autors zeugen, und der aufgeworfenen Fragen sowie dargelegten Zusammenhänge, alle zentriert um die neue Ganzheitsformel des Dichter-Schriftstellers Heine als der Sinnmitte dieser Arbeit, darf dieses Buch gewissermaßen als Schlüsselwerk der Heine-Forschung gelten. *E. J. Krzywon*

ZU DIESEM HEFT

Helmut Kuhn ist o. Professor für Philosophie an der Universität München. Sein Augustinus-Aufsatz erscheint noch in diesem Jahr als Teil der Einleitung einer Ausgabe des 10.–13. Buchs der „Confessiones" (Einleitung und Kommentar von Helmut Kuhn und Alfred Schöpf).

Wolfgang Büchel ist Professor für philosophische Probleme der Physik an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach.

Karl Heinz Degenhardt ist o. Professor und Direktor des Instituts für Humangenetik und vergleichende Erbpathologie der Universität Frankfurt.

Roger Vekemans leitet das „Zentrum für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung Lateinamerikas" (DESAL) in Santiago de Chile.

Karl-Heinz Weger SJ

Erbsündentheologie heute

Situation, Probleme, Aufgaben

Alles Reden und Denken über die Situation, in der sich die katholische Erbsündentheologie heute vorfindet, muß von einer Einsicht her anheben, die man natürlich modifizieren und verschieden akzentuieren, aber nicht ernsthaft bestreiten kann. Und diese Einsicht lautet: die in der nachtridentinischen Zeit „traditionell" gewordene katholische Erbsündenlehre wird auch von den Gläubigen unserer Zeit nur noch mühsam geglaubt. Was die Schulbücher der Dogmatik und die Katechismen der Kinder über den geschichtlichen Ursprung der vielfältigen menschlichen Erfahrung von Leid und Sterben zu sagen wissen, was als universales Unheil und als die vorpersonale Schuld eines jeden Menschen die Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Menschheit ausweisen soll: es ist so, wie es verkündet wird und im Bewußtsein der Gläubigen lebt, nicht mehr überzeugend und somit in Gefahr, jede existentielle Bedeutung im Leben und Daseinsverständnis des Christen zu verlieren.

Wo aber eine Heilsbotschaft ihre Glaubwürdigkeit verloren hat und auf das Niveau einer zwar auch noch gewußten, aber nicht mehr ernst genommenen mythologischen Erzählung abgesunken ist, da bieten sich der Reflexion über diesen Verlust an Glaubwürdigkeit meist auch verschiedenartige kausale Erklärungsmöglichkeiten an, die ihrerseits wiederum die Unterschiedlichkeit bedingen, mit der die Theologen die vorgefundene und ihnen aufgegebene Situation zu bewältigen versuchen. So könnte man meinen – und in dieser Meinung resignieren –, es sei nun einmal nicht Gabe des Theologen, fruchtbaren Boden und aufnahmebereite Herzen für die Offenbarung Gottes zu schaffen. Sondern Aufgabe des Theologen wie auch des Künders des Evangeliums sei es, die Wahrheit zu sagen, sie immer wieder zu sagen und die Offenbarung nicht so lange zu verwässern, bis sie auch der letzte und bornierteste Zweifler noch mundgerecht findet. Oder man könnte meinen, die scheinbare Unglaubwürdigkeit christlicher Urstands- und Erbsündenlehre sei letztlich doch nur Ausdruck und Folge einer tieferen Glaubensnot, die den Menschen unserer Tage erst an einem konkreten Glaubens*inhalt* zweifeln läßt, weil er schon am Glauben selbst leidet. Man könnte schließlich auch noch darauf hinweisen, daß der heutige Mensch von seiner Sünde und einer Erlösungsbedürftigkeit wenig hören will. Aber so richtig solche Einsichten auch sein mögen: wollte ein Theologe die Not einer speziellen Glaubenslehre nur in diesen allgemeinsten Kategorien abtun, er würde sich den Verdacht einhandeln, zu schnell und zu hastig auf die letzten

Bastionen des Glaubens auszuweichen, in denen es sich zwar sicher und dogmatisch anständig leben läßt, von denen aus jedoch der Mensch unserer Tage nicht mehr erreichbar und nicht mehr ansprechbar ist.

Die Erbsündenlehre und der biologische Monogenismus

Will die katholische Erbsündenlehre wieder glaubhaft werden, dann muß sie sich ehrlich (und mit all dem Mut, den Ehrlichkeit ja immer erfordert) den ausdrücklichen oder geheimen Vorbehalten des heutigen Menschen gegenüber der Lehre universaler Erbschuld stellen, ja sie muß unter Umständen selbst das besser (oder überhaupt erst einmal) formulieren, was vielleicht ungesagt diese Vorbehalte begründet und rechtfertigt. Ein erster Grund, der der katholischen Erbsündenlehre den Charakter der Unglaubwürdigkeit aufzwingt, ist die Unvereinbarkeit des in der Erbsündenlehre vorausgesetzten statischen Weltbilds mit dem evolutiven Weltbild neuzeitlicher Naturwissenschaften. Der Mensch unserer Tage entleiht sich sein Weltbild und seine Vorstellungen vom Werden und Ursprung der Menschheit nicht mehr den statischen Bildern der Genesiserzählungen, sondern er glaubt den Forschungsergebnissen der Naturwissenschaften, ja er traut, durch schlechte Erfahrungen gewitzt, in naturwissenschaftlich-theologischen Grenzfragen eindeutig dem Naturwissenschaftler mehr zu als den Spekulationen der Theologen. Eine solche Grenz- und Streitfrage ist aber nun schon seit Jahrzehnten das „Monogenismusproblem“ [1], die Frage also, ob die gesamte Menschheit von einem einzigen Elternpaar abstammt, oder ob sich die Hominisation nicht vielmehr in einer relativ kleinen, in einem gemeinsamen Lebensraum (Biotop) lebenden Population vollzog. Diese letztere, durch populationsgenetische Forschungen erhärtete und aus Gründen der Arterhaltung zu postulierende Hypothese kann vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus die weitaus größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen, stellt jedoch gleichzeitig die Erbsündentheologie vor die Aufgabe, wesentliche Teile ihrer herkömmlichen Voraussetzungen neu zu überdenken. Denn nachdem die klassische Erbsündenlehre auf der einen Sünde des einen Adam aufbaut und die genealogische Abstammung aller Menschen von eben diesem Adam undiskutierte Grundvoraussetzung aller Erbschuldtheologie bildet, kann man nicht plötzlich ein sinkendes Schiff verlassen und so tun, als hätte man den biologischen Monogenismus in der Erbsündentheologie nie gebraucht. Vielmehr teilt die traditionelle Erbschuld-

[1] „Monogenismus: Abstammung der ganzen Menschheit von zwei Individuen (Adam und Eva), d. h. von einem Elternpaar. Polygenismus: Abstammung der ganzen Menschheit von einer Vielzahl von unter sich gleichwertigen Individuen, d. h. von vielen Elternpaaren. Monophyletismus: Abstammung der ganzen Menschheit aus einem Stamm, aus einem Phylum (was immer eine Vielzahl unter sich gleichwertiger Individuen impliziert). Daraus ergibt sich eine Spezies: Homo sapiens. Polyphyletismus: Abstammung der Menschheit aus mehreren und verschiedenen Stämmen, woraus sich aber logischerweise mehrere verschiedene Spezies ergeben müßten. Wissenschaftlich ist der Polyphyletismus jedoch sehr kontrovers“ (J. Hürzeler, Evolution und Mono/Polygenismus: Orientierung 28 [1964] 196).

lehre dem einen Adam eine dreifache Funktion zu, die es zu erkennen – und zu ersetzen gilt. Adam ist einmal der alleinige Verursacher universal-menschlicher Erbschuld[2]; die genealogische Abstammung *aller* Menschen von Adam garantiert die Universalität der Erbsünde, und schließlich erklärt die physische Abstammungseinheit aller Menschen, im Rahmen des ursprünglichen göttlichen Heilsplans, die Übertragung der Erbsünde[3].

Die Schwierigkeiten, diese dreifache Funktion des ersten Menschen durch eine an der Wiege der Menschheitsgeschichte stehende Population zu ersetzen, machen den anfänglichen Widerstand des kirchlichen Lehramts gegen die These eines polygenistischen Ursprungs der Menschheit verständlich[4] und erklären, warum es auch heute noch Theologen gibt, die sich auf die Unbeweisbarkeit des Polygenismus berufen, um daraus die Richtigkeit des Monogenismus abzuleiten[5]. Jedoch: unter dem Druck naturwissenschaftlicher Argumente und in der Einsicht, daß der biologische Monogenismus weder zum definierten Offenbarungsgut der Kirche gehört noch in der Hl. Schrift gelehrt ist, vertreten seit einigen Jahren zahlreiche prominente Theologen – Dogmatiker wie Exegeten[6] – die Möglichkeit eines polygenistischen Ursprungs der Menschheit als theologisch freie Meinung, wobei sie sich nicht zuletzt auf die immer zahlreicher werdenden polygenistischen Hypothesen berufen können, die vom kirchlichen Lehramt geduldet werden. Hinsichtlich des Monogenismusproblems kann die Frage heute also nicht mehr lauten, *ob* der Polygenismus mit der katholischen Erbsündenlehre vereinbar ist, sondern nur noch, *wie* eine Erbsündenlehre aussehen könnte, die auf die Voraussetzung eines einzigen Stammelternpaars der gesamten Menschheit verzichtet. Wohl aber schält sich, im Rahmen der Vorstellung eines polygenistischen Ursprungs der Menschheit, unter einem neuen Aspekt eine Unterschiedlichkeit theologischer Meinungen heraus, die eine grobe Einteilung der zur Lösung des Monogenismusproblems aufgestellten

[2] Dies ist wenigstens in der heutigen Erbsündentheologie weit verbreitete Meinung. Augustinus vertrat die Ansicht, nicht nur die Schuld Adams, sondern auch die der persönlichen Vorväter „bis ins vierte Geschlecht" würden als „Erbsünde" übertragen. Das Konzil von Trient kannte diese Ansicht des Augustinus und verurteilte sie nicht.

[3] Will eine Erbsündenlehre nicht ausschließlich auf „Dekreten Gottes" aufbauen, dann muß sie ein gesamtmenschliches Einheitsprinzip aufweisen. Dieses Einheitsprinzip, das erklärt, warum die Sünde des einen die anderen Menschen etwas angeht, ist in der traditionellen Lehre eben die Abstammungseinheit aller Menschen von Adam.

[4] Die 1950 erschienene Enzyklika Papst Pius' XII. lehnt bekanntlich den Monogenismus ab, weil es „durchaus nicht ersichtlich ist, wie sich eine derartige Ansicht vereinbaren läßt mit dem, was die Quellen der Offenbarung und die Äußerungen des Lehramts über die Erbsünde lehren".

[5] So etwa: M. Schmaus, Dogmatik II/1 (München ^{6}1962) 349; L. Scheffczyk, in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 771; M. Seybold, Erbsünde und Sünde der Welt, in: Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967) 60.

[6] Auch Karl Rahner ging in seiner Verteidigung des Monogenismus (Schriften I, 253–322) von der Voraussetzung aus, der Polygenismus sei naturwissenschaftlich nicht wahrscheinlicher als der Monogenismus. Rahner hat inzwischen in diesem Punkt seine Meinung revidiert und hält einen polygenistischen Ursprung der Menschheit mit der Erbsündenlehre vereinbar. Vgl. Karl Rahner, Erbsünde und Evolution, in: Concilium 3 (1967) 459–465.

theologischen Hypothesen erlaubt. Eine Gruppe von Theologen wahrt nämlich, bei Aufrechterhaltung eines biologischen Polygenismus, einen „theologischen" Monogenismus, d. h. sie hält an einem *einzigen* Verursacher der Erbsünde fest und teilt so diesem einen Menschen, ähnlich wie es die traditionelle Lehre tut, eine besondere und heilsgeschichtlich einmalige Funktion zu. Eine zweite Gruppe von Theologen verzichtet dagegen grundsätzlich auf einen einzigen Verursacher der Erbsünde.

„Theologischer" Monogenismus

Die Vertreter des von uns so genannten „theologischen" Monogenismus nehmen also an, daß zur Erklärung des Vorhandenseins und der Übertragung einer Erbsünde zwar der biologische Monogenismus aufgegeben werden kann, nicht aber die besondere Heils- bzw. faktische Unheilsfunktion eines ersten Menschen oder Menschenpaars. Sofort jedoch stellt sich die Frage: warum und wie kann die Tatsünde eines einzigen Menschen innerhalb einer schon mit ihm existierenden Menschheit die Erbsünde aller (mit und) nach ihm lebenden Menschen werden? Wenn der eine Ursünder nicht gleichzeitig auch physischer Stammvater aller Menschen ist, warum geht dann seine Sünde die anderen überhaupt etwas an? Zur Beantwortung dieser Frage nehmen einige Theologen[7] mehr oder weniger ausdrücklichen Rekurs auf ein göttliches Dekret, demzufolge die Koadamiten und deren Nachfahren – ähnlich der mosaischen Gesetzesadoption – Gesetzes- bzw. Adoptiv*sünder* geworden seien, weil sie Adoptiv*kinder* des zur Prüfung gestellten Ursünders waren. Nun ist die Idee einer juridischen Vaterschaft Adams (wenn man den Ursünder so nennen will), der auf Grund eines Dekrets Gottes stellvertretend für die Gesamtmenschheit handelt, auch in der traditionellen Schultheologie nicht unbekannt. Aber während die traditionelle Lehre auch da, wo sie Dekrete Gottes postuliert, doch gleichzeitig auch an die natürliche Abstammungseinheit aller Menschen anknüpfen kann und es zur Zeit der Prüfung eben nur dieses eine Menschenpaar gab, wird die Berufung auf eine juridische Vaterschaft Adams unter mehreren mit ihm lebenden Menschen zu einem nominalistischen Willkürakt Gottes, der sich jedem Verstehen widersetzt. Warum sollten nicht alle gleichzeitig mit Adam lebenden Menschen das göttliche Gnadenangebot und eine persönliche Heilschance erhalten haben? Warum sollte Gott gerade diesem einen Menschen seine heiligmachende Gnade anbieten, der sie sicher verlieren wird? Warum sollte Gott überhaupt einen Menschen zum juridischen Haupt der Gesamtmenschheit bestellen? Ein Theologe, der diese oder ähnliche Fragen zufriedenstellend beantworten kann, müßte unseres Erachtens erst noch gefunden werden! Durch „Dekrete Gottes" läßt sich in der Theologie alles und nichts beweisen, und durch den Rückzug auf die unerforschlichen Ratschlüsse Gottes wird eine

[7] So etwa (der Nichttheologe) R. Fattinger, War der Adam des Paradieses der Urmensch? (Linz 1961); ähnlich: H. Pfatschbacher, W. Böhm, G. Blandino, T. V. Fleming.

Erbsündenlehre nicht glaubwürdiger. Soviel darf hier schon gesagt werden: muß sich die Erbsündentheologie nur auf unbewiesene, theologische Postulate berufen und gelingt es ihr nicht, einen auch anthropologisch überzeugenden Grund für das Vorhandensein einer Erbschuld anzuführen, dann bleibt der Erbschuld ein Geschmack göttlicher Willkür, der gerade in unserer Zeit besonders bitter empfunden wird.

Dem Aufweis eines auch anthropologischen Verstehensgrundes für die Verursachung der Erbsünde durch einen einzigen Menschen haben sich die beiden Professoren der Gregoriana-Universität Alszeghy und Flick, wie auch der französische Exeget Grelot[8] gewidmet. Alszeghy-Flick gehen in ihren Überlegungen von der Hypothese aus, innerhalb einer Population, die als ganze zunächst nur eine Art „Kindheitsstadium der Menschheit" darstellt, sei als erster *ein* Mensch zur Möglichkeit personaler Entscheidung gelangt und habe die Sünde gewählt. Nun sei aber nach dem Zeugnis der Schrift der erste Mensch als eine korporative Person zu verstehen, dessen Entscheidung das Schicksal aller wird, und so erkläre sich, warum seine Tatsünde die Erbsünde aller übrigen Menschen werden konnte.

Die besondere anthropologische Funktion eines ersten Menschen*paars* aufzuzeigen hat sich Grelot zur Aufgabe gestellt. Es ist denkbar, so der französische Exeget, daß innerhalb einer als ganzer an der Schwelle zur Hominisation stehenden Population zuerst ein einziges Menschenpaar in wechselseitiger Beeinflussung und in gegenseitiger Interkommunikation durch eine freie, personale Entscheidung die Menschwerdung erreicht, sich aber gleichzeitig in dieser ersten Entscheidung gegen Gott richtet und sündigt. Bedenkt man nun aber die konstitutive Bedeutung sozialer Interkommunikation für das Erwachen menschlicher Freiheit, dann läßt sich vorstellen, daß dieses erste Menschenpaar als „Initiator" und „Lehrmeister" beim Rest der Population eine Art „Ketten-Hominisation" hervorruft, d. h. die übrigen Glieder der Population werden personaler Entscheidungen fähig – und dadurch erst eigentlich Menschen – in der Interkommunikation und Begegnung mit dem ersten, bereits sündigen Menschenpaar. Dieses erste Menschenpaar wäre dann tatsächlich „Stammelternpaar" aller übrigen Menschen, freilich nicht durch Zeugung, wohl aber auf Grund des die Hominisation erst ermöglichenden sozialen und psychologischen Einflusses, und die übrige Menschheit träfe ihre freien Entscheidungen bereits in der durch die erste Sünde entstandenen Unheilssituation.

Die Tendenz dieser hier nur kurz skizzierten und der traditionellen Lehre nahestehenden Lösungsversuche ist deutlich: man will im Rahmen eines biologischen Polygenismus die besondere heilsgeschichtliche Funktion eines Menschen (-paares) erklären, und man läßt deshalb im Schutz und Schoß einer Population einen *ersten* Menschen zur Möglichkeit personaler Entscheidung gelangen, dessen Sünde die Erbsünde aller

[8] Z. Alszeghy-M. Flick, Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica, in: Gregorianum 57 (1966) 201–225; P. Grelot, Réflexions sur le problème du péché originel, in: Nouvelle Revue Théologique 99 (1967) 337–375; 449–484, bes. 460–473.

Menschen wird. Nun wird man unbedenklich zugeben dürfen, daß diese oder ähnliche Theorien naturwissenschaftlich möglich sind und theologisch als eine Lösung des Monogenismusproblems gelten können. Trotzdem aber darf nicht übersehen werden, daß die von Alszeghy-Flick und Grelot aufgestellten Hypothesen an naturwissenschaftlichen Postulaten nicht vorbeikommen, die zwar denkbar sind – mehr aber auch nicht[9] und so über den Charakter unverbindlicher Spekulationen nicht hinauskommen. Außerdem ließe sich fragen, ob die Verteidiger eines „theologischen" Monogenismus nicht zu schnell aus der besonderen Heils*situation* eines ersten Menschen oder Menschenpaars eine besondere Heils*funktion* ableiten. Natürlich geschah die erste Sünde ohne eine ihr vorausliegende geschichtlich verursachte Unheilssituation und sicher ist jede weitere Sünde der Menschheit in ihrem formalen Wesen Nachvollzug der Ursünde. Fordert diese Situation aber auch eine in ihrer Wirkung einmalige Funktion der ersten Sünde? Darüber hinaus bleibt sowohl bei Alszeghy und Flick wie auch bei Grelot die Frage der Übertragung der Erbsünde unbeantwortet[10].

Unheilsgeschichte und Erbsünde

Wenn aber der Ursprung der Menschheitsgeschichte naturwissenschaftlich *und* theologisch dunkel ist und jede über die oben dargelegte Situation hinausgehende Aussage hinsichtlich der Ursünde wenn auch geistreiche, so doch unverbindliche Spekulation bleibt, kann man sich dann nicht fragen, ob die Geschehnisse aus der vorgeschichtlichen Periode der Menschheit theologisch nicht weit weniger relevant sind, als es die traditionelle Erbsündenlehre bislang annahm? Das ist jedenfalls die Meinung einer zweiten Gruppe von Theologen. Sie bemüht sich erst gar nicht, die besondere Heilsfunktion eines einzigen Menschen innerhalb einer an der Schwelle zur Hominisation stehenden Population zu entdecken und zu begründen. Sie zeigt wenig Interesse an einer besonderen „Ursünde", sie läßt den einen „Adam" mehr den sein, der er auch in der Hl. Schrift ist: den Menschen, kurz: sie erklärt die universale Erbschuld der Menschheit nicht mehr durch die besondere Heilsfunktion *eines* Menschen, sondern führt Erbsünde auf allgemeine, auch heute noch geltende anthropologische und theologische „Gesetzmäßigkeiten" zurück.

Fragt man sich, was diese Theologen[11] zur Ablehnung des „theologischen" Monogenismus bewegt, so wird es nicht genügen, auf die mangelnde Überzeugungskraft der

[9] Was Grelot auch unumwunden zugibt.

[10] Die von Alszeghy-Flick angeführte richtige Einsicht, der Adam der Genesiserzählungen sei als „korporative Person" zu verstehen, erklärt ja nur, daß nach dem Verständnis der Schrift selbst Adam nicht der physische Stammvater aller Menschen zu sein braucht und daß es einen Einfluß eines „Stammvaters" auf nachfolgende Generationen gibt, aber nicht, warum es so etwas wie eine korporative Person überhaupt gibt und wie deren freie Entscheidung die anderen beeinflußt.

[11] Wie etwa P. Schoonenberg, Theologie der Sünde (Einsiedeln 1966); A. Hulsbosch, Die Schöpfung Gottes (Wien 1965); L. Boros, Mysterium mortis (Freiburg ^{4}1964) 124–137.

Argumente *für* den „theologischen" Monogenismus allein hinzuweisen. Vielmehr erkennen diese Theologen besser und deutlicher, daß die traditionelle Erbsündenlehre nicht nur auf Grund ihrer monogenistischen Grundkonzeption unglaubwürdig ist, sondern auch – und noch mehr –, weil sie dem personalistischen Denken unserer Zeit zuwiderläuft. Und damit ist der zweite Grund genannt, der die traditionelle katholische Erbsündenlehre heute unglaubwürdig erscheinen läßt, ja in dessen Licht sie geradezu ein Ärgernis wird. Dieser Grund läßt sich in aller Kürze in einer Frage formulieren: was geht mich, so frägt sich der Mensch des 20. Jahrhunderts, die Sünde eines in unvorstellbarer Ferne lebenden, primitiven Menschen an? Im Gegensatz zur „Scholastik", die durch ihre Orientierung an der griechischen Denkform nur zu leicht statisch-dinghaft denkt und in diese Denkweise unbefangen auch den Menschen einbezieht, denkt der heutige Mensch (auch wenn er dies reflex nicht weiß) personalistisch, er denkt in den Kategorien der Freiheit, der Verantwortlichkeit, der Geschichte: er weiß sich in seinem Sein nicht so sehr durch die Teilnahme an einem abstrakten, universalen, vom Ursprung her schon erfüllten Naturbegriff „Mensch" bestimmt, als vielmehr durch das, was er in Geschichte und durch die eigene Freiheitstat geworden ist, und so fehlt dem Menschen unserer Tage eigentlich jede Voraussetzung, eine fremdverursachte Sünde als eigene, innere Schuld anzuerkennen und zu verstehen. Und dieses Unverständnis weitet sich oft zu einem Ärgernis an Gott aus: die von Gott gewollte, „ursprüngliche Heilsordnung", in der das Schicksal aller von der freien Entscheidung eines einzigen abhängen sollte, sieht wie ein Willkürakt Gottes am Menschen aus, dessen Möglichkeit man zwar zugeben muß, dessen Notwendigkeit man aber auch nicht einsieht. Mit etwas gutem Willen, so meinen heute viele, hätte Gott es auch anders, besser einrichten können.

Dieses Ärgernis der Erbsündenlehre wird durch den oben dargelegten „theologischen" Monogenismus noch nicht genommen, und deshalb wohl in erster Linie frägt sich die zweite Gruppe von Theologen, ob es die in der traditionellen Erbsündenlehre postulierte, „ursprüngliche" Heilsordnung überhaupt gab. Gab es eine Heilsordnung, in der Besitz oder Nichtbesitz der heiligmachenden Gnade Gottes für die Gesamtmenschheit von der Entscheidung eines einzigen Menschen abhing und in der diese Gnade anders als heute, „durch Zeugung", übertragen werden sollte? Braucht man eine solche Heilsordnung, um eine universale, geschichtlich verursachte und vorpersonale Erbschuld der Menschheit vor Gott aufrechtzuerhalten und zu erklären? Oder läßt sich Erbsünde nicht auch von der jetzt geltenden Heils- und Gnadenordnung her verstehen, so daß zur Erklärung des Vorhandenseins und damit auch der Übertragung der Erbsünde der universale Heilswille Gottes und die Freiheit des Menschen genügt, eine Freiheit des Menschen, die nicht nur Freiheit zum Guten, sondern eben auch Freiheit zur Sünde ist?

Die Vorteile einer solchen, man möchte sagen „voraussetzungslosen" Erbsündentheologie scheinen bestechend. Denn diese Theologie dürfte das unergründliche Dunkel menschlicher Urgeschichte ruhig ein Dunkel sein lassen, weil die vorgeschichtlichen

Geschehnisse der Menschheitsgeschichte nur noch einen „Grenzfall" der Erbsündenlehre darstellen. Somit wären die Problematik und das Rätselraten um das konkrete Wie einer Ursünde wie auch die ganze Monogenismusfrage hinfällig. Aber auch dem Denken unserer Zeit wäre eine solche Erbsündentheologie entsprechender, das „Ärgernis" „anscheinender" göttlicher Willkür würde entfallen. Denn dem heutigen Menschen kann durchaus ein Verständnis dafür zugetraut werden, daß von einem „Willkürakt Gottes" dann keine Rede mehr sein kann, wenn das Vorhandensein universaler Erbschuld einfach auf das Vorhandensein von Sünde und Schuld in der Welt zurückgeführt werden kann, einer Sünde und einer Schuld, die immer möglich sein muß, wo der Mensch in der Freiheit seiner Entscheidung das eigene und zugleich von Gott geschenkte Heil zu wirken hat. Die Vorteile einer „voraussetzungslosen" Erbsündentheologie wären also bestechend. Aber läßt sich Erbsünde mit der „Sünde der Welt" [12] gleichsetzen? Läßt sich so beantworten, warum es Erbsünde gibt und wie sie übertragen wird?

Selbst auf die Gefahr hin, eine klare Gedankenführung zu verwischen, muß nun zunächst einmal deutlicher und eindringlicher gefragt werden, was in einer Erbsündentheologie eigentlich bewiesen werden muß und was nicht; es muß, da der Ausdruck „Erbsünde" selbst schon Mißverständnissen Vorschub leistet, die Grundaussage des mit Erbsünde Gemeinten herausgestellt und abgegrenzt werden. Wir machen dazu eine Anleihe bei Karl Rahner, der sich in seinem Monogenismus-Artikel frägt, was das Minimum nach Schrift, Tradition und Trienter Konzil sei, „wenn von einer Erbsünde überhaupt noch die Rede sein soll. Die Antwort", so Rahner, „wird lauten müssen: eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen, personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheilssituation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist." [13] Dazu sei noch folgendes bemerkt:

1. Seit Augustinus verteidigt die Kirche nachdrücklich die Notwendigkeit der Kindertaufe „zur Vergebung der Sünden" [14]. Da nun aber das unmündige Kind personaler Sünde noch unfähig ist, braucht man zur Erklärung der *sündentilgenden* Gnadenwirkung des Taufsakraments einen „Oberbegriff", der sowohl die persönliche Sünde eines Menschen als auch eine fremdverursachte, dem Menschen aber dennoch eigene und innere „Sündigkeit" umfaßt. Dieser „Oberbegriff" wird in der abendländischen Kirche, im Gegensatz zur Theologie der Ostkirche[15], der Ausdruck „Sünde", der – zumindest heute – nur den *Zustand* eines durch menschlich-geschichtliche Schuld ver-

[12] Der biblische Begriff „Sünde der Welt" meint, wie Schoonenberg gezeigt hat, nicht nur die Summe der von den einzelnen begangenen Sünden und deren soziale Folgen, sondern er dient auch als Ausdruck eines „Verbindungsgliedes, durch das die Sünden des einen mit denen des anderen ... verbunden sind" (Schoonenberg a.a.O. 120).

[13] Karl Rahner, Schriften I 306.

[14] Vgl. DS 223.

[15] Die Theologie der Ostkirche bevorzugt den Ausdruck „Erb-Tod". Papst Zosimus verwendet in seiner „epistola tractatoria" vor allem die Begriffe „Sklaverei", „Verurteilung", „Tod" (DS 231).

ursachten Fehlens der heiligmachenden Gnade Gottes meint, jedoch die Ursache und das Zustandekommen dieses Fehlens unberücksichtigt läßt. Wie kann nun aber eine solche fremdverschuldete Gnadenlosigkeit des Menschen entstehen? Sicher nicht dadurch, daß die spezifisch persönliche Sünde eines Menschen auf andere übergeht, denn persönliche Schuld ist nie und nimmer auf andere Menschen übertragbar. Die im letzten Jahrhundert aufgekommenen Vorstellungen eines aktiven Mitsündigens aller Menschen „in Adam" sind gleichfalls phantastisch und absurd[16]. Vielmehr kann Erbsünde nur verstanden werden als eine jeden Menschen auch schon vor seiner personalen Freiheitsentscheidung umfassende *Unheilssituation*, die den Menschen jene heiligmachende Gnade Gottes nicht besitzen läßt, die ihm im Annehmen des göttlichen Gnadengebots durch andere vermittelt und zueigen sein sollte. Die traditionelle Erbsündentheologie betont deshalb sehr zu Recht den nur *analogen* Gebrauch des Begriffs Sünde in seiner Anwendung auf die persönliche Sünde und die Erbsünde. Aber, so muß weiter gefragt werden, ist der Begriff „Sünde" im heutigen Sprachgebrauch nicht so sehr auf die persönliche Sünde eingeengt, daß er, auf die Erbsünde übertragen, fast notwendig zu Mißverständnissen Anlaß gibt, die Erbsünde wie eine verdünnte persönliche Sünde erscheinen läßt und so das mit Erbsünde eigentlich Gemeinte geradezu verdunkelt? Der von Karl Rahner gebrauchte und von Schoonenberg in die Erbsündentheologie eingeführte Begriff einer vorpersonalen Unheilssituation des Menschen[17] kann den Inhalt des Erbsündendogmas dem heutigen Sprachempfinden entsprechender zum Ausdruck bringen, ohne das Dogma selbst zu verwischen oder zu verwässern.

2. Muß also einerseits die Erbsünde von der persönlichen Sünde deutlich (und heute wahrscheinlich sogar auch begrifflich) abgehoben werden, so darf andrerseits Erbsünde dennoch nicht mit einem bloßen „Erbübel" verwechselt werden. Es gibt ja eine Vielzahl wirklicher oder denkbarer Folgen menschlicher Sünde, die zwar aus der Schuld entstanden und gegen den Willen Gottes sind, dennoch aber dem von ihnen betroffenen Menschen keinerlei auch nur „analoge" Sündigkeit zueignen[18]. Deshalb kann auch kein Fehlen irgendeiner kreatürlichen, natürlichen Vollkommenheit des Menschen, selbst wenn dieses Fehlen dem Willen Gottes widerspricht, die Erbsünde konstituieren. Sondern die Erbsünde wird in der Hl. Schrift und in der Tradition eindeutig der übernatürlichen Ordnung zugewiesen und kann nur als das dem Willen Gottes

[16] Vor allem bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit II (Münster 1854) 617 f.; M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, in: Gesammelte Schriften Bd. V (Freiburg ^{3}1961) 688 f.

[17] Obwohl P. Lengsfeld Schoonenbergs Begriff einer „Situation" mangelnde „ontologische Tiefendimension" vorwirft, verwendet er selbst im spekulativen Teil seines Buches Ausdrücke wie „Lage", „Unheilssituation", „Situation" zur Beschreibung der Erbsündigkeit des Menschen. Vgl. P. Lengsfeld, Adam und Christus (Essen 1965) 242–243. – Schoonenberg selbst spricht übrigens, da ihm der Ausdruck „Situation" schon des öfteren den Vorwurf einbrachte, die Erbsünde werde dadurch zu einer dem Menschen äußerlichen Unheilswirklichkeit, lieber von einem „Situiertsein" des Menschen durch die Sünde der Welt. Uns scheint dieser Vorwurf unbegründet und wir sprechen deshalb auch von einer Unheils*situation*.

[18] So sind etwa Erbkrankheiten, auch wo sie Folge von Sünden sind, für ein Kind keine „Erbsünde".

widersprechende Fehlen der heiligmachenden Gnade, die er selber ist, verstanden werden[19]. Das setzt freilich voraus, daß Gott die freie Schenkung seiner Gnade an die Menschen (zumindest *auch*) von der personalen Entscheidung anderer abhängig macht und so Besitz oder Nichtbesitz *seiner Gnade selbst* an menschliche Vermittlung bindet. Andernfalls wäre eine fremdverursachte, dem Menschen aber dennoch innere, eigene und übernatürliche *Unheils*situation schlechthin undenkbar.

3. Das Vorhandensein einer Erbsünde muß dialektisch verstanden werden, d. h. Erbsündigkeit kann nicht und konnte noch nie bedeuten, daß der ungetaufte Mensch ohne jede persönliche Heilschance ist. Wenn es auch nach und trotz des Sündenfalls der Menschheit einen universalen Heilswillen Gottes gibt (was zumindest nach dem II. Vatikanum nicht mehr bestritten werden kann), wenn die Erlösung durch Jesus einen *jeden* Menschen angeht, dann kann (mit Paulus) die vorpersonale Unheilssituation des Menschen eigentlich nur als Nebensatz dieses eine vorpersonale Heilssituation schaffenden Heilswillens Gottes zum Ausdruck gebracht werden; dann muß auf jeden Fall gelten: auch der in der Verfaßtheit der Erbsünde sich befindliche Mensch ist nicht der in jeder Beziehung Gnadenlose, sondern er ist gnadenlos, *insofern* er aus einer sündigen Menschheit kommt.

Läßt sich nun aber, und damit sei die oben gestellte Frage wieder aufgegriffen, unter diesen Voraussetzungen eine Erbsündenlehre konzipieren, die nicht der Annahme einer „ursprünglichen" Heilsordnung und der mit ihr gegebenen Implikationen bedarf? Wir möchten diese Frage bejahend beantworten und unsere Aussage durch zwei kurze Thesen erhärten:

> *1. These: Menschliche Freiheit kann nur verstanden werden als eine im voraus zu ihrem eigenen Vollzug schon innerlich durch das freie Tun anderer, und damit durch Fremdgeschichte, bestimmte Freiheit.*

Durch diese anthropologische These soll nur gesagt werden, daß es so etwas wie eine innerliche Bestimmung des Menschen in seinem Sein und in seiner Freiheit durch Fremdgeschichte überhaupt gibt, es soll ein menschliches Einheitsprinzip erfaßt werden, das einerseits einen Verstehenshorizont für ein vorpersonales und inneres Bestimmtsein des Menschen durch die Geschichte abgibt, und das andrerseits dennoch nicht das Einheitsprinzip der physisch-biologischen Abstammung ist. Eine moderne christliche Anthropologie könnte wohl ohne allzuviel Mühe aufweisen, daß der Mensch, und darauf kommt es hier an, nicht nur in einer isolierten Freiheit der Fremdgeschichte seiner Mitwelt *gegenübersteht*, sondern in einem wirklichen Sinn diese Geschichte auch schon *selbst ist*. Menschliche Freiheit muß ihre Entscheidungen aus einer Situation treffen, die zwar fremdverursacht, ihr dennoch nicht äußerlich bleibt, und dies ergibt

[19] Dieser Forderung scheinen die Hypothesen von W. Simonis, Erbsünde und Monogenismus, in: Catholica 20 (1966) 281–301 und P. Lengsfeld a.a.O., nicht zu entsprechen.

sich daraus, daß menschliche Freiheit *einmal* ohne den anderen Menschen gar nicht verstanden werden kann. Menschliche Freiheit ist nur dann wirklich sie selbst, wenn sie auf eine andere Person, auf ein Du ausgeht, so sehr, daß der andere Mensch mit-*konstitutiv* für die eigene Freiheit ist. Ein Mitkonstitutivum menschlicher Freiheit, wie es die personale Mit-Welt ist, kann nun aber nicht in ein Subjekt-Objekt-Schema gedrängt werden, sondern ist richtig nur verstanden als etwas der Freiheit selbst Innerliches.

In diesem notwendig Angewiesensein und Ausgehen auf den anderen Menschen begegnet nun aber *zweitens* immer auch Geschichte, sei es Geschichte als bleibende Objektivation, sei es als ständig nachvollzogene, „gelebte" Geschichte. Schon lange, bevor ein Mensch einer personalen Entscheidung fähig ist, hat er die Geschichte seiner Mitwelt in sich aufgesogen, ist er in seinem Denken, Werten, Handeln und Empfinden vom freien Tun seiner Mitwelt innerlich bestimmt. Aber auch wo ein Mensch bereits personaler Entscheidungen fähig ist, bleibt seine Freiheit immer noch die vorpersonal von der Geschichte anderer mitbestimmte[20], und in jeder freien Entscheidung reagiert der Mensch nicht nur auf diese Geschichte, er vollzieht sie auch nach, sei es, daß er sie übernimmt, sei es, daß er sich von ihr abhebt. Der Mensch ist in seinem Menschsein selbst von seinen zwischenmenschlichen Beziehungen mitbestimmt, so daß das die vielen Menschen Einende nicht nur die Einheit einer abstrakt vorgestellten, menschlichen Natur ist[21], sondern was die Menschen auch innerlich eint und so eben das freie, geschichtliche Tun des einen die anderen etwas angehen läßt, ist die Gemeinsamkeit ihrer Geschichte – und, so muß zur zweiten These übergehend hinzugefügt werden, die Gemeinsamkeit ihrer Berufung.

> *2. These: Jede menschliche Geschichte ist auf Grund des universalen Heilswillens Gottes notwendig Heils- oder Unheilsgeschichte*[22]*. Insofern nun aber der Mensch von der Unheilsgeschichte der Menschheit (als Geschichte) innerlich und vorpersonal bestimmt ist, besitzt er die ihm von Gott durch eben diese Geschichte zugedachte heiligmachende Gnade nicht, d. h. er ist im Zustand der Erbsünde.*

Unter dem Heilswillen Gottes, den weder die erste noch irgendeine Sünde der Menschen frustrieren kann, und unter der göttlichen Berufung stehen alle Menschen; es gibt keine rein natürliche Geschichte der Menschheit, sondern nur – sei dies reflex gewußt oder nicht – das Annehmen des heiligenden Gnadenangebots Gottes oder dessen Ablehnung in der Sünde, es gibt nur Heils- oder Unheilsgeschichte. Die heiligmachende

[20] „Vorpersonal" ist hier also nicht zeitlich verstanden.

[21] Obwohl es diese „Natureinheit" natürlich auch gibt. Nur meinen wir, daß das „generatione" und „propagatione" des kirchlichen Lehramts, das ja heute nur mehr als Bedingung der Übertragung der Erbsünde betrachtet wird, umfassender zu verstehen ist, da eben der Mensch (als biologische Frühgeburt) durch physische Zeugung und Geburt noch nicht „fertig" ist, zu seiner „Menschwerdung" auch die personale Mitwelt gehört.

[22] Jede, d. h. ausgenommen natürlich die persönliche Lebensgeschichte Jesu Christi und Mariens, wie auch die Geschichte der Kirche, insofern in ihr der auferstandene Herr lebt und wirkt.

Gnade Gottes ist nun aber nicht nur das, was der einzelne in der transzendentalen Erhebung seiner Geistigkeit unthematisch als Angebot erfährt[23] – eine Erfahrung, die sich als die Bleibendheit des göttlichen Heilswillens auch nach und trotz der Sünde durchhält –, sondern die Mitteilung der göttlichen Gnade ist gleichzeitig immer und wesentlich an ihre geschichtlich-kategoriale Erscheinung gebunden; die Gnade Gottes muß auch in der Geschichte, im anderen Menschen als Angebot und Forderung erscheinen und so vermittelt werden. Dann aber ist die Verweigerung der Gnade durch die Sünde eines Menschen nicht nur ein isolierter, den Sünder allein angehender Minuspunkt der Weltgeschichte, sondern Sünde ist gleichzeitig auch Verweigerung der Gnadenvermittlung für andere, da Gott eben durch und im anderen Menschen seine Gnade, die er selbst ist, anbietet. Und es läßt sich weiterhin sagen: insofern ein Mensch zu der ihn vorpersonal und innerlich bestimmenden Menschheitsgeschichte gehört und diese Geschichte eben auch eine Geschichte der Sünde ist, ist er auch gnadenlos, weil ihm aus dieser Menschheit die Gnade Gottes nicht zukommt, die ihm nach dem Heilswillen Gottes zukommen sollte, und das Fehlen der in sich und wesenhaft heiligenden Selbstmitteilung Gottes eine wirklich übernatürliche, wenn auch zur persönlichen Sünde analoge Unheilssituation des Menschen konstituiert.

Für eine Erbsündenlehre bedarf es weder der genealogischen Abstammung aller Menschen von einem einzigen Stammelternpaar, noch einer besonderen, von Gott gewollten Funktion eines ersten Menschen oder Menschenpaars. Eine so entfaltete Erbsündentheologie würde darüber hinaus dem klassischen Text der Erbsündenlehre in Röm 5, 12–21 nahestehen. Paulus beschreibt ja die Sünde in der Welt als eine personifizierte Macht, der niemand – außer er sei in der Gnade Jesu Christi aus der sündigen Welt gerufen – widerstehen kann; für den Apostel ist das Herrschen *der* Sünde in der Welt eine in der Geschichte wirksame Unheilsmacht, die nicht nur Versuchung von außen ist, sondern bis in die innerste Existenz des Menschen übergreift und von ihm Besitz nimmt. Von einer „Vererbung" der adamitischen Ursünde spricht Paulus nirgends.

Der „Ort" der Erbsündenlehre

Der Apostel spricht aber auch nicht (und dies mag als Übergang zu unserem letzten Punkt gelten) direkt und ausdrücklich von der Erbsünde der unmündigen Kinder, sondern von der Sünde der Erwachsenen, die freilich unter dem Einfluß der in der Welt herrschenden Sünde geschieht, so daß eine ständige, unauflösbare Spannung von Verhängnis und Verantwortung aufrechterhalten bleibt. Ist hier nicht, so möchte man fra-

[23] Wir meinen mit dieser Aussage das von Karl Rahner in die Theologie eingeführte „übernatürliche Existential" des Menschen, möchten aber den Ausdruck selbst vermeiden, da auch die geschichtliche Erscheinung von Gnade und Sünde als übernatürliches Existential eines Menschen bezeichnet werden könnte. Als „negatives übernatürliches Existential" wäre dann die geschichtliche Erscheinung der Sünde die Erbsünde.

gen, der Erbsündenlehre ein anthropologischer und theologischer Ort zugewiesen, den die heutige Erbsündentheologie zu ihrem eigenen Segen wieder aufnehmen sollte? Denn ein weiterer Grund, außer den bereits angeführten, der dem heutigen Menschen die traditionelle Erbsündenlehre unglaubwürdig vorkommen läßt, ist die Tatsache, daß die Erbsündenlehre jede Beziehung zum täglichen Leben des Christen und damit eine existentielle Bedeutung überhaupt verloren hat. Der gläubige Christ unserer Zeit ist jedoch – und das ist sicher ein sympathischer Zug an ihm – skeptisch gegenüber Heilswahrheiten, die nur „um ihrer selbst willen" geglaubt werden sollen, für das tägliche Leben und eine christliche Daseinserhellung jedoch nichts bedeuten.

Der Ort, den die nachtridentinische Theologie der Erbsündenlehre zugewiesen hat, und der Ansatzpunkt, der das theologische Denken über die Erbsünde noch heute weithin bestimmt, ist das unmündige, einer personalen Entscheidung noch unfähige Kind: wo von Erbsünde die Rede ist, denkt man spontan an die ungetauften Kinder! Diese Verschiebung biblischer Perspektiven, die eine existentielle Bedeutung der Erbsündenlehre apriorisch ausschließt, hat historisch eine zweifache Ursache. Erstens einmal ist die am statisch-bleibenden Wesen der Dinge orientierte Scholastik immer in Gefahr, die Bedeutung der menschlichen Freiheitstat zu unterschätzen, so daß die heiligmachende Gnade Gottes – wie umgekehrt auch das schuldhafte Fehlen dieser Gnade – als eine gleichbleibende, beinahe apersonale Gegebenheit betrachtet wird, der die freie Stellungnahme des Menschen im Grunde wenig hinzufügt. Und zweitens hat die durch das Trienter Konzil bekräftigte Notwendigkeit der Kindertaufe „zur Vergebung der Sünden" das Interesse der Theologen fast zwangsläufig auf die Erbsünde im unmündigen Kind konzentriert. Nun gibt es natürlich Erbsünde im unmündigen, ungetauften Kind, und die Praxis der Kindertaufe bildet seit alters den Katalysator für ein Verständnis des *Ausmaßes* menschlicher Schuldverfallenheit. Aber das bedeutet doch nicht, daß man zum *Verständnis* dieser universalen Schuldverfallenheit von der Unheilssituation unmündiger Kinder ausgehen muß und die Erbsünde selbst so bestimmt, daß sie begrifflich von der persönlichen Sünde völlig getrennt ist. Baut man die Erbsündenlehre auf der „Sündigkeit" unmündiger Kinder auf, dann entwickelt man sie notwendig von einem Grenzfall her.

Unserer personalistisch denkenden Zeit wird man vielmehr das mit Erbsünde Gemeinte von der Freiheit des Erwachsenen her verständlich machen müssen, der in der persönlichen Sünde aus eigener Entscheidung nachvollzieht, was ihm auf Grund seiner Herkunft aus einer sündigen Menschheitsgeschichte, ihn innerlich bestimmend, vorausliegt. Die volle Verwirklichung der Erbsünde ist erst dann gegeben, wenn der Mensch in der Freiheit seiner Entscheidung die ihm durch das Herrschen der Sünde in der Welt vorausliegende und ihn innerlich bestimmende Sündigkeit durch die persönliche Sünde ratifiziert und sich aneignet. Wie die freie, persönliche (und von Gott geschenkte) Annahme der Gnade diese erst zu ihrem eigentlichen Wesen kommen läßt, so ist auch erst die persönliche Sünde als personaler Nachvollzug vorpersonaler Bestimmung Erbsünde im vollen Sinn des Wortes. Von hier aus sollte man dann zeigen, daß diese der

Sünde des Erwachsenen vorausliegende Unheilssituation auch schon das unmündige, ungetaufte Kind umfaßt, und zwar in einer „Sündigkeit", die allererstes Stadium einer Entwicklung ist, noch keineswegs aber erwachsene Verwirklichung.

Das Verhältnis von Erbsünde und Konkupiszenz[24] ist nicht weniger wichtig für eine Bestimmung des Ortes der Erbsündenlehre. Noch auf dem Trienter Konzil erklärte der päpstliche Legat Kardinal Pole: „Was Erbsünde ist, fühlen wir mehr durch deren Wirklichkeit in uns selber, als daß wir es in Worten ausdrücken könnten." [25] Es ist auffallend, daß in dieser Hinsicht das praktische religiöse Leben offensichtlich mehr weiß als die wissenschaftliche Theologie, denn die Aszese kennt das immer bleibende Angefochtensein auch des Christen von der sündigen Welt her, sie weiß, daß „Erbsünde" nicht jenseits aller Erfahrung liegt und die sündige Welt auch da nicht aufhört Versuchung zu sein, wo der Mensch aus dieser „Welt" gerufen und, zur Ecclesia gehörend, noch immer die Wege des Irdischen geht. Diese Gedanken implizieren so wenig eine Gleichsetzung von Erbsünde und Konkupiszenz, wie die oben dargelegten eine Gleichsetzung von persönlicher Sünde und Erbsünde. Jedoch: betrachtet man Erbsünde nicht nur als ein statisches Fehlen der heiligmachenden Gnade Gottes, sondern sieht man sie, gerade als Fehlen der Gnade, als das dynamische Ausgerichtetsein des Menschen auf den Vollzug der Sünde, einer Sünde, die unentrinnbar ist, insoweit der Mensch ohne die Taufe der sündigen Welt gehört, und betrachtet man weiterhin die Konkupiszenz als ein Element der Erbsünde selbst (was ja durchaus traditionelle Befürworter hat), dann klafft zwischen der Erbsündenlehre und der christlich-gläubigen Daseinserfahrung nicht jener Abgrund, der die Erbschuld in ihrem eigentlichen Wesen zu einer existentiell bedeutungslosen Angelegenheit degradiert, weil der Christ die Erbsünde ja immer schon hinter sich hat!

Auch von daher muß der Ort der Erbsündenlehre in einer christlichen Anthropologie die Freiheit des erwachsenen Menschen sein, die zu den geschichtlich verursachten Vorgegebenheiten ihrer selbst Stellung nehmen muß, als schon von der „Welt" bestimmte sich für diese Welt oder das Sterben in Christus entscheiden muß. Auch der glaubende Mensch ist mit der Sünde seiner Welt nie fertig. Sieht man darüber hinaus noch, daß der Mensch durch seine eigene, persönliche Sünde die Welt noch mehr die gnadenlose, gottwidrige Welt werden läßt, die sie vom Anfang ihrer Menschheitsgeschichte an ist, dann könnte mit all dem der Erbsündenlehre eine lebensnahe Bedeutung zukommen, die sie sicher nicht hat, solange man sie an der „Sündigkeit" des unmündigen Kindes ausbildet und sie von der Sünde der Welt wie auch von der persönlichen Sünde des Menschen trennt und isoliert.

[24] Die Konkupiszenz, oder die „böse Begierde", stammt nach dem Tridentinum aus der Sünde und macht gleichzeitig zur Sünde geneigt. Wir entleihen hier unseren Konkupiszenzbegriff von Metz (Art. Konkupiszenz: Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe I 843–851), betrachten also die Konkupiszenz nicht als eine innermenschliche Spannung, sondern als das Bestimmtsein des Menschen durch eine sündige Welt. In einer sündigen Welt lebend, ist der Mensch zur Sünde und zum Protest gegen Gott geneigt.

[25] Vgl. P. Smulders, Theologie und Evolution (Essen 1963) 212.

Herbert Schade SJ

Zum „anonymen" Christentum der modernen Malerei

Religiöse Strukturen im Christusbild einer säkularisierten Welt

Die moderne Malerei, die mit der Aufklärung und der Französischen Revolution einsetzt, ist nicht mehr vom Christentum bestimmt. „Das Ende der christlichen Bildkunst" war nach Auffassung vieler bedeutender Kunsthistoriker gekommen[1]. Man mag in frommem Übereifer im 20. Jahrhundert mehr christliche Themen finden wollen als in der Kunst der Vergangenheit[2]. Das trifft jedoch nur bei einer materialen Betrachtung zu. Die großen malerischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts wie Realismus, Impressionismus, Expressionismus, Kubismus, Surrealismus und Abstraktion sind nicht aus christlichem Geist entstanden. Trotzdem gibt es in dieser säkularisierten Welt Motive und Strukturen, die dem Christentum verwandt sind. Aus der Fülle der Formen und Themen sollen hier nur Grundauffassungen einer Gestalt gezeigt werden, die wir als namenlosen Christus bezeichnen müssen. Die Analogien und Bildwerte, in denen der moderne Künstler in unserer Welt die Gestalt des Herrn wiedererkennt, sollen dabei herausgehoben werden, ohne die Verzeichnungen des Christusbildes in der Moderne zu übergehen. Denn um kirchliche Kunst handelt es sich bei den erwähnten Werken – wenn man von dem einen oder andern Beispiel absieht – nicht.

Die modernen Künstler und das Problem eines konfessionslosen Christentums

Die Frage eines „anonymen Christentums", die eine zeitgenössische Theologie mit erregender Dringlichkeit diskutiert, ist im Grunde uralt und nach ihren religiösen Strukturen vorchristlich; denn schon im Alten Bund hat man sich gefragt, was wohl aus den frommen Heiden würde, die aus äußeren oder inneren Gründen nicht zum Gottesvolk gehörten[3]. In der frühchristlichen Zeit betrieben die Theologen den Ver-

[1] H. Beenken, Das neunzehnte Jahrhundert in der deutschen Kunst (München 1944) 246; H. Sedlmayr, Verlust der Mitte (Salzburg 1948) 228; W. Schöne, Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst, in: Das Gottesbild im Abendland (Witten, Berlin 1957) 54; R. Zeitler, Die Kunst des 19. Jahrhunderts (Berlin 1966) 16, 37.

[2] A. Henze, Das christliche Thema in der modernen Malerei (Heidelberg 1965) 21.

[3] Für die theologische Problematik verweisen wir auf die Fachliteratur; denn die Fragestellung der Theologie besitzt einen anderen Charakter als die der Kunstgeschichte. Der Theologe untersucht die Aussagen der Offenbarung zu den geistigen oder besser übernatürlichen Vorgängen im Menschen selbst. Der Kunsthistoriker betrachtet die Objektivationen des Geistes, Bilder und Kunstwerke, die in sich keinen unmittelbaren Schluß auf die moralische und gnadenhafte Situation des Künstlers erlauben.

gleich und die Unterscheidung der religiösen Formen mit besonderem Eifer. So finden wir in der frühchristlichen Kunst das Bild eines Christus-Orpheus, eines Sol invictus oder eines Herrschers kultiviert. Das Bild eines Christus-Bacchus oder Christus-Hephaistos werden wir vergeblich suchen. Nicht jede mythische Figur konnte zur Würde der Christusgestalt Bildelemente beisteuern. Man könnte also das Problem für eine Monumentaltheologie wie folgt formulieren: Welche Bilder einer natürlichen Offenbarung vermögen Aussagen der Bibel anschaubar zu machen?

Der moderne Künstler, der profan schafft, steht vor einem anderen, aber doch vergleichbaren Problem. Er möchte seinem Motiv und Werk einen besonderen geistigen Wert verleihen. Bei diesem Unterfangen nähert er sich notwendig einer religiösen Welt und ihren Ausdrucksformen; denn beide, der moderne und der frühchristliche Künstler, kommen darin überein, daß sie die Gestalt im Geistigen und Bleibenden aufzuheben suchen. Wir sagen gemeinhin: sie wollen sie verewigen. Vincent van Gogh beschrieb seine Bemühungen um diesen Würdecharakter der Malerei ausdrücklich: „Ich muß dir sagen, hätte ich die Kraft gehabt, fortzufahren, so hätte ich Bilder von heiligen Männern und Frauen nach der Natur gemalt, die das Gesicht unserer Zeit getragen hätten. Es wären Bürger von heute gewesen, und trotzdem hätten sie Beziehungen gehabt zu den ersten Christen. Die Erregung, die mir das verursacht hätte, wäre indes zu stark gewesen, als daß ich dabei hätte bleiben können. Aber ich will nicht sagen, ob ich nicht viel später einmal zu dieser Aufgabe zurückkehre.“ [4] Ähnlich formulierte Eduard Munch: „Ich fürchte die Photographie nicht, solange nicht im Himmel und in der Hölle photographiert werden kann. Ewig kann man nicht strickende Frauen und lesende Männer malen. Ich will die Menschen darstellen, die atmen, fühlen, lieben und leiden. Dem Beschauer soll das Heilige daran bewußt werden, so, daß er den Hut abnehmen wird wie in der Kirche.“ [5]

Während sich Munch und van Gogh die Aufgabe einer anonymen christlichen Malerei reflex stellen, bemerken andere nach Vollendung ihrer Werke, daß darin christliche Elemente ansichtig werden. So schrieb Paul Gauguin zu seinem großen Werk (Boston 1897): „Wenn man den Schülern der Beaux-Arts für die Rompreiskonkurrenz sagen würde: Das Bild, das ihr zu malen habt, soll darstellen: ‚Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?‘, was würden sie dann wohl machen? Ich habe eine philosophische Arbeit über dieses Thema gemalt, das mit dem Evangelium vergleichbar ist. Ich glaube, es gelang.“ [6]

Außer solchen Selbstzeugnissen von Künstlern haben bedeutende Interpreten an Bildern, die nicht in christlichem Geist konzipiert sind, religiöse, ja christliche Züge erkannt. So schrieb der Religionswissenschaftler F. Sierksma über das Guernicabild von Pablo Picasso: „Es wäre an der Zeit, daß wir unsere Vorstellung von der Religion

[4] Vincent van Gogh, Briefe an seinen Bruder (Berlin 1914) 590.
[5] R. Stenersen, Eduard Munch (Zürich 1949) 33.
[6] P. Gauguin, Brief an D. de Monfreid (Potsdam 1920).

revidieren und unsere Anhänglichkeit an stereotype Formen aufgeben. Der Pferdekopf in Picassos Guernica steht dem Opfer Christi näher als die meisten rührenden oder saftlosen Christusgestalten in der Geschichte der europäischen Kunst."[7] Man wird gerade den letzten Satz nicht ganz übernehmen können; aber die Tatsache, daß hier in einem Motiv von Picasso christliche Vorgänge, sogar das Opfer Christi, wiedererkannt werden, ist bemerkenswert. Beispiele solcher Interpretationen ließen sich vermehren. Wir sehen an ihnen, daß unabhängig von der Diskussion der heutigen Theologie um ein „anonymes Christentum" diese Fragen auch von modernen Künstlern und Interpreten aufgeworfen wurden. Hier wird also nicht von einem missionarischen Übereifer um- und eingedeutet, sondern ein Vorgang im künstlerischen Schaffen der Modernen sichtbar gemacht, der religiöse Bedeutung hat. Daß dabei die Gestalt Christi von besonderer Wirkkraft ist, mögen die kurzen Hinweise auf einige Bildstrukturen zeigen.

Der klasselose Mensch und die einsame Masse

Nachdem die alte hierarchische Ordnung in einer Abfolge von Revolutionen zusammengebrochen war, ergab sich als erste Aufgabe für die neue Gesellschaft die Versorgung der Massen. Mit den wirtschaftlichen und sozialen Fragen der Arbeiterbewegung im Industriezeitalter ging aber ein wesentlicheres Problem zusammen: die Würde des neuen, klasselosen Menschen war aufzuzeigen und zu begründen. Welche Werte und Formen gaben diesem Menschen überhaupt noch Bedeutung?

Bei den großen Malern an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert konnte der Revolutionär – der Mann der Freiheit – eine besondere Auszeichnung erfahren. Der „Tod des Marat" (1893) von David und „Die Revolte" (1848) von Daumier sind Beispiele für die Formung eines neuen Würdekanons in der Malerei. Francisco Goya – der größte Sozialmaler der Kunstgeschichte – hatte dieses Ideal des klasselosen Menschen der Freiheit in besonderer Weise geprägt. Die zahllosen unbekannten Männer und Frauen, die in seinen „Schrecken des Krieges" das Leid und die Größe der Nation zum Ausdruck bringen, begründen auch eine neue Gesellschaftsordnung, an deren Spitze der isolierte einzelne steht, der sich selbständig für Freiheit und Recht einsetzt[8]. In den „Erschießungen vom 3. Mai" erhält dieses Ideal seine große Gestalt. Im ersten Blatt der Desastres „Düstere Vorahnungen" wird eine erste Beziehung zum leidenden Christus sichtbar. Im „Christus am Ölberg" (1919) wird dieser unbekannte Mann zur besonderen Würde erhoben. Schon bei Goya wird immer wieder die Verbindung dieses klasselosen Menschen mit der Masse sichtbar. So stellt er den Freiheitskämpfer der mechanisch aufgefaßten Gruppe des Erschießungskommandos gegenüber. Einzigartig ist dieses Verhältnis zwischen dem „heiligen Proleten" und der Masse in der Kuppel

[7] F. Sierksma, Götter, Götzen und Dämonen (Wien, Hannover 1959) 53 f.

[8] Enrique Lafuente Ferrari, Goya. Sämtliche Radierungen und Lithographien (Wien, München 1961).

von San Antonio della Florida wiedergegeben. Der heilige Antonius, der in diesem Bild als Arbeiter aufgefaßt wird – „das Gesicht des Heiligen, der unter den Zügen eines jungen Mönches dargestellt ist, hat nichts Geistiges“ [9] –, sieht sich einer Menge gegenüber, die die Haltung der Massen gegen religiöse Vorgänge deutlich zum Ausdruck bringt. Zweifel und Begeisterung, Maskenhaftigkeit und Redlichkeit charakterisieren dieses namenlose Volk.

Der Sozialist Gustave Courbet entwickelt diese Grundgedanken Goyas in seinem Werk „Das Atelier“ (1855) zu einem Leitbild der demokratischen Gesellschaft weiter. Das Milieu des Malers bilden Vertreter aus allen Schichten der Gesellschaft. Über der Mutter mit dem Kind und hinter der Leinwand des Staffeleibildes aber sehen wir sozusagen verhüllt den Akt eines Knienden oder Aufgehängten. Zu seinen Füßen liegt ein Totenkopf. Wie bei einer Kreuzabnahme wird hier der nackte Mensch zum verborgenen Geheimnis, zur „wirklichen Allegorie“ der „schwerfällig brütenden Masse des Volkes, das für seine Not kein befreiendes Wort kennt“ [10]. Dieses Bild erklärt die Malerei und das gesamtmenschliche Dasein nicht mehr vom Himmel her, sondern von der Gesellschaft. Aber auch in dieser fortschrittlichen Interpretation des Daseins bleiben Totenkopf und „Gekreuzigter“ Modelle der Kunst und Wesensbestandteile der Gesellschaft.

Deutlicher gibt der Belgier James Ensor in seinem „Einzug Christi in Brüssel“ (1888) das Motiv eines anonymen Christus[11]. Mit großem Nimbus reitet „Jesus von Nazareth“ im Hintergrund von gestaffelten Kolonnen durch die Stadt. Ensor illustriert die modernen Massenaufmärsche. Der einzelne wird bei ihm zugleich Träger einer Maske. Die Verlogenheit der modernen Gesellschaft wird dadurch gebrandmarkt. Christus selbst ist zunächst ein Porträt des Künstlers. Aber zwischen den Aufschriften „VIVE LA SOCIALE“ und „HIP HIP HURRAH“ ist dieser Herr jedem Massenführer zum Verwechseln ähnlich[12]. Die Bischöfe, die sich bei der ersten Ausstellung über das Bild entrüsteten, hatten also nicht ganz Unrecht, als sie gegen das Werk Einspruch erhoben. Trotzdem bleibt Ensors Aussage gültig: der von der Masse Bejubelte und Gefeierte – auch der Künstler – steht anonymen Kolonnen von Maskenträgern gegenüber, die ihn ebenso niederschreien und foltern werden wie sie ihn jetzt umjubeln. So wird er dem Mann ähnlich, der einst gefeiert in Jerusalem einzog und kurz darauf in derselben Stadt gekreuzigt wurde.

Der Expressionismus bezieht andere Positionen als Ensor. Er macht die Not des Arbeiters – des Proleten –, nicht des Künstlers zum Ingebriff der Passion Christi. So schrieb die große Zeichnerin sozialer Not, Käthe Kollwitz: „Ich will eine Zeichnung machen, die einen Menschen zeigt, der das Leid der Welt sieht. Kann das nicht nur

[9] E. Lafuente Ferrari, Goya. Die Fresken in San Antonio de la Florida zu Madrid (Genf 1955) 28.
[10] W. Hofmann, Das Irdische Paradies. Kunst im 19. Jahrhundert (München 1960) 18.
[11] P. Haesaerts, James Ensor (Stuttgart 1957) 180.
[12] Ebd. 150.

Jesus sein?" [13] Ihre „Weber" und „Mütter" geben die „Pietà des Sozialismus". Die Massen der Leidenden und Erwerbslosen werden hier durch ihre Not darstellungswürdig und im Licht der Passion Christi gesehen. „Wenn auch manche Künstler und Schriftsteller Religion im herkömmlichen Sinne auffaßten, suchten die Expressionisten im allgemeinen nach einer tieferen, persönlicheren Bindung an das Unendliche, an Gott. In allem fand man den Geist Gottes am Werke; die Arbeiterdichter zum Beispiel erblickten selbst im Rhythmus der Maschinen und in der Heiligkeit der Arbeiter die Allgegenwart Gottes. Das alles hat mit orthodoxem Glauben so wenig zu tun, wie die Darstellung eines frommen Themas den Maler oder Bildhauer im kirchlichen Sinne religiös macht. Durch die Verwendung einer Prophetenfigur, einer in inbrünstigem Gebet versunkenen Gestalt, eines die Komposition bestimmenden Kruzifixes oder eines symbolischen Abendmahls soll eine Darstellung geistig vertieft werden." [14] So zeigt Pechsteins Holzschnitt „Unser tägliches Brot gib uns heute" zwar keine Christusgestalt, aber die Vaterunser-Bitte wird zum Ausdruck der Not. Das Proletarierelend wird damit gleichsam geheiligt. Deutlicher vergleicht Schmidt-Rottluff in seinem deformierten Kopf mit der Aufschrift „Ist euch nicht 1918 Christus erschienen" den zerschlagenen Frontsoldaten mit dem Erlöser.

In besonderer Weise hat schließlich Georges Rouault Christus mit dem Proletarier identifiziert. Die Gestalt selbst, die man in einigen Fällen auch an der äußeren Form erkennt, erhält ihre innere Struktur von der Erfahrung des sozialen Elends. So kommt es, daß man in manchen Bildern diesen „heiligen Proleten" kaum noch von der ihn umgebenden Masse zu unterscheiden vermag. In der „Vorstadt der langen Leiden" stehen Christus und die Arbeitslosen eng beieinander. Ebenso sind der „Christus und die Leute vom Jahrmarkt" wenig voneinander verschieden. Dieser Christus sieht oft verhärmt aus wie ein Arbeitsloser, der schon seit Jahren „zum Stempeln" geht[15].

Diese Situation interpretieren auch die modernen Kreuzigungsdarstellungen, die oft durch die Profanität ihres Milieus übereinstimmen. Lovis Corinth gibt in seinem „Martyrium" (1907) eine Kreuzigung als brutale Folterszene, die moderne KZs vorwegnimmt. Buffet stellt seinen Crucifixus in geradezu manieristischer Art als ausgemergelten Proleten dar. Scheibe läßt den Vorgang der Kreuzigung in dem interesselosen Milieu der Großstadt vor sich gehen.

Zu diesem Thema des in der einsamen Masse Leidenden hat auch der Bildhauer König einen besonderen Beitrag geleistet. Eine Gruppe von undifferenziert geformten Menschen bildet eine Art von Berg, aus dem der Gekreuzigte aufragt[16]. Vergleichbare Kompositionen schufen schon F. M. Jansen („Der Prophet") und J. Vaquero-Turcios („Der Apostel Paulus predigt"). Der einzelne und die Masse bilden die Erfahrungs-

[13] K. Kollwitz, Aus meinem Leben (Berlin 1927) 101.

[14] B. S. Myers, Die Malerei des Expressionismus (Köln 1957) 94.

[15] P. Courthion, Georges Rouault. Leben und Werk (Köln 1962) 472, Abb. 334 und 465, 247.

[16] R. u. L. Kriss-Rettenbeck, Kreuz und Kruzifix bei Fritz König. FS. Theodor Müller (München 1965) 333.

grundlagen solcher Werke, die zu erschütternden Monumenten unserer Welt werden. Mensch und Masse werden in solchen gestuften Kompositionen zum „anschaulichen Charakter" (H. Sedlmayr) des modernen Daseins.

Wenn schließlich Juan Genovés in seinen grauen Temperabildern in einer Art von fotografischem Realismus die Strukturen der Massen – „Flucht", „Trennung", „Zeit zu leben", „Zeit zu sterben" – gibt, dann kann auch von einer anonymen Christusgestalt nicht mehr die Rede sein; aber Genovés fügt die Vorgänge in einen Lichtkreis oder in eine Mandorla ein und prägt sie durch diese Pathosformel religiös, vielleicht sogar christlich[17].

Durch Licht und Farbe aus der Masse herausgehoben erscheint also der klasselose Mensch bei einigen der modernen Maler als namenloser Christus. Bei anderen geht der heilige Prolet in der Menge unter. Schließlich wird der Unbekannte von der irrationalen Masse verhöhnt und gefoltert. Den Proletarier und Leidenden vergleicht die moderne Kunst mit jenem Mann aus Nazareth, der ohne Amt und Würde – klasselos – ein Opfer der sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse seiner Zeit und Gesellschaft wurde. „Unter euch ist einer, den ihr nicht kennt", so hatte ihn ein Holzschnitt von Masareel genannt. In einer besonderen Gruppe von Werken erhält dieser Vergleich ethischen Charakter.

Das Opfer der Moral

Die Philosophiegeschichte zeigt, daß die Moral sich seit Kant aus dem Gefüge der Metaphysik gelöst hat und einen selbständigen, absoluten Wert bildet. Da man von der Wirklichkeit Gottes absieht, wird die Moral – ohne Gott – in der Gesellschaft verankert. Diese Gesellschaft wechselt aber beständig ihren Charakter. So haben wir selbst noch erfahren, daß das nazistische Regime eine intensive, militärische Moral besaß. Man könnte sagen, die deutschen Verbrechen im Krieg – wer sie erlebt hat, weiß es – wurden fast alle unter moralischen Vorzeichen verübt. Allerdings war diese Moral weithin untermenschlich. Die Moral der liberalen Staaten der Gegenwart erscheint dagegen sehr menschlich, aber sie ist nicht eben religiös zu nennen. Dieser Wechsel der Rechtsauffassungen und Rechtsträger in der modernen Geschichte hat in der Malerei einen eigenartigen Niederschlag gefunden. Bei einer Reihe von Malern wird der Jurist zum Inbegriff des Dämonischen. Auch dieses Motiv beginnt mit Goya, und zwar mit seinen Bildern zu den Hexenprozessen. Die Richter und die Vollstrecker der Urteile wirken beim Spanier unheimlich, die Verurteilten erbarmungswürdig. Bei Daumier steigert sich die Kritik. Das Perfide und Gemeine dieser Richter wird mit großer Schärfe gesehen und dargestellt[18]. Bei Ensor werden die Herren des Rechts dümmlich

[17] José L. Castillejo, Photographic Realism: On the painting of Juan Genovés. In: Art International, Vol. X, 6 (Lugano 1966) 34.

[18] J. Adhémar, Honoré Daumier (Paris 1954) 33.

und fies. Bei Rouault stellen sie Ausgeburten der Finsternis dar. Sicher wissen die Maler wie jeder von uns, daß nicht der Stand als solcher zu verurteilen ist. Aber die Tatsache, daß eine Reihe von Künstlern gerade die Vertreter des Rechts in dieser Weise anprangert, zeigt, daß sich dem künstlerischen Menschen eine Krise der Gesellschaft offenbart, die er im Bild zu bewältigen sucht.

Auf diesem Hintergrund läßt sich ein weiteres Christusmotiv der modernen Malerei verstehen: Christus, das Opfer der pseudobürgerlichen Moral. Der „Ecce homo" oder „Wir wollen Barabas" von Honoré Daumier ist dafür beispielhaft. Der, auf den die Massen mit dem Finger zeigen und den man als unmoralisch anprangert, ist Christus selbst[19]. Dieses christliche Motiv wird in zweifacher Weise in der modernen Kunst fruchtbar, zunächst inhaltlich, dann formal.

Inhaltlich wird von Lovis Corinth und Slevogt das Thema „Ecce homo" unmittelbar gestaltet. Rohlfs und Rouault formen das Bild in verschiedener Weise. Bei diesen Malern erleben wir zwar eine Modernisierung oder Verfremdung der Christusgestalt. Trotzdem sind Zusammenhänge mit dem christlichen Thema erkenntlich. Jedoch werden die christlichen Motive von modernen Erfahrungen geprägt. So wirkt der Christus von Corinth mit seinen Schergen von 1925 eher wie eine vorweggenommene Illustration zu einem Freisler-Prozeß als ein Historienbild. Slevogt betont in seiner Verspottung Christi das Ausziehen oder er zeigt im „Ecce homo" die sich an ihrem Opfer weidenden Massen. Rouault faßt in der Verspottung Christus gleichfalls als „Narren" oder „Clown" auf. Manchmal erscheint der Verhöhnte bei ihm als ein psychisch Kranker, ein Irrer.

Wer die Presse verfolgt, der weiß, daß die psychische und moralische Diffamierung zu den besonderen Mitteln der modernen Gesellschaft gehört, den politischen oder wirtschaftlichen Gegner auszuschalten. Derartige Aufrufe moralischer Entrüstung wollen in den seltensten Fällen dem Gesetz Gottes Anerkennung verschaffen. Moral wird zur politischen Waffe. Die Künstler, die ja bekanntlich die stärksten und unabhängigsten Kritiker ihrer Zeit sind, geben diesen Vorgängen in ihren Bildern Ausdruck.

Darüber hinaus benutzen sie das Thema „Seht welch ein Mensch" auch als Pathosformel für eine Reihe von Motiven, die inhaltlich vom Christusthema völlig unabhängig sind. Manet schiebt in seinem „Frühstück im Atelier" (München 1868) einen jungen Mann in den Vordergrund der Komposition als wollte er sagen: „Ecce homo!" Noch stärker wirkt diese Bildformel in seinem Spätwerk „Eine Bar in den Folies Bergère" (London 1881). Die Bardame, hinter der im Spiegel wie eine unerreichbare Fata Morgana die allzu weltliche Welt des Montmartre und die Ansprüche des Mannes sichtbar werden, steht unberührt davon im Vordergrund der Komposition: „Welch ein Mensch!" Auch Paul Gauguin gibt sich in seinem Selbstporträt aus Sao Paolo (1896) wie ein Erbärmde-Christus zwischen der europäischen und der polynesischen Frau.

[19] J. Adhémar a.a.O. Taf. 49.

Eine besondere Aufmerksamkeit beanspruchen Ensors Bilder dieser Art. Sein „Ecce homo" oder „Christus und die Kritiker" (1891) zeigt den Künstler mit der Dornenkrone, Christus zum Verwechseln ähnlich, zwischen zwei älteren Herren, von denen der eine eine Brille und der andere Zylinder trägt. Es sind Max Sulzberger und Edouard Fétis. Von dem letzteren schrieb der Maler: „Fétis zerkratzte mich mit seinen alten spröden Fingernägeln." [20] Diese Folter durch die Kritik führt in „Die niederträchtigen Vivisekteure" (1925) zu einer Kreuzigungsdarstellung. Dabei wird dem Gekreuzigten von gutbürgerlichen, „braven" Figuren der Leib aufgeschnitten. „Die guten Richter" [21] – dämonisch-dümmliche Gestalten –, die unter dem Bild eines Gekreuzigten die Indizien – ein abgeschnittenes Bein, Messer und Totenkopf – prüfen, während sich eine Waage im Hintergrund tief nach der einen Seite neigt, interpretieren des Künstlers erschütternde Bilder von den Opfern der bürgerlichen Moral. Die Tatsache, daß ganze Reihen moderner Maler psychisch und moralisch durch die Kritik vernichtet wurden, berichtet die Geschichte der Kunst. Ensors „Ecce homo" sieht Christus als Opfer dieser Kritik.

Der Mann der Wahrheit und die große Schau

Die gegebenen Hinweise zeigen, daß der Narr oder Clown, der Schauspieler und die Maske in der modernen Symbolik eine besondere Rolle spielen. Tänzer und Leiermann, Theater und Kabarett wurden von den Impressionisten kultiviert. Man sieht und will gesehen werden. Man kostümiert sich und möchte gut angezogene Menschen bewundern. So wird das Dasein nicht nur wie im Barock als großes Welttheater, sondern als Schau aufgefaßt. Der Mensch, der bei dieser Schau die Mode nicht mehr mitmacht und die Maske verliert, wird schon in Ensors „Verzweiflung des Pierrot" (1892) zum „reinen Toren". Picasso hört nicht auf, die Melancholie der Harlekine und Pierrots zu schildern. Bei Rouault wird der Clown Christus zum Verwechseln ähnlich.

Eine besondere Form eines anonymen Christusbildes dieser Art verdanken wir Max Beckmann in seinem Triptychon „Die Schauspieler" (1941/42). Schon die Pathosformel des Dreitafelbildes, die Beckmann so bevorzugte, profanisiert eine dem christlichen Altarbild eigene Komposition[22]. In die mittlere Tafel setzt der Künstler die Bühne einer Schaubude, wie man sie von Jahrmärkten her kennt. Auf dieser Bühne steht groß als König verkleidet der Maler, Beckmann selbst, und stößt sich ein Schwert in die Brust. Unter den Brettern der Bühne sieht man gröhlende Männer. Neben dem Maler-König singt eine maskierte Frau. Der Hintergrund ist gedrängt voll von kostümierten Gestalten. Auf der rechten Tafel sitzt eine Schauspielerin mit einem Spiegel in der

[20] P. Hasaerts a.a.O. 201.

[21] Ebd. 197.

[22] K. Lankheit, Das Triptychon als Pathosformel (Heidelberg 1959) 78 u. Taf. 41; L. G. Buchheim, Max Beckmann (Feldafing 1959) 155; St. Lackner, Max Beckmann, Die neun Triptychen (Berlin 1965).

Hand. Vor ihr steht die in Licht und Dunkel getauchte Büste des doppelköpfigen Gottes Janus auf einem Sockel. Dem Titel nach wird auf diesem Triptychon das Spiel mit der Maske gegeben. Die „Schauspieler" – vorab der Künstler selbst – treten in Rollen auf, die Blut fordern, oder sie tun so, als ob sie ihr Leben hingäben. Darin besteht die Dialektik des Künstlers: er gibt in der Rolle sein eigenes Blut; jedoch ist nicht zu entscheiden, ob es nur Spiel oder Wirklichkeit ist, Schau oder Wahrheit.

Anders sind die Ereignisse der linken Tafel zu verstehen. Dort geht es um sehr geschichtliche Vorgänge. Ein Mann liest 1941 die New-York-Times. Das war damals auch in Amsterdam, wo Beckmann als Emigrant lebte, eine verbotene, hochverräterische Lektüre. Ein brutaler Kriegsknecht dringt mit der Lanze auf den Leser ein. Da erhebt sich zwischen den Beiden bescheiden, doch groß die Gestalt, die den Knecht der Gewalt zurückweist. Der schweigsame Beckmann sagte von dieser Figur: „Es könnte Christus heute sein."

Tatsächlich ist der waffenlose Mann, der gegen die brutale Gewalt für das Recht auf Information, für die Wahrheit eintritt, jenem Juden verwandt, der dem Römer Pilatus in Fesseln erklärte: „Ja ich bin ein König. Ich bin dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Wer aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme" (Jo 18, 37).

Es ist nicht nötig, daran zu erinnern, in welcher Situation der emigrierte, „entartete" Künstler Beckmann diese Gestalt erfunden hat. Der waffenlose Widerstand gegen den Terror im Namen der Wahrheit war damals lebensgefährlich. Der Maler hat jedoch ähnlich wie Chagall seinen Figuren keine historischen Züge gegeben. So bleibt sein „Christus" allgemein gültig und läßt sich mit Dostojewskis Fürsten Myschkin vergleichen. Dieser Fürst – „der Idiot" – geht zugrunde, weil er nicht in der Lage ist, in einer verlogenen Gesellschaft mitzulügen. Myschkin verfällt dem Wahnsinn. Der „Christus" von Beckmann bleibt fest und verteidigt das Recht auf Information gegen den Terror. So wird er zum Leitbild eines großaufgefaßten modernen Journalismus.

Das künstlerische Tun hat ähnliche Aufgaben. Aber das Spiel mit Bild und Maske ist nicht jedem verständlich. Größer als der doppelköpfige Janus rechts ist der eindeutige Mann links. „Es könnte ein Christus heute sein." Ein solcher „Mann der Wahrheit" ist allein in der Lage, die Zusammenbrüche und Katastrophen der modernen Welt zu überdauern.

Der Meister der Ruinen

Zu den bemerkenswerten Zügen moderner Malerei gehören die Variationen alter Kunstwerke. Der Maler nimmt, wie beispielsweise Pablo Picasso, ein Werk von Poussin oder Velasquez zum Vorbild, das er in seiner Art abwandelt. So wird auch das christliche Thema nicht von allen Malern unmittelbar angegangen, sondern man variiert ein Denkmal alter christlicher Kunst. In seinem Tetschener Altar (1808) stellt C. D. Friedrich keine Kreuzigung mehr dar, sondern nur das Denkmal der Kreuzigung, ein

Kreuz im Gebirge, das mit der stimmungsvollen Landschaft ein subjektives Natur- und Kunsterlebnis zur Grundlage des Religiösen macht. Der Kammerherr F. W. B. Ramdohr hatte damals nicht ganz unrecht, wenn er meinte, daß die Tendenz des Bildes „mit einem Geist in Verbindung steht, der die unglückliche Brut der gegenwärtigen Zeit und das schauderhafte Vorgesicht der schnell heraneilenden Barbarei" sei[23]. An Stelle des Christlichen wird nämlich das Naturerlebnis und das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" (Schleiermacher) gesetzt. Noch stärker wird dieses Gefühl „pathologischer Rührung", wenn der Romantiker zu diesem Kreuz Ruinen von Kirchen und Friedhöfen hinzufügt. Das „Uralte" der Geschichte und das „Unendliche" der Natur erhalten im christlichen Denkmal bei ihm ihre Mitte. Theologie selbst trägt nicht mehr.

Das alte religiöse oder mythische Weltbild, aus dem bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts die christliche Kunst hervorgegangen ist, war begrenzt und geschlossen. Das moderne Weltbild ist offen und unbegrenzt. Deshalb konnten die Künstler nicht mehr unmittelbar aus dem modernen Lebensgefühl heraus das christliche Thema, das noch mit dem alten Weltbild identifiziert wurde, gestalten. Also gaben sie Variationen von christlichen Werken alter Meister. Cézanne malte einen Christus nach Sebastiano del Piombo, und van Gogh arbeitete nach Rembrandt und Delacroix. Gauguin schuf seine Christusbilder als Darstellungen der bretonischen Kalvarien und Feldkreuze. In seinem Holzschnitt des Gekreuzigten nach Art polynesischer Idole kommt schließlich deutlich die Tendenz zum Totem zum Ausdruck: Christus wird als Pfahl aufgefaßt. Die Entdeckung der Negeridole durch Vlaminck, Kirchner und Picasso haben diese Entwicklung zum Archaischen weitergeführt. Fünfzig Jahre später hielt das Totem seinen Einzug in den Kirchenraum. Das „Vorgesicht der schnell herannahenden Barbarei" von Kammerherrn Ramdohr schien sich damit erfüllt zu haben.

Derartige geistesgeschichtliche Entwicklungen, die sich auf breiter Front in der Kunst verfolgen lassen, sind nicht allein negativ bestimmt. Mit feinem Gespür für die Realität erkannten die Künstler, daß in einer nur mehr technisch-experimentell oder historisch arbeitenden Welt die religiöse Konzeption des Kosmos von einer Mitte, einem heiligen Berg oder Pfahl fehlte. Der einseitig historisierend aufgefaßte Jesus der Bibelbilder, die noch Fugel zwischen den Kriegen kultivierte und die man gelegentlich mit viel Sentiment auflud, überzeugten nicht mehr. Christus wurde zur archäologisch-musealen Figur, die zu illustrieren hatte, „wie es damals war". Die modernen Künstler dagegen errichteten über einer religiös zerbrochenen Welt ein neues Zeichen der Einheit: das alte Denkmal, und schließlich das Totem selbst: Christus gesichtslos, ein Pfahl in der Mitte des Kosmos. So hatte Picasso in den dreißiger Jahren pfahlartige Kreuzigungsszenen gezeichnet und ein hellfarbiges Bild des Themas, dessen kosmischen Charakter man nicht übersehen kann[24]. Hajek, König, Wotruba haben mit vielen anderen

[23] Beenken a.a.O. 251.

[24] J. Leymarie - R. Arnould - A. Cacan, Hommage à Pablo Picasso (Paris 1966/1967, Katalog) 148 (Peintures) 81, 82, 84 (Dessins).

eine Generation später ähnliche Werke für den Kirchenraum geschaffen. Sie entstehen aus einer Geistigkeit, die theoretisch Mircea Eliade vertritt und die ein Renaissance einer archaischen Religiosität herbeiführt[25].

Wie es in dem technisch aufgebrochenen Kosmos zu einer anonymen Neubegründung der Christusgestalt kam, so bauten andere Künstler über dem zusammengebrochenen gesellschaftlichen Bewußtsein – den psychischen Ruinen – ein neues Kreuzbild auf. Auch dieser Gekreuzigte besitzt zunächst subjektive oder besser personale Züge. Eindeutig sehen wir den Vorgang im Werk Ensors. Der Maler setzt an Stelle der Aufschrift INRI den Titel ENSOR über das Kreuz. Dazu stehen diese Gekreuzigten Ensors in einer unheimlichen, psychischen Trümmerwelt, die von Larven und Dämonen bevölkert ist. Christus wird zum Herrn und zum Opfer der Angst. Ähnliches gilt für die Gekreuzigten und Gepfählten des Zeichners Kubin oder die Kreuzweghieroglyphen eines Matisse und Baumeister. Das Kreuz steht über den Ruinen des personalen und sozialen Bewußtseins.

Für den Betrachter, der nicht gewohnt ist, moderne oder zeitgenössische Malerei zu sehen, lassen sich die personalen Tendenzen in dem zerstörten Golgotha-Fresko von Slevogt (Ludwigshafen, Friedenskirche 1932) leichter verfolgen. Der Künstler äußerte sich zu seinem Auftrag: „Eine Sixtina! – Trümmer meiner Vorstellungen. Womit soll ich bauen, – ein Heide, in einer Kirche!?" [26]. Mit großer Kühnheit setzte er jedoch den gekreuzigten Christus auf einen hohen Felsen zwischen die Schächer, das hieß für Slevogt zwischen den „gläubigen" und den „ungläubigen" Menschen. Unter dem Kreuz stehen die Lebensalter: Mutter mit Kind, die jungen Männer, die zugleich Träger der Bahre eines alten, kranken Mannes sind. Von rechts tragen einige Herren mit Zylinder einen Sarg in die Szene. „Die persönlichen Bezüge verdichten sich so sehr, daß der eine Schluß unvermeidlich bleibt: unter dem Kreuz des guten Schächers wird Slevogts eigener Sarg getragen." [27] Mit den eindrucksvollen Mitteln des alten, kranken Mannes auf der Bahre und den Herren mit Sarg und Zylinder wird sinnfällig gemacht, daß der Tod Christi unser eigenes Schicksal ist. Man kann die Szene aber auch anders interpretieren. Der Vorgang des Lebens vom Kind zum Alten und der Vorgang am Kreuz sind so groß, daß der Versuch, mit einem Beerdigungsinstitut, mit Sarg und Zylinder, das Christusereignis im Lebensprozeß der Schöpfung zu bewältigen, unmöglich wird. Dieser Christus ist erhöht – nach Slevogt auf dem Felsen, der die Kirche heißt. Er stirbt zwar, doch ein Sarg und Zylinder sind bei diesem Toten fehl am Platz.

Personalen Ursprung besitzt auch das Motiv des Gekreuzigten bei Marc Chagall. Schon im Jahr 1912 schuf der Künstler sein Bild „Golgotha", auf dem der Gekreuzigte

[25] M. Eliade, Kosmos und Geschichte (Hamburg 1966) 74: „Wie der Mystiker und im allgemeinen der religiöse Mensch, so lebt auch der Primitive in einer dauernden Gegenwart. (Und in diesem Sinn kann man zu sagen wagen, der religiöse Mensch sei ein ‚Primitiver'; er wiederholt die Handlungen eines anderen, und er lebt durch diese Wiederholung in einer zeitlosen Gegenwart.)"

[26] Max Slevogt. Religiöses Werk (Katalog Pfalzgalerie Kaiserslautern 1966) Einleitung von Wilhelm Weber, 8. [27] Ebd. H. J. Imiela 21.

ein Kind ist. Unter dem gekreuzigten Kind hat man die Eltern des Künstlers wiedererkannt[28]. „Ich kann mir Christus nicht denken aus der Sicht einer Konfession, eines Dogmas. Mein Christusbild soll menschlich sein, voller Liebe und Trauer. Ich will das Religiöse nicht betonen, die Kunst, die Malerei ist ihrer Natur nach religiös – wie alles Schöpferische." [29] Diese Identifizierung des Künstlers mit Christus, die auch Chagall vornimmt, gibt dem Maler die Grundlagen für seine späteren Kreuzigungsbilder, die den Brand der Synagogen in Deutschland, den Krieg in Rußland und die entsetzlichen Judenverfolgungen in die Erfahrung des eigenen Leids integrieren. Zusammen mit den chassidischen Elementen der Werke wird der Vorgang zu einem liturgischen Akt: Der Engel stößt in die Schofarposaune und ein alter Rabbi-Prophet liest aus der Thorarolle vor: In jener Zeit haben sie irgendwo hinten in Rußland zwischen brennenden Scheunen einen unbekannten Juden gekreuzigt. Ob dieser namenlose Israelit nicht mit dem von den Römern Gepfählten identisch war?

Auch der Engländer Graham Sutherland hat seine eigene Form der Kunst eigentlich erst im Anblick der von Bomben zerstörten Städte gefunden[30]. Die Skizzen und Bilder der aufgebrochenen Ruinen, die er darzustellen hatte, wirre Gestänge und sperrige Balken, ließen ihn die Zerstörung – das Chaos – als eine Art surrealistisches Prinzip des Gestaltens verstehen. Er verband damit ein sicheres Gefühl für vegetabile Formen, für Bäume und Pflanzen, Dornen und Disteln, so daß eine eigene Kunst daraus erwuchs, die dem Werden in der Natur, dem Zerbrechen und Aufgehen der Samen vergleichbar ist. Seine „Maiestas" in dem Teppich der Kathedrale von Coventry entwickelte der Künstler aus einem aufgerollten Blatt. Und das Silberkruzifix von Marlborough (1964) kommt wie aus zwei aufgebrochenen Fruchtschalen hervor[31]. Christus wird gekreuzigt heißt bei Sutherland: die Welt bricht auf und ihre innersten Lebensvorgänge werden sichtbar. So mag das Samenkorn in der Erde aufbrechen und vergehen, ehe es Frucht trägt. Über den Ruinen und aus ihnen heraus entwickelt steht der Gekreuzigte, die „Maiestas" und das „Dornenhaupt" des Künstlers – Inbegriff eines Christusbildes, das die modernen Katastrophen wie Chagall mit der Thora, der Schöpfungsgesetzlichkeit, zusammensieht.

Der Herr des Kosmos

Das bedeutendste Gottesbild, die Maiestas, erhielt seinen besonderen Würdegrund, als man die Gestalt Christi in kosmischem Licht an den Himmel setzte. Die konventionelle kirchliche Malerei des 19. Jahrhunderts behielt diese religiöse Struktur des

[28] Franz Meyer, Marc Chagall. Leben und Werk (Köln 1961) 173–175.

[29] W. Erben, Marc Chagall (München 1957) 16.

[30] Douglas Cooper, The Work of Graham Sutherland (London 1961) 26 f.; A. Révai - E. Newton, Sutherland. Christ in Glory in the Tetramorph. The Genesis of the Great Tapertry in Coventry Cathedral (London 1964) 51 und Plate 10.

[31] D. Cooper, Graham Sutherland (Katalog, München 1967) Nr. 173.

Christusbildes. Es fehlte den Werken jedoch die überzeugende Kraft; denn inzwischen hatten Realismus und Impressionismus den Künstler gelehrt, das Licht neu zu begreifen. Diese neue Lichterfahrung hatte in die tradierten Klischees keinen Eingang gefunden. So wird die seltsame Betrachtung verständlich, die Teilhard de Chardin vor einem traditionellen Christusbild hält: „Nehmen wir an, so dachte ich, Christus ließe sich herab, hier, vor mir leiblich zu erscheinen, wie würde er dann aussehen? Welches Gewand würde er tragen? Und vor allem, auf welche Weise würde er sich sinnlich faßbar in die Materie einfügen, und auf welche Weise würde er sich gegen die ihn umgebenden Gegenstände absetzen? ... Jedenfalls steht fest, daß ich, als ich meinen Blick über die Konturen des Bildes laufen ließ, plötzlich bemerkte, daß sie zerschmolzen, aber in einer Art und Weise, die schwierig auszusagen ist. Wenn ich versuchte, den Umriß der Person Christi zu sehen, erschien er mir deutlich umgrenzt. Und dann, wenn ich mein Bemühen zu sehen sich entspannen ließ, ging der Lichtschein Christi, die Falte seines Gewandes, das Strahlen seiner Haare, die Blume seines Fleisches sozusagen (wenn auch ohne zu entschwinden) in alles übrige ein. Man hätte sagen mögen, die trennende Oberfläche zwischen Christus und der umgebenden Welt verwandle sich in eine vibrierende Schicht, in der alle Grenzen verschmolzen ... Doch als ich von neuem hinschauen konnte, hatte das Bild Christi in der Kirche seinen allzu strengen Kontur und seine starren Züge wieder angenommen."[32] Lange vor Teilhard hatte Odilon Redon (1840 bis 1916) in seinem „Herz-Jesu-Bild" im Louvre eine vergleichbare Vision künstlerisch bewältigt. Die als Christus erkennbare Gestalt ist bei dem französischen Maler eine innere Einheit mit dem Bildgrund eingegangen. Zugleich aber zerbricht, ja zerfasert sich der flächige Umriß der Gestalt von innen her. Ein seltsames Licht und eine geheimnisvolle Dunkelheit strahlen, so daß man nicht mehr weiß, ob der Kosmos die Gestalt auflöst oder die Gestalt die sublime Lichtmaterie prägt. Man könnte die formale Struktur dieses Kunstwerks vor allem mit Boccionis „Materia" (1912) vergleichen. Beim italienischen Futuristen wird ein sehr profanes Roboterweib von Lichtbündeln durchzuckt und zum Inbegriff einer modernen Energiewelt. Dem Franzosen aber gelingt es, Christus mit der modernen Licht- und Materialerfahrung zusammenzusehen.

Ähnliche Konzeptionen – wenn auch mit künstlerisch wesentlich anderen Mitteln – finden wir bei Emil Nolde. In den Jahren 1909–1912 entstehen in der Werkstatt des deutschen Expressionisten eine Reihe von großartigen Bildern christlicher Thematik. Aber auch Nolde fühlt sich nicht als orthodoxer evangelischer Kirchenmaler: „Einem unwiderstehlichen Verlangen nach Darstellung von tiefer Geistigkeit, Religion und Innerlichkeit war ich gefolgt, doch ohne viel Wollen und Wissen oder Überlegung. Fast erschrocken stand ich vor dem aufgezeichneten Werk, um mich gar kein Vorbild der Natur, und nun sollte ich malen das geheimnisvollste, tiefinnerlichste Geschehnis der christlichen Religion! – Ich malte und malte, kaum wissend, ob es Tag oder Nacht

[32] Pierre Teilhard de Chardin, Lobgesang des Alls (Olten, Freiburg 1964) 46–53.

sei, ob ich Mensch oder Maler nur war. – Falls ich am Bibelbuchstaben und am erstarrten Dogma gebunden gewesen wäre, ich habe den Glauben, daß dann ich diese tiefsinnig empfundenen Bilder, Abendmahl und Pfingsten, so stark nicht hätte malen können. Ich mußte künstlerisch frei sein – nicht Gott vor mir haben, wie einen stahlharten assyrischen Herrscher, sondern Gott in mir, heiß und heilig wie die Liebe Christi." [33] So vereinigte sich in Noldes Bildern jene Urerfahrung des Lichts, das mythische Erlebnis von Himmel und Erde mit der Gestalt Christi, und gibt dieser Gestalt den Schöpfungsurgrund zurück, ohne den die mittelalterliche Malerei Christus nicht darzustellen vermochte. Ein spätes Bild Noldes heißt „Der große Gärtner" (1940). Aus dem Hintergrund erhebt sich in diesem Werk groß ein Kopf, der nach Haupthaar und Bart einem Christus ähnlich scheint. Er schaut in die Kelche von farbigen Blüten und greift mit der Hand in die offene Blume. Mag auch der Künstler das Werk nicht zu seinen religiösen Bildern gerechnet, sondern eher an die Fabel des Naturgottes Pan gedacht haben, das Bild, das wir sehen, hat wenig Panhaftes an sich[34]. Vielleicht ahnen wir in ihm jenen Herrn, der durch seinen Anblick und durch seine Berührung Leben auf dieser Erde weckt. Wir erkennen eher die Gestalten des Abendmahls und der Grablegung in dem Bild als Noldes Teufel und Trolle.

Es ist schon bedeutsam, daß im Zeitalter des Realismus und Impressionismus Eduard Munch den deutschen Titel unter seiner Lithographie des gleichnamigen Bildes setzen konnte: „Ich fühle das Geschrei der Natur." Vincent van Gogh schrieb damals seinem Bruder: „Ich möchte Mann und Frau mit jenem Etwas des Ewigen ausstatten, das durch den Heiligenschein symbolisiert wurde und das wir durch das Strahlen und Vibrieren unserer Farben wiederzugeben versuchen." [35] Auch Nolde wollte wie diese Männer nicht mehr das Leuchten dieser Welt, sondern den Herzschlag des Kosmos sichtbar machen. Und dieses Herz der Welt wurde für ihn, Redon und manche andere große Maler mit dem Herzen eines namenlosen Christus identisch. „Christus bei Maria und Martha" (1919) und „Christus und Nikodemus" (1919) – zwei Holzschnitte von Schmidt-Rottluff – sind von einer ähnlichen Geistigkeit geprägt[36]. Auch dort zeichnen Licht und Gestirne die Christusgestalt. Und in dem „Heiligen Antlitz" Jawlenskys wird die Tradition der Ikone mit der Moderne verbunden. Das große Gesicht des unbekannten Heilands wird bei dem Russen zum Urgrund der Welt. Eindrucksvoll wirkt diese Identifizierung von Bildgrund und Strichwerk im „Christus mit der Dornenkrone" (1905) von G. Rouault. Ironisch zersetzt sich der „Christuskopf" von Paul Klee. Man gewinnt gelegentlich den Eindruck, daß bei den Künstlern Welt- und Seelengrund als Einheit begriffen werden. Diese Verbindung von Kosmischem und Psychischem bevorzugt der Surrealist Salvador Dali.

[33] W. Haftmann, Emil Nolde (Köln 1966) 50.
[34] Ebd. 128, Abb. 42.
[35] Briefe an seinen Bruder (Berlin 1919) 515.
[36] W. Grohmann, Karl Schmidt-Rottluff (Stuttgart 1956) 97 und 105.

Die Kommunion zwischen Himmel und Erde

In seinem „Christus des hl. Johannes vom Kreuz" (Glasgow 1951) hat Dali ein Werk geschaffen, das die Christusfigur ebenfalls mit dem Kosmos zusammensieht. Aus der Perspektive einer großen Landschaft schiebt sich ein gewaltiges Kreuz auf uns zu. Der Gekreuzigte zeigt die Aktfigur eines modernen Mannes, die von oben gesehen wird. Das Kreuz aber neigt sich aus dem Dunkel der himmlischen Nacht über Erde und Wasser, die vom Gekreuzigten erleuchtet werden. Unten am einsamen See steht – vergleichbar mit dem Motiv aus dem Parzifal – ein Fischer mit seinem Kahn und wartet auf unsere Überfahrt. Einem solchen Werk kann man religiöse Würde und künstlerische Bedeutung nicht absprechen.

Problematisch scheint jedoch jenes Papier, in dem wir ein Rund wie eine Hostie mit einem im Grund zergehenden Gekreuzigten eingeprägt sehen. Fremdartige Gegenstände und Materialien werden in die weiche Masse mit eingefügt. Der Versuch, Christus mit der Materie zu identifizieren, wird augenfällig. Allerdings ist die menschliche Gestalt, die im Stoff zergeht, weder künstlerisch noch religiös von besonderer Kraft.

Wenn man von den Versuchen Dalis, sexuelle Vorgänge mit religiösen Motiven zu identifizieren, absieht, so verdient in unserem Zusammenhang sein „Abendmahl" (Washington 1955) Beachtung. Das Geheimnis besagt nach der Lehre der Kirche, daß Brot und Wein nach der Wandlung in der hl. Messe nur mehr als äußere Gestalten erhalten bleiben, während die Wirklichkeit – das Sein der Eucharistie selbst – Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit Christi selbst ist. Die moderne Theologie bemüht sich in einem gewissen Gegensatz zur barocken Frömmigkeit, die eine Schau- und Anbetungsspiritualität einseitig gefördert hatte, aufzuzeigen, daß gerade dieses Geheimnis die Kirche – das Corpus Christi mysticum –, die Gemeinschaft der Gläubigen in besonderer Weise repräsentiert. Weniger orthodoxe Meinungen mögen im Abendmahl nunmehr ein Zeichen einer Gemeinschaft, das Mahl als Inbegriff des sozialen Seins des Menschen überhaupt sehen. So hat etwa Mario Ceroli in seinem „Letzten Abendmahl" (1966) die Gestalten moderner, männlicher Sitzfiguren aus Brettern ausgesägt und sie ähnlich wie in seiner „Sixtina" – einem rohen Holzhaus auf der Biennale in Venedig (1966) – uniform auf einer Bank aufgereiht. Die völlig gleichen, hölzernen Silhouetten machen die Eucharistie zum Inbegriff einer undifferenzierten Masse[37].

Salvador Dali greift das Thema, dessen moderne Problematik hier kurz skizziert wurde, in seinem „Abendmahl" ebenfalls auf. Aber er schafft ein ebenso traditionsgeladenes wie modernes, fremdartiges und doch Vertrauen erweckendes Bild: Christus sitzt dort mit seinen Aposteln in einer gläsernen Kanzel an einem perspektivisch in die Tiefe fluchtenden Tisch. Man weiß nicht, ob diese gläserne Kanzel den Raum eines Schiffs oder eines Flugzeugs darstellt. Das gläserne Gefüge aus verchromten Rahmen,

[37] Art International (Lugano 1966) 22.

die gelegentlich irrational unterbrochen werden, nimmt die Landschaft, Himmel, Erde und Wasser mit in den technisch aufgefaßten Abendmahlssaal hinein. Die Apostel neigen ihre Häupter und wagen nicht aufzuschauen. Auf dem Tisch steht ein Becher und liegen die Brote. Über Christus aber sehen wir durch den oberen Teil der gerahmten Scheibe die Brustpartie eines Mannes, dessen Kopf vom Bildrand abgeschnitten wird, dessen Arme aber geheimnisvoll vom Himmel aus die gläserne Kanzel umgreifen. Der Christus innen zeigt mit der Linken auf sich, mit der Rechten aber weist er nach oben. So bringt der spanische Maler mit modernen Mitteln den kosmischen Charakter dieses Sakraments zum Ausdruck: Eucharistie ist für Dali zunächst Christus selbst in der Gemeinschaft mit den Aposteln: das Corpus Christi mysticum. Darüber hinaus aber ist Eucharistie „Brot vom Himmel", denn den irdischen Christus selbst halten die Arme eines himmlischen, für uns nicht ganz sichtbaren Christus umfangen.

Man kann über solche Bilder verschiedener Meinung sein. Eines jedoch ist sicher: auch die moderne Malerei begreift, daß die Beziehung zwischen Christus und Schöpfung, Sakrament und Kosmos innerlich notwendig ist. Selbst mit modernen künstlerischen Mitteln kann dieser Geheimnischarakter christlicher Motive offenbar gemacht werden. Die Frage nach der Kirchlichkeit solcher Bilder kann hier nicht weiter diskutiert werden. Für Dalis „Abendmahl" aber gilt: der anonyme Passagier der offenen, gläsernen Kanzel wird mit einer kosmischen Gestalt zusammengesehen. Und der Vorgang des Mahls bei Dali zu einer Kommunion von Himmel und Erde.

Diese religiösen Strukturen im Christusbild einer säkularisierten Welt ließen sich noch in anderen Werken nachweisen. Vor allem wären die Bemühungen der abstrakten Maler zu untersuchen und das für die Gegenwart so schwer zu begreifende Geheimnis der Auferstehung in der Interpretation der modernen Malerei aufzuzeigen. Eines kann man schon aus den kurzen Betrachtungen entnehmen: auch in unserer technischen Welt gibt es religiöse Bemühungen, die in den Werken großer Künstler zum Ausdruck kommen. Diese Bilder sollten den Christen heute und auch den modernen Liberalen nachdenklich machen; denn so schrieb Vincent van Gogh: „Die Wissenschaft – das wissenschaftliche Denken – scheint mir ein Instrument zu sein, das sich in der Folge noch stark entwickeln wird. Denn sieh: man hat angenommen, die Erde sei flach. Das war auch wahr, sie ist es auch heute noch, von Paris bis Asnières zum Beispiel. Allein, das hinderte die Wissenschaft nicht, zu beweisen, daß die Erde vor allem rund ist, was gegenwärtig niemand bestreitet. Nun glaubt man aber trotzdem noch heute, das Leben sei flach und reiche von der Geburt bis zum Tod. Aber wahrscheinlich ist auch das Leben rund und an Ausdehnung und Fähigkeiten weit bedeutender als seine einzige, und heute bekannte Hemisphäre. Es ist wahrscheinlich, daß uns künftige Generationen über dieses Thema aufklären werden, und dann könnte die Wissenschaft selbst, nichts für ungut, zu Schlüssen gelangen, welche mit den Aussprüchen Christi über die andere Hälfte der Existenz mehr oder weniger übereinstimmen." [38]

[38] H. W. Bähr, Vincent van Gogh (München 1952) 131/132 (Arles 1888).

Jörg Splett

Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik

Die Aufgabe, die die Überschrift stellt, verlangt keine ausführliche Untersuchung der marxistischen Aussagen. In ihren Grundzügen dürften sie zudem bekannt sein. So sollen nur kurz die Hauptthesen rekapituliert werden (ohne daß auf ihre Begründung im marxistischen Materialismus, dem Basis-Überbau-Schema usw. eingegangen sei) und dann gleich das eigentliche Thema, die christliche Antwort dargestellt werden.

Das Verhalten des Marxismus gegenüber der Religion hat von den Frühzeiten bis zur Gegenwart nicht unerhebliche Wandlungen durchgemacht, das grundsätzliche Verhältnis aber ist mehr oder weniger dasselbe geblieben. Die Grundkritik eines R. Garaudy ist die gleiche wie die von K. Marx[1]. Sie läßt sich vielleicht in drei Thesen zusammenfassen.

Die marxistische Religionskritik

1. Religion ist das nur zu durchsichtige Produkt der Entfremdung. Nach Hegel und Feuerbach hat der junge Marx diese These in der berühmten Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie formuliert: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.“ [2]

[1] Zum Verhalten hier nur einen Text von Engels: Verfolgungen seien das Verkehrteste. „Soviel ist sicher. Der einzige Dienst, den man Gott heutzutage noch tun kann, ist der, den Atheismus zum zwangsmäßigen Glaubensartikel zu erklären“ (Marx-Engels, Über Religion [Berlin 1958] 115). Zum Verhältnis vgl. z. B. I. Fetscher, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten Bd. I, Philosophie-Ideologie (München 1962) 41–100; Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Nach der zweiten, überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe (Berlin 1964).

[2] K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut (Stuttgart 1953) 208.

Wenn man diesen Text sorgfältig liest, erklärt er sich eigentlich selbst. Er ist differenzierter als das, was der Kirchenkampf später daraus gemacht hat. Statt im Sinn der Betrugshypothese von Opium *für*, spricht er vom Opium des Volkes, und Religion ist nicht nur Ausdruck der Not, sondern selbst auch schon Protest gegen sie. Aber geht die spätere Vereinfachung der These gänzlich fehl? Wenn das Volk Opium nimmt, dann gibt es auch eine Industrie, die das Traum-Gift *für* es bereitstellt (und der ihr Absatz nicht gleichgültig ist). Und Protest ist die Religion nur als „Seufzer", das heißt, als Resignation: der Protest wird nur laut, um auf sich zu verzichten. Eben so aber wird er zu einem Moment der Entfremdungssituation selbst. Das meint hier die Rede vom „Produkt" der Entfremdung; denn hervorgerufen durch sie ist auch der kommunistische Protest (auch er zielt darum darauf, sich selbst zu überwinden); doch dieser Protest stellt sich gegen die Situation seiner Herkunft, während die Religion sich fügt, sich ihr einfügt.

2. Als solches Produkt der Entfremdung ist Religion Mythos und nicht Wissenschaft; sie muß also von dieser „abgelöst" werden, sich in sie hinein „aufheben" lassen. „Die Religion ist wie jede Ideologie ein Entwurf, das heißt eine Art und Weise, sich von dem Gegebenen loszureißen, es zu transzendieren, die Wirklichkeit vorwegzunehmen, sei es um die bestehende Ordnung zu rechtfertigen, sei es, um gegen sie zu protestieren und sie zu verändern. Dieser erste menschliche Entwurf nimmt die Gestalt des Mythos an." Mythos und Ritus sind erste Formen der Weltbewältigung, sie werden zu Wissenschaft und Technik, und erst wenn sie sich gegen diesen Wandel sträuben, werden sie aus Vorformen zu Gegnern, zu Gegnern, die unterliegen müssen: „Der Mythos ist gleichzeitig die Vergangenheit der Wissenschaft und das Gegenteil der Wissenschaft, die gegen den Mythos gewinnt." [3] „Das Priestertum ist nicht ein Kult der Vergangenheit, die mit den Augen von heute gesehen wird, sondern es ist das Fortdauern der unveränderten Vergangenheit in der Gegenwart [. . ., einer] praktischen Wirklichkeit, die schon nicht mehr existiert." [4] Doch gerade diese Scheinexistenz ist, wenn sie Ansprüche stellt, nicht nur pittoresk, sondern störend, ja gefährlich, solange man sie nicht völlig entmachtet.

3. Als die Lehre gleichsam „eines verkalkten Greises" [5] bietet die Religion nicht nur „ungeschickte Formulierungen der wesentlichen Rätsel, vor denen wir stehen" [6]; entscheidend ist, daß sie untätige Erwartung statt Tat und Handeln empfiehlt, tätig nur wird gegen jene, die den Menschen aus solchen Träumen aufwecken wollen. „Die Transzendenz ist für den Christen ein Tun Gottes, das auf ihn zukommt und ihn ruft. Für den Marxisten ist es eine Dimension des menschlichen Handelns der Überschreitung auf sein fernes Wesen hin, es ist die Überschreitung der Natur zu Kultur hin." [7]

[3] R. Garaudy in: Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? (Reinbek 1966) 72–74.

[4] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative (München 1960) 280 (Der Priester und der Narr. Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie).

[5] Ebd. 278. [6] Ebd. 250. [7] R. Garaudy a.a.O. 87.

Die Weltgeschichte ist die „Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit". Damit „ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt – praktisch unmöglich geworden" [8].

Das letzte Zitat macht zugleich darauf aufmerksam, daß nach marxistischem Selbstverständnis die Religionskritik keine (schon gar nicht *die*) zentrale Stelle im Programm des Marxismus einnimmt. Es geht um die Ketten und die Befreiung von ihnen, nicht um die Blumen daran. Gleichwohl handelt es sich nicht nur nach Meinung der Theologen um mehr als eine erledigte Vorfrage[9]. Denn hätte der Marxismus recht, dann wäre Religion gerade nicht bloß eine Blumengirlande, sondern selbst die letzte Kette. Auch der gesellschaftlich befreite Mensch wäre noch Sklave, und abgesehen davon, daß diese Knechts-Situation immer wieder auch sein übriges Leben und die Harmonie der Gemeinschaft bedrohte, wäre er eben nicht völlig befreit. So wenig also das Problem von Atheismus und Glauben eine ausschließliche Frage sein kann, so wenig ist es als Vorfrage abzutun, wie übrigens auch R. Garaudy festgestellt hat[10].

Was antwortet nun die christliche Theologie auf die skizzierte Kritik?

Die christliche Botschaft von der Erlösung

Zum ersten Punkt erklärt sie, daß nicht nur in der Religion überhaupt, sondern auch vom Christentum im besonderen tatsächlich eine Not des Menschen beantwortet wird. Das Christentum ist die Kunde von einem Erlöser, einem Versöhner, und diese Kunde wäre sinnlos, wenn es keiner Erlösung und Versöhnung bedürfte.

Doch es handelt sich nicht nur um gesellschaftliche Zustände und Produktionsververhältnisse, die der Erlösung bedürfen. Die Not des Menschen ist umfassender. Ungleichheit, Leid und Tod, diese Momente der conditio humana übersteigen die gesellschaftliche Ebene, ohne sich anderseits als idealistische Subjektivitäten abtun zu lassen. In ihnen meldet sich, was die Theologie „Konkupiszenz" nennt, d. h. das Ausgeliefertsein des Menschen an Bedingungen, die seiner freien Entscheidung vorausliegen und sie nie völlig zu sich selbst kommen lassen, die eine Nicht-Identität oder Nicht-Authentizität des Menschen markieren, die er weder individuell noch kollektiv ganz überwinden kann, wäre doch selbst eine schließlich erreichte Identität eben eine solche, die erst erreicht werden mußte, in der also die Narbe des Bruchs erhalten bliebe.

Am schärfsten wird dieser Sachverhalt in der Schuld greifbar. Schuld ist niemals, durch kein Bessermachen, gutzumachen. Wollte ich sie „vergessen", dann wäre ein solches „gutes Gewissen", solche Identität nur durch Nicht-Identität gewonnen, indem ich meine Vergangenheit (also mich in der Vergangenheit) von mir ausschlösse; „stünde" ich aber „zu ihr", um mich als Ganzen zu übernehmen, dann steckte in dieser Identität selbst das Nein zur Schuld (die ja ein Nein zu meinem Wesen ist).

[8] K. Marx a.a.O. 247 f. [9] So Marx a.a.O. 207. [10] A.a.O. 106.

Ungleichheit, Leid, Tod und Schuld bezeichnen eine tiefstreichende Selbstentfremdung des Menschen und sie sind durch keine Aktivität seinerseits überwindbar – obwohl sie gewiß auch keine statischen Größen darstellen, dem Menschen also der Kampf gegen sie aufgetragen ist (und die Religion für Versäumnisse in diesem Kampf verantwortlich gemacht werden muß).

Die Sehnsucht nach einer Überwindung von anderswoher rechtfertigt allerdings noch nicht die Annahme, es gebe jemanden, der dazu mächtig sei, und er habe gar den Menschen schon erlöst. Aber die Tatsache dieses Verlangens rechtfertigt ebensowenig die Behauptung, es gebe niemanden, auf den man hoffen könne. „Mein Durst beweist nicht die Quelle"?[11] Vielleicht (es kommt darauf an, wie dinglich-einzelhaft ich hier ‚Quelle' verstehe[12]); aber noch weniger beweist er deren Nicht-Existenz, ihr Nur-Erträumt-Sein.

Zudem wird der Christ darauf bestehen, daß nicht erst er Gott gesucht, sondern vielmehr Gott zuerst ihn gerufen hat. Daß Gott ihm nicht dazu dient, seine Blöße zu bedecken, sondern umgekehrt er erst angesichts des ihn rufenden Gottes seiner Blöße vollends ansichtig geworden sei. Daß es darum Gründe genug gebe, nach der *Nicht-Existenz* dieses unbestechlichen Richters und seiner unerbittlichen Liebe zu dürsten. Wenn also schon von Wunschdenken die Rede sein soll, dann findet es sich keineswegs nur auf seiten der Religion: Erklärt man ihr, sie erfinde bloß, wohin sie fliehen könne, mag sie guten Rechts erwidern, der Gegner leugne seinerseits, *wovor* er fliehe. Gewiß wußte sich Jesus zu den Kranken, nicht zu den Gesunden gesandt, aber deren Krankheit lag und liegt nicht zum kleinsten Teil darin, sich für halbwegs gesund zu halten.

Nicht als müßte das Christentum Gesundheit, Kraft und Leben erst zersetzen, um es dann heilen zu können. Es gibt allerdings diese Fehlformen, und gegen sie hat der marxistische, aber auch etwa Bonhoeffers Protest recht. Doch es gibt auch eine Schmerzunempfindlichkeit, die erst geheilt werden muß, damit der Kranke wisse, wie ernst es um ihn steht und was er aufbieten, vielmehr, was er mit sich geschehen lassen muß, um gerettet zu werden[13].

Schließlich aber zeigt sich dem Glaubenden Gott nicht nur als Arzt und Erlöser, sondern als – Er, als Du und Ziel um seiner selber willen, als Sinn über alles Ahnen und Begreifen. Vielleicht bedarf es der Not, damit der Mensch aufschaue und aufhorche; doch der sich ihm dann zeigt, ist mehr, als er jemals erwarten konnte; was ihm gesagt wird, ist ein Wort, das alle Fragen übertrifft und sie in das Schweigen der Fraglosigkeit hinein, in reinen Sinn aufgehen läßt. Das geschieht bislang zwar nur vorübergehend, so, daß der Mensch wieder in Dienst und Kampf und Leid zurückgesandt

[11] R. Garaudy a.a.O. 87.

[12] Vgl. dazu W. Brugger, Theologia naturalis (Barcelona-Freiburg ²1964) 130–144; bzw. O. Muck, These 12, in: W. Kern-G. Stachel (Hrsg.), Warum Glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 41 Thesen (Würzburg ³1967) 118–127.

[13] Vgl. H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube (München 1965) 146. – Adorno sagt so einmal von Beckett, seine Sprache bewirke „eine heilsame Erkrankung des Erkrankten" (Notizen zur Literatur II [Frankfurt ³1965] 218).

wird, ohne es ihm zu ersparen; aber eben für dieses Leben wird er gestärkt und gestärkt zuletzt durch die Verheißung, die ihm diese vergehenden Augenblicke zusprechen: die Selbstaussage absoluter Zukunft.

Religion, Mythos und Wissenschaft

Mit dem letzten Hinweis sind wir bereits zum zweiten Punkt der Kritik gekommen, der Beurteilung der Religion als mythisch und als antiquiert vor dem technisch-wissenschaftlichen Niveau der Gegenwart und Zukunft.

Wieder ist erst einmal zuzugeben, daß die Religion und auch das Christentum mythisch redet. Dies aber nicht im Dienst der Weltbewältigung, wo freilich magische Praktiken durch rationale Technik, mythologische Erklärungen durch wissenschaftliche Einsicht ersetzt werden und ersetzt werden müssen. Religion redet nicht von innerweltlich-„kategorialen" Daten, die in steter Annäherung auf Eindeutigkeit hin immer klarer und schärfer gefaßt werden können. Sie spricht von dem, was solchem Zugriff prinzipiell entgeht, und steht insofern (zunächst einmal mit der Philosophie zusammen) den „exakten", eindeutigen Wissenschaften gegenüber.

Vom Ganzen, Umgreifenden, von dem, was allen Kategorien vorauf und zugrunde liegt, kann ich nicht „eigentlich", sondern nur in Symbolen, wenn man will, „mythisch" reden. Allerdings muß dieser Mythos „aufgeklärt", selbstkritisch sein. Doch das Maß seiner Kritik sind nicht etwa einzelwissenschaftliche Daten (sie erlauben im übrigen unterschiedlichste Interpretation), sondern nur eben die Erfahrung, von der her, über die er mythisch spricht.

In dieser Selbstkritik wird Religion sich selbst von Wissenschaft unterscheiden und gerade so dieser ihre Freiheit geben. Als Sinn-Zusage der Grund-Antwort befreit sie den Menschen zu seiner weiter fragenden Arbeit; ein Fall Galilei wird dann von ihr nicht nur nicht legitimiert, sondern positiv verurteilt, als Verfehlung nicht nur gegen die Naturwissenschaft und nicht nur gegen die Freiheit und Würde des Menschen, sondern gegen ihr eigenes Wesen als Religion.

Anderseits aber steht eine Weltanschauung vor schier unüberwindlichen Schwierigkeiten, die – als Weltanschauung – sich für wissenschaftlich erklärt und nun genötigt ist, entweder der wissenschaftlichen Forschung Fesseln anzulegen (die Beispiele aus Rußland sind bekannt) oder mit dem Wechsel der wissenschaftlichen Deutungen sich selbst zu ändern. Der Fall Galilei soll nicht beschönigt werden, er läßt sich vielmehr gerade religiös-christlich verurteilen; inwieweit sind aber die „Fälle" in Rußland prinzipiell-marxistisch, „wissenschaftlich" kritisierbar? Es geht also nicht darum, Religion durch Wissenschaft abzulösen, sondern zu erkennen, daß Wissenchaft keine mögliche „Konfession" ist[14].

[14] Vgl. K. Rahner, Wissenschaft als „Konfession"?, in: Schriften z. Theologie III (Einsiedeln [6]1964) 455–472.

Das läßt sich theologisch und philosophisch zeigen, und heute rückt die Wissenschaft selbst zunehmend von ihren Prätentionen aus dem 19. Jahrhundert ab. Schon die Frage nach ihr selbst ist selber keine wissenschaftliche Frage. Wozu Wissenschaft? Das läßt sich so wenig wissenschaftlich beantworten wie die Frage, ob und warum (nicht nur überhaupt etwas ist und nicht nichts, sondern vor allem) ich etwas tun *soll*.

Jenseits der Wissenschaft kehrt die Diskussion allerdings zwischen Philosophie und Glaube (Theologie) wieder. Und hier führt sie zum dritten Punkt der eingangs formulierten Kritik.

Befreiung zur Freiheit

Selbst-Tat oder Erwartung, lautet die marxistische Alternative und schließt so die Alternative Glaubens-Hören – „Selbstdenken“ [15] ein. – Auch hier bekennt der Christ als erstes, daß er ein Hörender, ein Hoffender ist (oder doch sein will), einer, dessen Grundwort das Fiat ist, wie es Maria dem Engel und Jesus selbst am Ölberg gesagt hat. Er gibt weiterhin zu, daß in der Geschichte diese Haltung häufig zu einem falschen Konservativismus, Quietismus geführt hat. Schon Paulus mußte den Thessalonichern schreiben: Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen (2 Thess 3, 10). Aber wiederum: Diese Kritik kam aus dem Christentum selbst.

Zweierlei ist nämlich der ersten Auskunft hinzuzufügen: 1. ist das Hören und Erwarten selber tätig, 2. richtet es sich auf etwas, das über alles tätig zu Verwirklichende hinausreicht[16].

Daß das Christentum die Tat der Liebe verlangt, daß die Wahrheit getan werden muß (Jo 3, 21), damit sie frei macht (Jo 8, 32), bedarf keiner weiteren Ausführungen. Es genügt, hier auf das 25. Kapitel bei Matthäus hinzuweisen, das die Maßstäbe des göttlichen Richters angibt: Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan oder nicht getan habt ... Angemerkt sei nur, daß in der bisherigen Geschichte diese Anweisungen tatsächlich zu individuell, zu wenig gesellschaftlich verstanden worden sind, „daß die christliche Liebe jeder Hilfe sich eher zuwendet als einer Abhilfe durch rechtlich begründete Reformen“ [17].

Doch dieses Versagen desavouiert nicht die Einsicht, aus deren Mißinterpretation es entspringt: das Wissen von der prinzipiellen Unerreichbarkeit der wahren Ordnung, von ihrem alles irdische Bemühen übersteigenden Geschenk-Charakter, von der „Absolutheit“ der Zukunft, die auf uns zukommt, während wir nur in relativen Entwürfen auf sie zugehen, uns für sie bereiten können. Während die marxistische Attitüde den

[15] So der emphatische Name für Philosophieren gegen Ende des 18. Jahrh. (Herder, Schiller, Fichte u. a.), bis zu F. Nietzsches Ausbruch: „Selbstdenker – Selbsthenker“.

[16] Für die einbeschlossene theoretische Frage: 1. ist das Glauben selber denkend, 2. geht der Glaube auf das Geheimnis über allem Denken: vgl. vom Verfasser die Einführung in: Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967).

[17] E. Kogon, in: Frankfurter Hefte 16 (1961) 667.

Menschen überanstrengt bzw. für seine Nachkommen verbraucht, drohen dem Christentum Bequemlichkeit und Selbstsucht. Aber das Christentum kann beides rechtens verurteilen; der Marxismus jedoch kann dem nichts entgegnen, der sich weigert, sich für eine künftige Generation opfern zu lassen.

Auch handeln kann ich nur in Hoffnung. Die Geschichte muß einen Sinn haben. „Die Philosophie des Absurden kann weder die des Wissenschaftlers noch die des Revolutionärs sein." [18] Aber ist der absolute Einsatz für eine Zukunft, wie sie der Mensch aus eigenen Kräften zu errichten unternimmt, ist das Selbstopfer einzig für diese Zukunft aus ihr allein schon sinnvoll? „Die Sinnfrage darf nicht durch die Ethik niedergeschrien werden. Daß der Mensch sich für das Leben künftiger Generationen opfern soll, ist eine gute Forderung – genau so lange, als nicht beansprucht wird, damit die Frage nach dem Sinn seiner Existenz zu beantworten." [19]

Das Christentum aber verkündet diesen Sinn, der das Opfer erst als menschliches möglich macht und es berechtigt fordern kann. Seine Botschaft befreit den Menschen zur Freiheit (die er freilich auch mißbrauchen kann und mißbraucht), zur Freiheit auch von sich selbst und seinen Freiheitsentwürfen, so daß er menschlich gerade auch im Sinn der Selbst-Distanz, der Toleranz, der Brüderlichkeit mit Andersdenkenden sein kann. Sie befreit zum theoretischen und tätigen Dialog, auch mit dem Marxismus.

Recht und Unrecht der marxistischen Kritik

Allen drei Thesen gegenüber hat also die christliche Antwort dieselbe Struktur. Sie kann zunächst zugeben, daß die Kritik zutrifft, und dies in doppelter Hinsicht. Einmal trifft die Kritik tatsächlich ein Wesensmoment von Religion überhaupt und Christentum im besonderen, wenn sie es auch negiert; dann aber trifft sie auch stets eine Verfallsform dieses Wesensmoments. Bedürfnis, Mythos, Vernehmen gehören zum Wesen und zum Unwesen von Religion.

So ist die Kritik tatsächlich wie auch nur scheinbar im Recht. Wo sie tatsächlich recht hat, ruft sie den Christen und die Kirche zur Selbstkritik auf, mit dem ganzen Ernst, den der Herr seinem Urteil über das „Ärgernis" verliehen hat.

Aber es ist auch deutlich zu sagen, wo das Recht der Kritik nur scheinbar besteht. Nicht nur identifiziert der Marxismus das Unwesen mit dem Wesen der Religion, sondern er wehrt sich auch gegen ihr Wesen. Kann er es nicht erkennen (weil ihm nur innerweltliche Bezüge wirklich sind) oder will er es nicht? Wehrt er sich nur, weil er das Unwesen der Religion für ihr Wesen nimmt? Oder darf es Gott nicht geben, weil er den Menschen seiner Souveränität beraubte?

[18] R. Garaudy a.a.O. 104.
[19] H. Gollwitzer a.a.O. 111; vgl. K. Rahner in: Der Dialog 20 f.

Die Texte sprechen beides aus, radikale Kritik am Versagen der Religion und den stolzen Anspruch auf Selbsterlösung des Menschen; ein Satz wie der folgende von Garaudy steht ziemlich allein: „Nennt nicht Hochmut, was für uns keine Wahl, sondern nur das Bewußtsein unserer Lage ist und das bescheidene Eingeständnis, daß wir nicht sagen können: ich weiß." Auch er meint im übrigen, daß diese Bescheidung, daß die marxistische Dialektik „letztlich reicher an Unendlichem und anspruchsvoller [ist] als die christliche Transzendenz" [20].

Eine Differenz in der christlichen Antwort zeigt sich nun darin, daß der evangelische Theologe nicht selten die Religion mehr oder weniger der marxistischen Kritik überläßt und sich auf die Position reinen christlichen Glaubens zurückzieht. Auch nach katholischem Verständnis ist die Botschaft Christi das Gericht über alle Religion; aber so wie er selber als Gottmensch (als Gericht über den Menschen) wahrer Mensch ist (und so Erlöser: „Denn was nicht angenommen ist, kann nicht geheilt werden; was aber Gott geeint ist, das wird gerettet" [21]), so ist die Gemeinde der an ihn Glaubenden auch wahre, die wahre Religion. Ja, Religion überhaupt, auch in ihren vorläufigen Formen, ist zu verteidigen. Sie muß sich gewiß von der Kritik betreffen lassen, aber diese trifft nur ihr (freilich stets mit-gegebenes) Unwesen, nicht das Recht ihres Wesens.

Darum ist schließlich dem marxistischen Atheismus nicht nur in Glaube und Tat, in Orthodoxie und Orthopraxis, sondern auch im Denken zu begegnen. Die *Sache*, die mit den Worten „Gottesbeweis", „Natürliche Theologie" gemeint ist, geht uns auch heute an und ist mit Gereiztheit oder Überheblichkeit diesen Begriffen gegenüber nicht schon abgetan. Doch sei darauf jetzt nicht mehr eingegangen[22]. Jedenfalls müßte eine derart denkende Antwort deutlich machen, daß Gott nicht ein Wesen neben anderen ist, ein Herr, der den Menschen mindert, daß er nicht Konkurrent seiner Freiheit ist, sondern vielmehr deren gründender Abgrund und ihre sie ermöglichende Zukunft. Die Antwort hätte also letztlich dem Marxisten das alte Wort des Irenäus verständlich zu machen: „Gottes Ruhm der lebendige Mensch." Er ist es und er soll es sein, um Gottes wie um des Menschen selber willen[23]. Zur Last und Würde so befreiter Freiheit ruft ihn die christliche Botschaft.

[20] R. Garaudy a.a.O. 90 f.

[21] Gregor v. Nazianz, Ep. 101: Migne PG 37, 181.

[22] Siehe Verf. a.a.O. Teil III: Der Mensch im Licht des Unbedingten; ders., Sakrament der Wirklichkeit (Würzburg 1968), bes. Kap. 2 und 3.

[23] Adv. haeres. IV, 20, 7 (Harvey II, 219) – Wie das Missale Romanum die Einsicht von 1 Kor 3, 21 ff. im Schlußgebet der Messe für den Frieden formuliert: Deus, cui servire regnare est, so ist von Luther aus bedrohlicher Situation das Wort überliefert: Domini sumus, in Nominativo et Genetivo.

Wilfried Ruff SJ

Das embryonale Werden des Menschen

Im Ablauf vorgeburtlichen Werdens zeigt sich während der ersten Wochen eine auffallende Ähnlichkeit zwischen den Keimen des Menschen und verschiedener Wirbeltierklassen. Mit der Ausbildung der Gestalt treten jene Analogien dann zwar durch Sonderbildungen beim menschlichen Keimling etwas zurück, ohne daß aber schon wesensmäßige Unterschiede sicher erkennbar würden. Erst wenn sich die grundsätzlich andere Art des Welt-Erlebens beim Kind in dessen geistgeprägtem Verhalten anzukündigen beginnt, ist die Trennungslinie zwischen Mensch und Tier eindeutig zu ziehen. Indem sich so der Geist in den Gegebenheiten einer „Säugetierkonstitution" offenbart und als in diese verwurzelt erscheint, stellt sich die Frage nach dem Anfang dieser Verbindung von Materie und Geist, durch die der Mensch konstituiert wird. Es ist dies mit anderen Worten die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung des werdenden Lebewesens[1], nach dem Beginn spezifisch menschlichen Lebens: Wann ist dieses in seiner nur ihm eigenen Besonderheit nicht mehr auf tierische Entwicklungsschemata zurückführbar und aus ihnen ableitbar? Wo beginnt sich die Diskontinuität in der Embryonalentwicklung von Mensch und Tier zu offenbaren?

Die ersten Phasen des Werdens

Voraussetzung für die Bildung eines neuen Lebewesens sind die Gameten, die männlichen und weiblichen Geschlechtszellen. Diese sind wie die übrigen Körperzellen *biologische Lebenseinheiten*, die durch Verdoppelung ihres informierenden Erbmaterials zu zwei Korpuskeln werden können. Während aber bei den meisten Körperzellen die anfängliche Totipotenz ihres Informationsgehaltes durch ihre Bestimmtheit zu besonderen Aufgaben innerhalb des Gesamtorganismus blockiert worden ist im Verlauf der vorgeburtlichen Entwicklung, bleibt in den Gameten die ursprüngliche Fähigkeit zur Ganzbildung eines neuen Lebewesens erhalten.

Diese Fähigkeit kann normalerweise jedoch erst in der Vereinigung zweier Geschlechtszellen aktuiert werden, wenn zuvor eine Vielzahl komplizierter Vorbedingun-

[1] Die Mehrzahl der Theologen vertritt zwar heute die von Albertus Magnus begründete Lehre der Simultanbeseelung, nach der der menschliche Keim bereits im Augenblick der Befruchtung durch die Geistseele informiert werde; jedoch sprechen für den aristotelisch-thomasischen Standpunkt der Sukzessivbeseelung, wonach erst in einem späteren Stadium der Embryonalentwicklung der noch nicht menschliche Keim geistbeseelt werde, von der Entwicklungsbiologie her gewichtigere Gründe.

gen erfüllt worden ist. Aus den beiden primär auf ihre Vereinigung determinierten Gameten wird dann die Zygote, die als neue biologische Lebenseinheit *dynamisch* auf Entwicklung und Werden ausgerichtet ist. Dadurch soll der neue, durch die Verschmelzung zweier verschiedener Erbgutteile vorgegebene Informationsgehalt der Zygote verwirklicht werden in einer höchstmöglichen Lebensform. So wird sich in dem einsetzenden Werdeprozeß eine *„zunehmende Komplexität"* (Teilhard de Chardin) zeigen, die von dem einheitlichen Gefüge der Zygote über verschiedene Stufen hin zum differenzierten und funktionsfähigen Organismus des Menschen drängt. Denn „das Streben des Stoffes geht notwendig nach der höheren und vollkommeneren Wesensform, deren der Stoff teilhaft werden kann" – ein Wort, das Thomas von Aquin auf alle stofflichen Werdeprozesse bezogen hat[2].

Im Verlauf der vorgeburtlichen Entwicklung werden vier für die Zukunft des werdenden Lebewesens entscheidende *Werdephasen* sichtbar, in denen sich Zustandsänderungen anbahnen, die über die spätere Seinsweise des Keims bestimmen. Dabei sollen sich jeweils komplexere Wirklichkeitsordnungen realisieren. Aber wie sich beim Sprung von einer Stufe zur anderen eine neue Dimension auftun kann, ist auch das Zurückfallen auf eine frühere Seinsschicht bis zur Vernichtung möglich.

Die erste Werdephase führt von einer Vielheit gleichwertiger biologischer Lebenseinheiten, die durch Furchungen aus der Zygote entstanden sind, zu einer sich organisierenden *Einheit* (Blastula), in der sich durch das Aufeinander-Einwirken der Zellen eine Differenzierung, eine Aufgabenteilung andeutet. Mit steigender Dichte der Verknüpfungen zwischen den Zellen wird in der zweiten Werdephase ein Zellgebiet als die eigentliche Keim- bzw. *Embryonalanlage* abgesondert. Die sich auf diese Weise zentrierende Blastozyste gewinnt in der dritten Phase durch die Implantation engen Kontakt zum mütterlichen Organismus und wird, indem sich innerhalb der Keimanlage ein Organisationszentrum herausbildet, in ihrer *Individualität* festgelegt. Die organisierte und zentrierte Einheit ist zu einer unteilbaren Ganzheit geworden, die sich als Individuum in ihrer Besonderheit nicht mehr verdoppelnd mitzuteilen vermag[3].

Mit der Bildung des Individuums hat der Werdeprozeß zunächst einen Höhepunkt erreicht. Der Keim ist zum Einzelseienden geworden; in seiner konkreten Vereinzelung und individuellen Bestimmtheit kann er nun zu Recht ein Lebewesen genannt werden. Angewiesen auf die Kommunikation mit dem mütterlichen Umweltfeld wird er gerade durch sie zur stärkeren Abgrenzung seiner Individualität und zur Hinwendung auf sich selbst herausgefordert. Denn indem er sich auseinanderzusetzen beginnt mit den ihn umgebenden und beeinflussenden Faktoren, vermag er seine nur ihm zukommende Besonderheit zu erreichen. Je mehr sich aber der Keim auf sich selbst zu zentrieren beginnt, sich selber zuwendet dadurch, daß er sich von seiner Umwelt ab-

[2] Thomas v. Aquin, Summa contra Gentiles III, c. 22.

[3] „Das embryonale Werden des Individuums" war bereits Gegenstand einer früheren Arbeit, auf die bzg. der Einzelheiten hingewiesen sei: s. diese Zschr. 181 (1968) 107–119.

hebt und unterscheidet, um so mehr gewinnt er Selbstand, bis er schließlich im Sich-Gegenwärtigsein über sich zu verfügen vermag. Wird dann in der Möglichkeit reflexiven Erkennens und freien Wollens das Phänomen des Geistes offenbar, ist der eigentliche Höhepunkt allen Werdens erreicht: *der Mensch.*

Mit dem Auftauchen des geistigen Phänomens, der Möglichkeit selbstbewußten Verhaltens bricht zwischen menschlichem und tierischem Werden eine Diskontinuität hervor, die aber erst in späteren Entwicklungsphasen nach der Geburt sichtbar wird. Während des embryonalen Werdens von Menschen und Säugetieren sind nämlich in den Verhaltensweisen noch weniger Unterschiede festzustellen als in der Ausprägung der Gestalt. Da jedoch das Phänomen des Geistes seinem Inhalt und Ausdruck nach auf bestimmte materielle Strukturen verwiesen ist, die schon im Embryo angelegt werden, muß sich schon mit deren Ausbildung der Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch zu dokumentieren beginnen. Als materielles Substrat geistgewirkten Verhaltens ist das menschliche Gehirn bzw. Zentralnervensystem daher das Organ, in dessen Entstehungsgeschichte die Diskontinuität zum tierischen Werden frühzeitig faßbar sein müßte.

Die Anlage des Nervensystems

Am siebten Tag nach der Befruchtung legt sich die Blastozyste an die Schleimhaut der Gebärmutter an, um in sie einzudringen. Schon zu diesem Zeitpunkt ist in der Blastozyste die eigentliche Keimanlage, der Embryoblast, abzugrenzen von den übrigen Zellen, die dem Keimling später Nährstoffe zuführen sollen. Innerhalb der schildartigen Embryonalanlage sind weiterhin zwei Zellarten zu unterscheiden: die Oberseite besteht aus großen regellosen Zellen, die als zukünftiges *Ektoderm* zum Ausgangspunkt für die Bildung des Nervensystems werden; darunter sind kleinere, dunkle Zellen als primäres Entoderm zu erkennen, die sich maßgeblich an der Entwicklung der Verdauungs- und Atmungsorgane beteiligen sollen. Noch sind diese Zellen aber untereinander vertauschbar, so daß beispielsweise präsumptive Ektodermzellen auf die Unterseite des Keimlings verpflanzt, dort zu Entoderm werden.

Nach dem Abschluß der Implantation am 12. Tag ändert sich jedoch das Verhalten dieser Zellen rasch, wenn sie auf eine bestimmte, dann von ihrer Lage im Keim abhängige Entwicklungsrichtung hingeordnet werden. Diese Determination erfolgt von einem Zellgebiet aus, das sich als *Organisationszentrum* zwischen die Ektoderm- und Entodermschicht geschoben hat und danach im vorderen Anteil der Embryonalanlage lokalisiert ist. Als sogenannter Primitivknoten (bzw. -streifen) tritt es etwa ab 15. Tag nach der Befruchtung in Erscheinung und beginnt die Ausbildung der Organanlagen zu steuern. Wie entscheidend jenes Zellgebiet für die Organogenese ist, hatte schon Spemann an Amphibienkeimen in seinem berühmten Organisator-Experiment nachgewiesen. Verpflanzte er nämlich das Organisationsfeld eines Keimes in die künftige

Bauchseite eines anderen, so zwang es den Zellen seiner neuen Umgebung eine andere Entwicklungsrichtung auf, indem es sich so verhielt, als sei es nicht verpflanzt worden: es kam zur Ausbildung einer vollständigen zweiten Embryonalanlage an der Bauchseite des Amphibienkeimes.

Diese und ähnliche Austausch- und Transplantationsversuche haben ergeben, daß für die Entwicklung der embryonalen Grundgestalt eine *Induktionswirkung* notwendig ist, die zunächst von dem als Organisationszentrum bezeichneten Primitivknoten ausgeht. Bald werden aber von hier aus auch andere Zellgebiete dazu stimuliert, selbst auf benachbarte Zellstrukturen induzierend zu wirken. So wird durch ein vielfältiges Zusammenspiel induzierender und darauf spezifisch reagierender Zellgebilde das Fundament für eine geordnete Gesamtorganisation gelegt. Dabei ist neben dem besonderen Charakter des jeweiligen Induktors der Zeitpunkt der Determination entscheidend. Denn die entsprechenden Zellgebiete sind für Induktionsstoffe meist nur relativ kurzfristig reaktionsbereit.

Auch die Anlage und Ausbildung des Nervensystems wird durch zeitlich begrenzt wirkende Induktionssysteme bestimmt. Die ersten Spuren sind beim Menschen wie bei allen Wirbeltieren sehr früh zu erkennen. Im Gegensatz aber zur phylogenetischen Evolution, bei der das diffuse Nervensystem zum Ausgangspunkt der Differenzierung wird, erscheint in der Ontogenese der Säuger die Anlage des Zentralnervensystems vor der des peripheren Nervensystems. Durch die induzierende Wirkung des Organisationszentrums entsteht infolge Verdickung der über ihm liegenden Ektoderm-Zellschicht die sogenannte *Neuralplatte*. Diese ist zunächst unscharf begrenzt, läßt aber bald eine grobe regionale Gliederung erkennen, aus der sich später die verschiedenen Teile des Nervensystems bilden werden. Als Ausdruck der vollzogenen Determination entwickeln sich jetzt Transplantate aus der Neuralplatte an anderen Keimorten nur noch herkunftsgemäß, werden also auch dort zu Zellen eines Nervensystems. Allerdings ist diese Determination anfangs so plastisch, daß solche Transplantate in einem sauren oder alkalischen Milieu zwar zur Bildung von neuralen Strukturen neigen, in einem neutral reagierenden Medium jedoch zu Hautgebilden werden[4].

Die nicht mehr ortsgemäße, sondern herkunftsgebundene Entwicklung von Transplantaten aus der Neuralplatte unterstreicht nicht nur die erfolgte Determination, sondern zeigt auch *autonome Tendenzen* zur Weiterentwicklung in der vom Organisator gewiesenen Richtung. Die weitere Entfaltung der Neuralplatte und ihre Aufgliederung in einzelne Teilgebiete scheint daher ihre eigene, auf dem Prinzip der Selbstorganisierung beruhende Leistung zu sein. Gleichzeitig sinkt in dieser Entwicklungsphase (am Ende der dritten Schwangerschaftswoche) die Bereitschaft der Ektodermzellen, sich durch das Organisationszentrum induzieren zu lassen, rasch ab.

Mit der zunehmenden Tendenz zur Selbstorganisierung bilden sich innerhalb der Neuralplatte Zellfelder, die wiederum verschiedene induzierende Fähigkeiten besitzen.

[4] A. Kühn, Vorlesungen über Entwicklungsphysiologie (Berlin 1965).

Währenddessen senkt sich die Neuralplatte in ihrer Mitte zur Neuralrinne. In ihr und ihren seitlichen Wällen werden als Ausdruck der regionalen Aufgliederung drei Zellbezirke sichtbar: die Anlagen eines vorderen und hinteren Hirnabschnitts, sowie des Rückenmarks. Diese induzieren nun in der sich allmählich zu einem Rohr schließenden Neuralrinne die Ausbildung des Gehirns.

Die Gehirn-Bildung

In jene Zeit der vierten Woche nach der Befruchtung fällt auch der Beginn eines entschiedenen Längenwachstums des bis dahin erst 2 mm langen Keimlings. Besonders sein Kopfende, das sich durch Abheben von der Unterlage modelliert, eilt den übrigen Keimteilen voraus. Diese verstärkte Wachstumstendenz zeigt sich innerhalb der sich schließenden Neuralrinne in einer erheblichen Verdickung und Verbreiterung ihres vorderen Anteils, die vor allem Ausdruck der sich bildenden Augenanlagen sind. Am Ende der vierten Woche läßt dann das *Neuralrohr* des jetzt etwa 6 mm langen Embryos die zukünftige Gliederung des Gehirns in fünf Abschnitte erkennen.

Allerdings ist dann die Anlage des End- bzw. *Großhirns* ein noch sehr kleiner Teil des Vorderhirns, der vor den Augenanlagen liegt. Aber bald schon beginnt jener Teil sehr lebhaft zu wachsen und sich während der folgenden Wochen seitlich zu den beiden späteren Großhirnhemisphären auszubuchten. Diese überdecken beim Menschen nach und nach in einzigartiger Weise die übrigen Hirnteile, so daß ihre außerordentlich große Wachstumsgeschwindigkeit und ihre übermächtige Ausbildung zum charakteristischen Merkmal menschlicher Hirnbildung werden.

Mit dem äußeren Wachstum geht die Ausdifferenzierung der ursprünglichen Ektodermzellen parallel. Erste Vorstufen von *Nervenzellen* sind schon vor dem Schluß des Neuralrohrs nachweisbar. Der eigentliche Zeitpunkt und die Faktoren, die ihren unterschiedlichen Bau bestimmen, sind allerdings ebenso unbekannt wie die Ursachen, die das Zustandekommen des später vielfältigen Nervenmusters zwischen Körperperipherie und Gehirn bewirken. Erste Anzeichen einer Nerventätigkeit sind bisher an einem knapp sechs Wochen alten Keim von 20 mm Länge beobachtet worden, dessen Nackenmuskel sich nach Reizung eines bestimmten Nervenbezirks anspannte (Robinson und Tizard, 1966).

Obwohl sich auch in der Großhirnrinde erste Determinationen zu Nervenzellen schon im zweiten Schwangerschaftsmonat erkennen lassen, ist ihr komplizierter Ausreifungsprozeß jedoch mit der Geburt ebensowenig abgeschlossen wie die sog. Markreifung der Nervenfasern. Dies ist insofern von Bedeutung, als von dem Grad der Ausdifferenzierung und Verteilung einzelner Zellarten innerhalb der Hirnrinde deren unterschiedliche Architektur und Funktionsfähigkeit abhängen. Dagegen beginnt die Furchung des Großhirns, die als Ausdruck unterschiedlichen Dickenwachstums innerhalb seiner Rinde gedeutet wird, erst am Ende des 5. Monats. Bis zu diesem Zeitpunkt

ist die Oberfläche des menschlichen Gehirns glatt und gleicht darin den Gehirnen niederer Säuger. Die Bildung von Furchen und Windungen ist mit dem Ende der Schwangerschaft abgeschlossen.

Mit der Ausdifferenzierung des Gehirns müßte das spezifisch Menschliche in der embryonalen Entwicklung mehr und mehr hervortreten, wenn das Zentralnervensystem wirklich das materielle *Substrat des Geistes* ist. Zwar ist die mächtige Ausbildung des Großhirns zusammen mit den schon am Ende des zweiten Monats auftretenden Besonderheiten an Wirbelsäule und Gliedmaßen ein bedeutendes Charakteristikum im Werden des Menschen, aber trotzdem sind Vorbehalte zunächst notwendig. Denn das Phänomen des menschlichen Geistes ist nicht ausschließlich auf materielle Strukturen zurückführbar und nicht hinreichend aus der gestaltlich-funktionellen Ausprägung des Nervensystems zu erklären. So hat die vergleichende Hirnforschung gezeigt, daß nicht nur Schädelkapazität und Hirnvolumen kein sicheres Kriterium zur Unterscheidung von Mensch und Tier sind, sondern daß auch Anordnung, Größe und Form der Nervenzellen von Mensch zu Mensch sehr verschieden sind, wodurch unterschiedliche Gehirngewichte ohne Schaden für das geistgeprägte Verhalten kompensiert werden. Ebensowenig werden die sog. Hirnindizes ein Maß für geistige Qualitäten sein können[5].

Struktur und Funktion des menschlichen Gehirns bieten also keine letztlich ausreichende und sichere Begründung für das geistige Phänomen. Daher werden noch unbestimmbare Verbindungen zwischen den Nervenzellen – insbesondere innerhalb des Großhirns und zu dessen untergeordneten Gebieten – und die Höhe ihrer Funktionstüchtigkeit als Charakteristika des menschlichen Geistes vermutet. Zudem scheinen sich die Nervenverbindungen beim Menschen durch eine größere Plastizität und Unbestimmtheit auszuzeichnen.

Um das Auftreten des Geistes in der phylogenetischen Evolutionsreihe veranschaulichen zu können, hat man das zu vermutende Ereignis, mit dem die sogenannte Zerebralisation oder Kephalisation begonnen hat, als „Umschlagspunkt", „kritischen Punkt" oder „Zustandsänderung" umschrieben. Da auch in der frühen Ontogenese des menschlichen Gehirns, nämlich in der Anlage des Nervensystems und in seiner Gliederung, Entwicklungsstufen nachzuweisen sind, die auf einen gemeinsamen Gehirn-Bauplan innerhalb der Wirbeltierreihe deuten, scheint es in der Embryonalentwicklung des Menschen gleichfalls eine ähnlich wichtige Phase zu geben. In dieser Zeit müßte die Entscheidung über die mögliche Vollkommenheit des Gehirns und damit über die menschliche Spezifizierung grundsätzlich und wesensmäßig fallen, was anhand von Ergebnissen aus der Mißbildungsforschung gezeigt werden soll.

[5] A. Portmann, zit. n. P. Overhage u. K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg 1961) 259.

Fehlformen der Entwicklung

Mißbildungen sind Veränderungen an einem bzw. mehreren Organen oder am ganzen Körper, denen Abweichungen von der normalen Entwicklungsrichtung innerhalb des embryonalen Werdens zugrundeliegen. Diese Abweichungen können bedingt sein durch Erb- oder Milieufaktoren, deren jeweilige prozentuale Beteiligung an Mißbildungen jedoch kaum zu bestimmen sein dürfte, da von den Fehlbildungen nicht mehr auf deren einzelne Ursachen zurückgeschlossen werden kann. Zudem gibt es über die Häufigkeit der auf Mißbildungen zurückführbaren *Keimsterblichkeit* keine genauen Zahlenangaben. Denn auch die Gesamtsterblichkeit innerhalb der Embryonalzeit ist beim Menschen nicht exakt feststellbar, da gerade im ersten Monat nach der Befruchtung viele Keime unbemerkt abgehen. Untersuchungen an Tieren haben einen Keimverlust zwischen 40 und 50 % bis zur Geburt ergeben. Da mit steigender Evolutionshöhe auch die Störanfälligkeit der Embryonalentwicklung zunimmt, dürfte – wie schon Pfaundler 1939 vermutete und neuere Untersuchungen von Hertig u. a. nahelegen – der intrauterine Fruchttod beim Menschen (auch ohne dessen aktives Eingreifen) ein häufigeres Ereignis sein als die Geburt eines lebenden Kindes[6].

Ein Fünftel bis ein Viertel der befruchteten Eier scheint auf Grund schwerer Störungen entweder in der Eianlage oder im mütterlichen Organismus schon vor oder bei ihrer Einnistung in die Gebärmutter zugrunde zu gehen. Nachdem so die Keime mit abwegiger Gesamtanlage ausgesondert worden sind, beginnt bei den implantierten Keimen die schon beschriebene Anlage der großen Organsysteme, womit über die embryonale Grundgestalt entschieden wird. Jede Organanlage durchläuft aber in ihrer Entwicklung kritische Momente, während derer sie besonders empfindlich auf schädigende Faktoren reagiert. Experimentelle Eingriffe in die Keimentwicklung von Tieren haben nicht nur grundsätzlich gleichartige Fehlbildungen wie beim Menschen hervorgerufen; sie haben auch gezeigt, daß zu bestimmten Zeiten nur bestimmte Organe geschädigt werden.

Durch kurzfristige Röntgenbestrahlung von Mäuse-Keimlingen zu verschiedenen Entwicklungszeiten konnten L. B. und W. L. Russel 1954 deren *kritische Phase* für Fehlbildungen bestimmen. In der Präimplantationszeit wird die Großzahl der befruchteten Eier getötet. Mit Beginn der Organentwicklung am 6. Tag nimmt die Zahl der Keimtode rapid ab, die der Mißbildungen steigt dafür steil an. Nachdem sich die Organe differenziert haben, fällt die Mißbildungsrate vom 13. Tag an ebenso rasch wieder ab, die Keimlinge zeigen nur noch geringgradige Schädigungen[7]. Da die beobachteten Mißbildungen menschlichen Fehlbildungen entsprechen, läßt sich nach Korrelieren beider Entwicklungsabläufe die kritische Phase auch beim Menschen bestimmen. Diese erstreckt sich etwa vom Beginn der dritten bis zur zehnten Woche nach

[6] H.-D. Pache, Pränatale Gefährdung, in: Hdb. d. Kinderheilk. (Berlin 1966) 1094–1103; G. Martius, Die pränatalen Schädigungen des Kindes, in: Klinik d. Frauenheilkd., Bd. 3 (München 1965) 69–164.

[7] Zit. n. G. Töndury, Embryopathien (Berlin 1962).

der Befruchtung. Die während dieser Zeit zufällig von Röntgenstrahlen getroffenen menschlichen Keime zeigen überdies bei der Geburt häufig ebensolche Schädigungen ihres Phänotypus, wie sie bei der Maus durch Bestrahlung zwischen dem 8. und 13. Tag erzielt wurden. Allerdings differenzieren sich die einzelnen Organanlagen unterschiedlich, so daß je nach dem Zeitpunkt, an dem innere oder äußere schädigende Faktoren wirksam werden, verschiedenartige Mißbildungen resultieren. Besonders zu Beginn ihrer Ausdifferenzierung sind die entsprechenden Zellen am stärksten störanfällig, dagegen nimmt mit zunehmendem Reifegrad ihre Empfindlichkeit ab.

Aus dem 16. Jahrhundert wird von einem Mann mit zwei Köpfen berichtet, der dreißig Jahre alt geworden sei[8]. Bedeutend häufiger als solche vielleicht möglichen Doppelbildungen ist jedoch das Fehlen von Schädel- und Gehirnteilen. Büchner konnte durch kurzfristigen Sauerstoffmangel an Hühnerkeimen nachweisen, daß solche *Fehlbildungen am Zentralnervensystem* durch früh wirksam werdende Störungen hervorgerufen werden, nämlich schon am ersten Tag der Bebrütung. Wurde dagegen erst am 2.–4. Bebrütungstag Sauerstoff zeitweise entzogen, so beobachtete er stattdessen Mißbildungen und Fehlen von Gliedmaßen. Denn „da die Stoffwechselprozesse innerhalb des Keimes immer dort am intensivsten sind, wo besondere Strukturbildungen bevorstehen, entwickeln sich durch Störung des embryonalen Stoffwechsels phasenspezifisch gerade an den Stellen Mißbildungen, an denen die chemische Differenzierung bestimmter Strukturen im Gange ist“ [9].

Neben Sauerstoffmangel, der beim Menschen durch abwegige Implantation des Keimes oder durch ungenügende Sauerstoffsättigung des mütterlichen Blutes zu erwarten ist, dürften aber auch Störungen im Erbgefüge verantwortlich sein für das Auftreten von Gehirnmißbildungen, da diese bei Geschwistern zehnmal häufiger zu finden sind als in der Allgemeinbevölkerung (Hanhart, 1967). Während mit weniger schweren Mißbildungen des Zentralnervensystems schon bei einem von 200 Neugeborenen zu rechnen ist, tritt die *Anenzephalie*, das Fehlen wesentlicher Gehirnteile, nur bei einem von 1000 auf. Allerdings bleiben dabei die schon vorher abgegangenen Keime unberücksichtigt, so daß Gehirndefekte insgesamt keine Seltenheit sind. Am häufigsten ist das Vorderhirn mit dem Großhirn betroffen, zusätzlich dann Zwischen- und Mittelhirn; bei einer Minderzahl der Keime fehlt die ganze Gehirnanlage und der knöcherne Schädel. Entscheidend für das Ausmaß der Schädigung ist der Differenzierungsgrad des Neuralrohres. Unterbleibt beispielsweise schon die Schließung des Neuralrohres, so wird sich lediglich eine rudimentäre Gehirnplatte entwickeln. Dagegen führen Schädigungen nach der Aufgliederung des Neuralrohres in die fünf Hirnabschnitte nur zu meist weniger schweren Ausdifferenzierungsstörungen der betroffenen Teile, so daß der 20. bis 40. Tag nach der Befruchtung die entscheidende Zeit für schwere Fehlbildungen des Gehirns sein dürfte.

[8] Zit. n. D. Starck, Embryologie (Stuttgart 1965) 152.

[9] F. Büchner, Die angeborenen Mißbildungen des Menschen, in: Deutsche med. Wschr., 1956, 1341.

Leider sind genauere und längere Beobachtungen der Funktionsmöglichkeiten von Anenzephalen in Abhängigkeit von ihrem anatomischen Gehirnsubstrat noch selten (Monnier, 1953). Fehlen zusätzlich größere Teile des Schädeldaches, so wird die Geburt meist nur wenige Tage überlebt. Fehlen dagegen bloß Hirnteile, kann bei sorgfältiger Pflege mit einer mehrmonatigen Lebenserwartung gerechnet werden, in der sich allerdings meist ein Hydrozephalus (Wasserkopf) ausbildet, der dem Leben schließlich ein Ende setzt. Im Vergleich zu normalen Neugeborenen (Großhirnwesen) fällt beim Mittelhirnwesen, dem das ganze Vorderhirn fehlt, die mangelnde Periodizität zwischen Wach- und Schlafzuständen auf. Zwar reagiert es auf äußere Reize und ist zu mancherlei Leistungen fähig, die denen eines Großhirnwesens gleichen, aber sie sind insgesamt bedeutend undifferenzierter und mangelhaft der Umwelt angepaßt. So entspricht ein Mittelhirnwesen in seinen Äußerungen einem etwa drei Monate alten Embryo, ohne allerdings dessen höhere Entwicklungsstufen je erreichen zu können.

Das Vorkommen von Anenzephalen, die als spontane Fehlbildungen formal den experimentell erzeugten tierischen Mißbildungen entsprechen, ermöglicht es, Rückschlüsse auf entwicklungsphysiologische Mechanismen zu ziehen. Fehlbildungen werden demnach in derselben Entwicklungsphase determiniert wie die zugehörigen Normalprozesse; ein Gehirndefekt hat also seinen Ursprung zur selben Zeit wie die vollkommene Anlage von Gehirnteilen. Ob jedoch die normale Gehirnentwicklung eintritt oder eine Fehlbildung, hängt ursächlich ab sowohl von der genetischen Information des Keimes, die schon im Gameten entsprechend geschädigt worden sein kann, wie auch von den Umwelteinflüssen, mit denen der Keim zu eben diesem Zeitpunkt konfrontiert wird. Ist in dieser kritischen Phase zwischen dem 20. und 40. Schwangerschaftstag die Entscheidung aber zugunsten einer normalen Gehirnentwicklung gefallen, so ist sie grundsätzlich und wesensmäßig ebenso endgültig wie eine eventuelle Entscheidung dagegen. Bei Fehlbildungen des Gehirns wird dann die vielleicht ursprüngliche Potenz zur vollständigen Gehirnbildung blockiert und eingeschränkt auf eine enge prospektive Bedeutung der vorhandenen Zellen, die in der Entwicklung meist sehr rasch als endgültiges Stadium erreicht ist. Dabei dürften das entsprechende Induktionssystem oder die auf dieses reagierenden Zellen ausfallen.

Der embryonale Mensch

Lassen sich auch geistige Leistungen des Menschen in ihrer Immaterialität nicht ausschließlich auf Funktionshöhe und Funktionstüchtigkeit des Gehirns beziehen, so sind sie dennoch zumindest ihrem Inhalt und Ausdruck nach an geordnete elektrochemische Abläufe innerhalb des Zentralnervensystems gebunden. Als Ausdrucksfeld des Geistes, in dem sich dessen Potenzen aktualisieren können und müssen, besitzt daher das Gehirn seine überragende Bedeutung im menschlichen Körper. Da es das Organ ist, das allein geistgeprägtes Verhalten und sprachliche Ausdrucksformen ermöglicht, wodurch

sich der Mensch in seiner nur ihm eigenen geschichtlichen Daseinsform zu realisieren und zu erleben vermag, muß es in seiner besonderen Existenzweise auch notwendige Voraussetzung für die menschliche Spezifität sein. Dazu bedarf es aber eines *Minimums an Nervensubstanz* und einer bestimmten Entwicklungshöhe seines Nervensystems.

Dem Großhirn kommt dabei offensichtlich eine entscheidende Rolle zu, weil es nicht nur das übergeordnete Integrationsgebiet ist, sondern auch weil von ihm die Befähigung zu den spezifisch menschlichen Leistungen wesentlich abzuhängen scheint. Gehirnoperationen, die wegen bösartiger Tumoren notwendig wurden, haben gezeigt, daß nur *eine* Großhirnhälfte entfernt werden kann, ohne den Menschen in seinem Wesen entscheidend zu schädigen. Mußte nämlich zusätzlich ein Teil der anderen Hemisphäre mitabgetragen werden, so trat neben erheblichen Störungen verschiedener Körperfunktionen auch eine bis zum Tode anhaltende Bewußtlosigkeit auf. Das Minimum an Gehirnsubstanz, das notwendig ist zum Wirken des Geistes, ist jedoch damit noch nicht sicher bestimmt und bisher auch nicht bestimmbar, weil die verbliebenen Großhirnstrukturen zumindest die (nicht meßbare) Möglichkeit zu geistgewirkten Vorgängen offen lassen. Denn nicht nur der aktuelle Vollzug geistiger Potenzen, sondern auch schon die Befähigung dazu ist Kriterium menschlichen Personseins.

Auf einer zu geringen *Ausbildungshöhe des Nervensystems* wird allerdings selbst die Möglichkeit personaler Verwirklichung nicht mehr zu erwarten sein. So kann bei Mittelhirnwesen oder noch stärker geschädigten Keimen auf Grund des völligen Fehlens eines Vorderhirns nicht mehr mit einer Befähigung zum Personsein, zum spezifisch Menschlichen gerechnet werden. Die Entwicklungshöhe ihres Zentralnervensystems, die spätestens bis zum Ende des dritten Embryonalmonats erreicht wird, ist ihre endgültige. Die dadurch möglichen Funktionsweisen sind äußerst einfach, der Umwelt nicht ausreichend anpassungsfähig und wegen ihrer ausgebildeten Starrheit unzureichend selbst für ein primitives späteres Eigenleben. In ihrem nervlichen Substrat ist daher erst recht keine Möglichkeit zu geistgeprägtem Verhalten und Selbstbewußtsein denkbar, so daß ihre Existenz als die spezifisch menschlicher Wesen zumindest fragwürdig ist.

Daraus folgt andererseits jedoch positiv, daß im embryonalen Werden des Menschen schon mit der irreversiblen Anlage des Großhirns bzw. mit dem Beginn ihrer Ausbildung die *menschliche Spezifität* erreicht wird. Zwar hat dann das sich entwickelnde Großhirn seine Funktionsfähigkeit noch nicht erlangt und bleibt in seinen einzelnen Nervenzellgebieten isolierten Schädigungen gegenüber verwundbar, so daß geistige Potenzen vielleicht nur teilweise aktualisiert werden können. Aber in seiner ihm jetzt als Ganzem eigenen Entwicklungsrichtung, durch die seine Befähigung zu geistgewirktem Verhalten grundgelegt wird, ist es letztlich nicht mehr störbar. Der Zeitpunkt, zu dem sich diese entscheidende Wende vollzieht, dürfte im Werden des embryonalen Menschen zwischen dem 20. und 40. Entwicklungstag liegen. Auch hier ist eine zumindest nicht faßbare Plastizität in der Ausprägung der Großhirn-Anlage anzuneh-

men. Zudem variieren gerade in jener kritischen Phase die Reifungsprozesse zeitlich von Keim zu Keim.

Zwischen der vierten und sechsten Woche nach der Befruchtung entscheidet sich also die menschliche Spezifität. Hier wird mit der Anlage des Großhirns die Diskontinuität des menschlichen Werdens zum tierischen erstmals sichtbar im Vorgriff nämlich auf den Wesensunterschied, der durch den Geist begründet ist. Mit diesem Zeitpunkt, bis zu dem schon mehr als ein Viertel der ursprünglich befruchteten Eier abgestorben sind, hat das embryonale Werden seinen eigentlichen Höhepunkt, von dem aus es nur mehr Weiterentwicklung und Wachstum gibt, erreicht: den embryonalen Menschen, der sich in seiner erlangten Personalität mehr und mehr entfalten soll.

Rückblickend läßt das embryonale Werden des Menschen eine zunehmende Komplexität erkennen mit der Tendenz, sich zu organisieren, zu zentrieren, zu individualisieren und schließlich zu personalisieren. Diesen inneren Dimensionen entsprechen charakteristische Phasen, in die sich das Werden auf Grund entwicklungsphysiologischer Ergebnisse gliedern läßt. Aus der Vereinigung zweier lebender biologischer Korpuskeln, die sich in ihrer spezifischen Bedeutung als Keimzellen nicht wesensmäßig von anderen Körperzellen unterscheiden, wird eine dynamisch auf das Werden ausgerichtete Lebenseinheit. In deren genetischer Information leuchtet zwar eine höchstmögliche Wesensform auf, deren Realisation im Werdeprozeß jedoch oft genug nicht gelingen wird. Durch Furchungen entsteht zunächst eine Vielheit gleichartiger Korpuskeln, die sich langsam im Einwirken aufeinander zu organisieren beginnen, bis mit der Ausbildung der Embryonalanlage eine zentrierte höhere Einheit vorliegt. Verlief die Entwicklung bis zu diesem Zeitpunkt autonom, so gewinnt der Keim nun durch die Implantation in die mütterliche Schleimhaut Kontakt mit seiner Umgebung, die ihn zur Auseinandersetzung mit ihren Einflüssen zwingt. Dadurch und mehr noch durch die Lokalisierung eines Organisationszentrums, das auf die verschiedenen Zellbezirke induzierend-determinierend wirkt und eine Mehrfachbildung ausschließt, wird der Keim zu einer unteilbaren und unmitteilbaren Ganzheit, zum Individuum. Aber noch zeigt sich in diesem Lebewesen keine Diskontinuität zum Tierischen, ist die menschliche Spezifität noch nicht festgelegt. Zuvor muß irreversibel das Gehirn als materielles Substrat geistgeprägten Verhaltens – von Selbstbewußtsein und Selbstverfügung – gebildet werden. Durch die Induktionswirkung des Organisationszentrums wird zunächst aus einer Zellschicht die Neuralplatte, die bald autonome Tendenzen zeigt. Diese bewirken eine regionale Gliederung des sich zu einem Rohr schließenden Neuralmaterials, wodurch die späteren Abschnitte des Zentralnervensystems angelegt werden. Aus dem vorderen Hirnabschnitt modelliert sich schließlich die entscheidende Anlage des Großhirns. Indem damit mögliche Fehlentwicklungen zu großhirnlosen Lebewesen ausgeschlossen sind, hat das embryonale Werden des Menschen sein höchstes Ziel in der Befähigung des Keimes zum menschlichen Personsein erreicht.

Wolfgang Kuhn

Biologie und „exakte" Naturwissenschaften

Ob die Biologie – auch die moderne Biologie unserer Tage – eine exakte Naturwissenschaft ist oder wenigstens in der Zukunft werden kann, ist eine immer wieder heftig diskutierte Frage. Wenn auch unsere Themenformulierung durch die bewußte Gegenüberstellung von Biologie und exakten Naturwissenschaften, also Physik und Chemie, bereits eine Vorentscheidung beinhaltet, so ist jedoch keineswegs gesagt, ob dieser Gegensatz prinzipieller oder nur mehr vorläufiger Natur auf Grund unserer noch unzureichenden Kenntnis biologischer Phänomene ist.

So erscheint eine grundsätzliche Überlegung nötig, was denn „exakte" Naturwissenschaft eigentlich ist und ob die Biologie als Wissenschaft vom Lebendigen durch ihre Forschungsobjekte zur Anwendung besonderer, speziell „biologischer" Methoden gezwungen wird und damit nicht nur heute noch, sondern immer eine Sonderstellung einnehmen muß. Die sogenannten exakten, kausalanalytisch-forschenden Naturwissenschaften gewinnen ihre Erkenntnisse durch Messungen, die jederzeit nachprüfbar sind, und beanspruchen daher für ihre Ergebnisse objektive Geltung. Man verstand im 19. Jahrhundert unter dem Kausalitätsprinzip, „daß der Kosmos im Laufe der Zeit eine Folge von Stadien durchlief, von denen jedes mit dem vorhergehenden und nachfolgenden durch die unabreißbare Kette der absoluten Notwendigkeit verbunden war". Die Forscher nahmen an, „daß sie einer wirklichen, äußeren, substantiellen Welt konkreter Körper gegenüberstanden, deren Inhalt ... meßbar war. Die so erhaltenen Daten wiesen ... auf die ewigen und unveränderlichen Prinzipien hin, die ... das Verhalten der ganzen Natur bestimmten" [1]. Die allgemeine Form des Kausalprinzips lautet nach M. Hartmann: Jede Veränderung setzt eine Ursache voraus, auf die sie nach einer Regel erfolgt.

Allerdings müßte gerade bei der Diskussion der hier angeschnittenen Frage eine subtilere Unterscheidung zwischen Kausalprinzip und Kausalgesetz getroffen werden, wie wir sie leider in der einschlägigen Literatur immer wieder vermissen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn grundlegende Mißverständnisse und Irrtümer auftreten, die nach vorausgegangener sorgfältiger Begriffsdefinition vermeidbar gewesen wären. Das Kausalprinzip verlangt ganz allgemein für jede Wirkung eine Ursache, jedoch nicht, daß eine Ursache mit Notwendigkeit ausschließlich diese und keine andere Wir-

[1] H. Dingle, The Scientific Outlook in 1851 and in 1951, in: Brit. Journal for the Philosophy of Science (1951) 86.

kung zeitigen muß. Es schließt also die Möglichkeit der Spontaneität durchaus ein, während das Kausalgesetz fordert, daß aus jedem Zustand als „Ursache" der nächste als „Folge" oder Wirkung mit mathematisch zu bestimmender Notwendigkeit hervorgeht. Das Kausalgesetz fordert im Gegensatz zum Kausalprinzip die durchgängige eindeutige Determination. Es ist demnach, wie die zitierten Definitionen zeigen, hier eigentlich nicht die Rede vom Kausalprinzip, sondern vom Kausalgesetz (Neuhäusler).

Der Versuch, auch alle Lebenserscheinungen ausschließlich kausalanalytisch zu erklären, erlebte im 19. Jahrhundert in Ernst Haeckels Monismus seinen Höhepunkt. In Haeckels meistgelesenem Werk „Die Welträtsel" – es wurde in nicht weniger als 25 Sprachen übersetzt! – heißt es: „Der Mechanismus allein gibt uns eine wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen, indem er dieselben auf reale Wirkursachen zurückführt, auf blinde und bewußtlos wirkende Bewegungen, welche durch die materielle Konstitution der betreffenden Naturkörper selbst bedingt sind."

Der Siegeszug der naturwissenschaftlichen Methode, wie der Philosoph und Pädagoge Theodor Litt den ständig wachsenden Totalitätsanspruch der „mathematischen Methode" bezeichnenderweise nennt, gründet auf ihren Erfolgen in der chemischen und physikalischen Forschung. Diese so augenfälligen Erfolge bewirkten, daß sich auch andere Wissenschaften jener Methode zu bedienen suchten. Selbst die Psychologie sollte als „Psychologie ohne Seele" die Voraussetzungslosigkeit des Verfahrens zurückgewinnen, die allgemein als Vorzug der „exakten" Naturwissenschaft bewundert wurde. Endziel aller Naturwissenschaft, mithin also auch der Biologie, so meinte Helmholtz schon im Jahre 1869, sei es, die allen Veränderungen zugrunde liegenden Bewegungen und deren Triebkräfte zu finden, also sich in Mechanik aufzulösen. Wie wir heute wissen, ist dieses Ziel jedoch nicht einmal innerhalb der Physik selbst zu erreichen, da sich die Gesetze der sogenannten klassischen Mechanik inzwischen nur als Grenzfälle der ihnen übergeordneten quantenmechanischen Gesetze erwiesen haben.

Alle Versuche, auch die Wissenschaft vom Leben zu einer „exakten" zu machen, gehen letzten Endes auf Galilei und seine Forderungen zurück, alles Meßbare zu messen und das noch nicht Meßbare meßbar zu machen. Freilich ging er dabei von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß grundsätzlich alles in dieser Welt, also auch Leben, Seele und Geist, meßbar sei und nahm damit das erst zu Beweisende schon in seine Prämisse auf. Dieser folgenschwere Fehler ist leider von den Vertretern des biologischen Mechanismus bis heute geflissentlich übersehen worden. Selbst Descartes blieb er offenbar verborgen, forderte er, der in den Lebewesen nur Automaten erblicken wollte, doch wenig später als Aufgabe der Naturwissenschaft, alle Naturerscheinungen auf die Bewegung bestimmter Elemente zurückzuführen. Getreu seiner Überzeugung, in jeder Wissenschaft stecke in Wirklichkeit nur so viel echte Wissenschaft, wie sie Mathematik enthalte, erhoffte sogar Immanuel Kant einen „Newton des Grashalms und der Raupe" – einen Biologen also, dem es gelänge, das Entstehen eines Organismus ebenso mathematisch exakt aus mechanischen Gesetzen zu erklären, wie dies Newton hinsichtlich der Planetenbewegung möglich war.

Auch heute ist der „Siegeszug der Methode" noch nicht abgeschlossen. Man braucht sich nur der überwältigenden Erfolge auf dem Gebiet der Atom- oder Weltraumforschung zu erinnern. So verwundert es denn nicht, wenn auch die Bemühungen, die Biologie zu einer exakten Naturwissenschaft zu machen, immer noch im Gang sind. Im Jahre 1922 meinte Schaxel: „Es gibt nur eine Naturwissenschaft, welche die lebendige Welt mit der unbelebten umfaßt. Das Vorhandensein der einzigen Naturwissenschaft schließt spezifisch biologische Begriffe aus. Die Biologie hat keine Selbständigkeit, sondern nimmt nur den Rang eines Teiles der Wissenschaft ein, deren Gliederung nach Sachgebieten keine Wesensverschiedenheit bedeutet."[2] Noch 1953 vertrat der britische Philosoph Bertrand Russell die Überzeugung, es sei das theoretische Ziel jeder Naturwissenschaft, in der Physik aufzugehen, und nach O. Brüggemann ist die Physik als „ältere Schwesterwissenschaft" von Galilei bis heute das methodische Vorbild für die Biologie geblieben.

Seit den Tagen Helmholtz' scheint sich also an diesen Bestrebungen im Prinzip nichts geändert zu haben. Noch immer ist, trotz aller Fortschritte in der physikalischen und biologischen Naturerkenntnis, die Hoffnung lebendig, später einmal, wenn wir noch mehr Einzelheiten wissen, sei auch das Leben rein chemisch-physikalisch erklärbar. Der Biologe Max Hartmann gibt diese Hoffnung, wenn auch durch ein vorsichtiges „vielleicht" etwas eingeschränkt, unumwunden zu: „Wenn die gesamten ineinandergreifenden physikalischen und chemischen Zusammenhänge im lebendigen Organismus bekannt wären, könnte vielleicht eine zutreffende physikalische und chemische Definition des Lebens gegeben werden."[3] Zwei Jahre später, 1958, meinte der Physiker C. Fr. v. Weizsäcker ganz im gleichen Sinn: „Die Vermutung drängt sich auf, daß man bei einer hinreichenden Kenntnis des inneren Baus der Organismen ihre Entstehung und ihr Verhalten vollständig physikalisch und chemisch müßte erklären können."[4] In jüngster Zeit hat die kybernetische Forschung viel dazu beigetragen, die Versuche, auch Lebensvorgänge rein kausalanalytisch zu erfassen und zu erklären, wieder hochaktuell werden zu lassen. So meint K. Steinbuch, daß sogar geistige Vorgänge auf bekannte physikalische und mathematische Prinzipien zurückgeführt werden könnten: „Ich glaube, daß wir die Denkfunktionen ebenso rational analysieren können wie unseren Stoffwechsel oder unser Muskelspiel ... Wir müssen all unseren Scharfsinn und Witz anstrengen, um in Zukunft das zu verstehen, was wir bisher noch nicht verstanden haben."[5] Das ist – nur mit ein wenig anderen Worten – genau Galileis Forderung und befolgt getreu Descartes' mehr als 300 Jahre alten Rat, alle Naturerscheinungen auf die Bewegung bestimmter Elemente zurückzuführen. Interessanterweise hat aber gerade die Kybernetik gezeigt, daß diesem Optimismus erhebliche Grenzen gesetzt

[2] J. Schaxel, Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie (Jena 1922) 238.

[3] M. Hartmann, Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen (Berlin 1956) 9.

[4] C. Fr. v. Weizsäcker, Die Geschichte der Natur (Göttingen 1958) 85.

[5] K. Steinbuch, Automat und Mensch (Heidelberg 1965) 17.

sind. So kann z. B. das rund 15 Milliarden Neuronen („Schaltelemente") umfassende menschliche Nervennetz schon allein deshalb niemals kausal verstanden werden, weil der untersuchende Biologe zu seiner Analyse – verglichen mit entsprechenden Rundfunkgerätanalysen durch Techniker – etwa 40 000 Jahre benötigte.

Auch heute noch erliegen viele der „herrlich einfachen Idee" (Lecomte du Noüy), alle Lebensvorgänge ausschließlich quantifizierend kausalanalytisch erklären zu können – dem Grundirrtum also, wie Alexis Carrel bemerkt, das Leben ließe sich auf *einen* seiner Aspekte reduzieren. Daß der Wunschtraum, mit Hilfe einer „exakten" Biologie nicht nur Pflanzen und Tiere, sondern auch den Menschen nach Belieben manipulieren zu können, außerordentlich gefährlich werden kann, hat das Symposium der „Menschenmacher" 1962 in London gezeigt. Die Frage, ob das Lebensgeschehen restlos chemisch-physikalisch erklärbar ist und die kausalanalytische Methode allein zu seinem völligen Verstehen und damit Manipulieren führt, ist somit längst nicht mehr nur ein Streit um Worte zwischen Vertretern verschiedener weltanschaulicher Richtungen. Gerade in unseren Tagen gewinnt sie eine existentielle Bedeutung. Beantworten läßt sie sich allerdings nur, wenn man sie präzisiert und ihr detailliert nachgeht.

Physik und Chemie des lebenden Organismus

So wäre zunächst einmal zu prüfen, ob sich die chemisch-physikalischen Vorgänge innerhalb und außerhalb des lebendigen Organismus in ihrer Wirkungsweise unterscheiden. Wenn wir es chemisch betrachten, beruht das Lebensgeschehen auf einer dauernden Labilität, die man „Stoffwechsel" nennt. Es könnte nun ja tatsächlich eine Korrelationswirkung der physikochemischen Konstituenten sein; denn die Lebenserscheinungen sind nun einmal energetische Prozesse, bei denen Energie freigemacht und die Konstituenten, die dem Körper diese Energie lieferten, wieder aus ihm hinausbefördert werden. Aber gerade hier tritt der grundlegende Unterschied zwischen Lebensvorgang und nur-physikochemischem Prozeß in aller Klarheit zutage. Alle physikochemischen Konstituenten zeigen nämlich die Tendenz, aus einem labilen in einen stabilen Zustand überzugehen. Sobald ein Lebewesen tot, eine Leiche ist, zeigen auch seine organischen Verbindungen diese Tendenz: Gewebe, Zellstrukturen und ihre „Bausteine", die hochkomplizierten Eiweißkörper gehen aus ihrem labilen Zustand in den stabilen, energieärmeren und unveränderlichen ihrer Zerfallsprodukte über. Diese Tendenz entspricht dem Entropiegesetz und ist in der Struktur des Atoms und somit der gesamten Materie begründet. „Wenn Leben als eine Naturerscheinung hervortritt, die das absolute Gegenteil von jener Gesetzmäßigkeit produziert, die die physikochemischen Konstituenten an sich tragen, so kann das Lebensprinzip mit den physikochemischen Konstituenten nicht identisch sein ... Da, materiell gesehen, der

Körper aber nur aus den physikochemischen Konstituenten besteht, so ist der Labilitätsfaktor demgegenüber transzendent und daher nicht materiell."[6]

Wie unvorstellbar kompliziert diese Labilität des Lebendigen, die Thomas Mann einmal treffend „das Sein des eigentlich nicht-sein-Könnenden" genannt hat, ist, tritt erst ganz in Erscheinung, wenn man den Organismus als System im Fließgleichgewicht erkennt. Versuche mit radioaktiv markierten Nahrungsstoffen haben gezeigt, daß heute keine Trennung zwischen Stoff- und Energiewechsel bzw. „Baustoffwechsel" und „Betriebsstoffwechsel" mehr möglich ist (Butenandt). Damit aber ist jeglicher Maschinenvergleich ad absurdum geführt, auch wenn es sich dabei nicht mehr um Kraftmaschinen, sondern um kybernetische Apparate handelt. Der Organismus, den Rein als „in ständigem Umsatz befindlichen Stoff" charakterisiert, besitzt gar keine statische Struktur wie die Maschine, an der oder durch die sich Stoffwechsel vollzieht. Als System im Fließgleichgewicht strukturiert er sich vielmehr aktiv in jedem Augenblick selbst neu und erhält diese „dynamische Struktur" durch seine primäre Leistungsfähigkeit. Bei einer Maschine ist es gerade umgekehrt. Ihre Leistung ist ganz und gar von der primär vorhandenen Struktur abhängig.

Zweifellos gelten die chemischen und physikalischen Gesetze im biologischen Geschehen genauso wie im anorganischen, „aber sie spielen hier nur die Rolle von Mitteln, einzelnen Momenten im Ablauf des eigentlichen, wesentlichen biologischen Geschehens"[7]. Der bekannte Katalyseforscher Alwin Mittasch hat ganz in diesem Sinn einmal von den Biokatalysatoren, den Fermenten, Enzymen und Hormonen gesagt, sie dienten und führten Aufträge aus, aber sie herrschten nicht. Wer aber herrscht hier, wessen Aufträge werden ausgeführt, so ist man versucht zu fragen! Die chemisch-physikalischen Gesetze scheinen also nicht die volle, im Biologischen wirksame Naturgesetzlichkeit zu repräsentieren. Interessanterweise war es ein Physiker, der aus entsprechenden Überlegungen die Schlußfolgerung zog, daß spezifisch biologische Gesetze – von Schaxel als solche noch streng abgelehnt! – die umfassenderen sind, während die bekannten Gesetze der Physik und Chemie nur mehr eine Art Rudimente davon darstellen. Pascual Jordan vertritt die Überzeugung, daß erst im Feld der Biologie eine vollständige Erfassung der Naturgesetze erhofft werden könnte, während das Anorganische nur einen Grenzfall der vollen Naturgesetzlichkeit enthält, einen „zusammengeschrumpften Rest"[8]. So ist z. B. das Fallen der Katze ein ungleich komplexerer Vorgang als das Fallen eines Steins. Reflexe sorgen dafür, daß das Tier, wie es ja geradezu sprichwörtlich wurde, immer auf seinen Pfoten landet. Aber auch sein Erregungszustand, seine Angst und alle daraus resultierenden Anstrengungen verändern ja den „einfachen Fall". Dieses Beispiel macht verständlich, warum G. Ludwig die Physik geradezu „einen Sonderfall der Biologie" nennt: Weil das Gesamtsystem

[6] R. Schubert-Soldern, Materie und Leben als Raum- und Zeitgestalt (München 1959) 274.

[7] M. Hartmann, Prozeß und Gesetz in Physik und Biologie (Wiesbaden o. J.) 155.

[8] P. Jordan, Organische und physikalische Gesetzlichkeit. Organik – Beiträge zur Kultur unserer Zeit (Berlin 1954) 147.

der Ordnungsprinzipien im Organischen das umfassendste System ist. Was wäre also unwahrscheinlicher als die Annahme, die Simplifikation der umfassenderen, übergeordneten Gesetze würde diese determinieren? Von einem strengen physikochemischen Determinismus im Organismischen kann aber schon deshalb keine Rede sein, weil „mikrophysikalische Prozesse mindestens bei Genbeeinflussungen und bei nervösen Reizungen auch in das Lebensgeschehen eingehen und makrobiotische Wirkungen auslösen" [9].

Darüber hinaus gibt es, wie Meyer-Abich hervorhebt, große Bereiche in der Biologie, die grundsätzlich niemals mathematisierbar sind. Das trifft in erster Linie auf alle biologischen Erkenntnisse historischen und morphologischen Charakters zu.

Biologische Erkenntnisse mit historischem Charakter

Weder in der paläontologischen noch in der phylogenetischen Forschung kann der Biologe auf die Anwendung historischer, also geisteswissenschaftlicher Forschungsmethoden verzichten. Hier zeigt sich nun aber besonders eindrucksvoll, wie unzureichend die kausalanalytische Methode ist, die ausschließlich auf den durch Induktionsschlüssen gewonnenen Naturgesetzen beruht. Ein Naturgesetz ist ja nichts anderes als ein „Satz, der über eine ganz bestimmte Massenerscheinung eine allgemein gültige Aussage macht" – oder, anders formuliert: „Ein statistisches Erfassen des Naturgeschehens" (Jakob). Mit statistischem Erfassen allein ist es jedoch unmöglich, Einzelereignisse in den Griff zu bekommen. So kann ein Versicherungsmathematiker mit überraschender Genauigkeit berechnen, wie hoch die zu erwartende Sterbequote eines bestimmten Versichertenjahrgangs ausfallen wird. Je größer die Zahl der Versicherten, um so genauer geht diese Rechnung auf. Aber selbst der tüchtigste Statistiker vermag niemals vorauszusagen, welcher einzelne Versicherungsnehmer in dem fraglichen Zeitraum sterben wird. Bei historischen Einzelereignissen wie der Entstehung des Lebens auf unserer Erde, der verschiedenen Arten von Pflanzen und Tieren oder des ersten Menschenpaares handelt es sich stets um „Einzelprozesse", auf die naturgemäß statistische Massenberechnungen und damit „Naturgesetze" nicht anwendbar sind. Sie können also auch zu einem späteren Zeitpunkt, wenn wir noch mehr darüber wissen, nicht kausalanalytisch erfaßt und erklärt werden. Der Darwinismus wird daher, mögen seine Argumente auch noch so überzeugend wirken, immer eine Theorie bleiben. Wenn auch im Verlauf der weiteren Forschung die Wahrscheinlichkeit immer mehr wächst, daß die Evolutionstheorie das tatsächliche Geschehen widerspiegelt, so kann doch diese Wahrscheinlichkeit nie zu einer auf Naturgesetzen gegründeten Gewißheit werden.

Darwins Evolutionismus war von Anfang an ein Versuch „zur Beseitigung des Mysteriums" (Schrödinger). Seine rationale Erklärung der Höherentwicklung sollte die Ablehnung jeglicher Teleologie im Reich des Lebendigen glaubhaft begründen. Die an-

[9] A. Wenzl, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft (Stuttgart 1954) 125.

geblich nur scheinbare Zielstrebigkeit in der Evolution wurde dabei auf den „verständlichen Zufall" (Schrödinger) zurückgeführt. Zur gleichen Zeit gründete der Physiker Boltzmann die mechanische Wärmetheorie und damit ganz allgemein die Gesetze der Physik und Chemie ebenfalls auf den „verständlichen Zufall", indem er zeigte, daß es sich bei ihnen allen nur um Gesetze der großen Zahl, also um statistische Gesetze handelt. Die Boltzmannsche Theorie des Naturgesetzes beruht „ganz und gar auf der Methode der Abzählung diskreter Dinge, nämlich von Atomen, Molekülen und ihren Zusammenstößen" [10]. Der Neodarwinismus, der ja nicht mehr kontinuierliche Übergänge zwischen den verschiedenen „Variationen" annimmt, sondern alle Veränderungen des Phänotypus von entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung auf die sprunghaft erfolgenden und somit „abzählbaren" Mutationen zurückführt, glaubt deshalb, damit eine nicht minder exakte Methode zur kausalen Erklärung aller Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit im Lebendigen gefunden zu haben. Überraschenderweise läßt sich nun aber gerade durch das Zählen, durch die Quantifizierung die Zufallstheorie ad absurdum führen. Solche Berechnungen stellten 1948 Lecomte du Noüy und 1951 W. Troll im Bereich der Eiweißmoleküle an.

Noch unwahrscheinlicher wird die „Zufallsentstehung", wenn entsprechende Untersuchungen an Organismen durchgeführt werden. Der Physiker W. Heitler kommt zu dem Schluß: „Die außerordentliche Komplexität im Körperbau eines höheren Tieres schließt eine zufällige Entwicklung absolut aus ... Auf Zufall beruht also die Evolution nicht. Damit fällt auch die Möglichkeit dahin, die Evolution lediglich auf Grund physikalisch-chemischer Gesetze zu verstehen." [11] Heitler schließt folgerichtig, daß es in der Evolution „eine Art von Plan" geben muß, wenn der Zufall nicht mehr länger die Rolle des deus ex machina spielen kann. Gerade die Evolution der Organismen, so fährt er fort, zwänge uns in noch stärkerem Maß als die Morphologie, teleologische Betrachtungen in die naturwissenschaftliche Analyse einzubeziehen.

Es dürfte bezeichnend sein, daß die Physiker heute weit weniger vor einer Verwendung der Termini „Zweckmäßigkeit" und „Teleologie" oder „Finalität" zurückschrecken als die meisten Biologen, die immer noch fürchten, ihr wissenschaftliches Ansehen könnte „durch einen Aberglauben an Gespenster" (Wenzl) Schaden leiden. Kein Geringerer als Friedrich Dessauer wies bereits 1958 darauf hin, daß man ohne Finalität als Wesensmerkmal nicht einmal von Technik reden kann, ja daß durch die Entwicklung unserer auf der physikalischen Forschung aufbauenden Technik die „Idee der Zweckmäßigkeit viel von ihrem luftigen und spekulativen Charakter" verloren habe. Auch hierin bewahrheitet sich leider, was Hedwig Conrad-Martius schon 1949 mit Bedauern feststellte: Daß nämlich in der Biologie von dem neuen Geist, der überall in den Naturwissenschaften weht, kaum ein Hauch zu verspüren sei.

[10] E. Schrödinger, Der Geist der Naturwissenschaft, in: Gibt es Grenzen der Naturforschung (Freiburg 1966) 29.

[11] W. Heitler, Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis (Braunschweig 1962) 49.

Kausalanalyse und Morphologie

„Morphologisch ist das, was sich physiologisch (d. h. in diesem Fall kausalanalytisch) noch nicht verstehen läßt." [12] Diese optimistische Voraussage des Botanikers K. Goebel zu Beginn unseres Jahrhunderts spiegelt das unerschütterliche Vertrauen auf den weiteren „Siegeszug" der kausalanalytischen Methode wieder, das jene Epoche naturwissenschaftlicher Forschung kennzeichnete. Doch schon 20 Jahre später konnte ihr W. Troll einen nicht minder lapidaren Satz entgegenstellen: „Morphologisch ist das, was sich physiologisch überhaupt nicht verstehen läßt." Troll weist darauf hin, daß die Dinge eigentlich gerade umgekehrt liegen, „nämlich so, daß die (kausalanalytisch arbeitende) Entwicklungsphysiologie auf die morphologische Erhellung der von ihr studierten Gestaltbildungen angewiesen ist" [13]. Zur Erklärung verweist er auf Untersuchungen W. A. Zimmermanns über die Verteilung von Wuchsstoffen in Bäumen, die eine deutliche Übereinstimmung zwischen der Gestalt des Baumes und dem unterschiedlichen Wuchsstoffgehalt seiner Knospen ermittelten. Wie aber, so fragt Troll, kommen diese das charakteristische Verzweigungsbild bestimmenden Unterschiede im Wuchsstoffgehalt zustande? Zimmermann meint hierzu, sie seien ebenso rätselhaft wie vorher die Unterschiede im Wachstum. Er stellt für die Wirkungsweise pflanzlicher Wuchsstoffe das gleiche fest, wie Mittasch für die der tierischen Biokatalysatoren: Daß sie weniger Herr als vielmehr Diener des lebendigen Organismus bei der Lenkung des Wachstums sind. Herr, so erklärt Troll, ist die spezifische Gestalt, die durch verschiedene Wuchsstoffverteilung erreicht werden soll. Ihre nur durch morphologische – also keinesfalls kausalanalytische! – Methoden zu klärende Eigenart muß bekannt sein, wenn man das entwicklungsphysiologische Verhalten überhaupt verstehen will.

Wider alle anfänglichen Erwartungen hat auch die moderne genetische Forschung zu der überraschenden Erkenntnis geführt, daß ein rein kausalanalytisch-quantitatives Erfassen der Merkmalsübertragung und Merkmalsausbildung nicht möglich ist. Schon innerhalb der Physik selbst hat man sich ja den Atomismus der Materie und der Energie (Quanten) „wohl doch noch etwas zu naiv" vorgestellt (Schrödinger), denn die Partikel sind nicht wirklich Einzelwesen von festhaltbarer Individualität. Der Feldbegriff verbindet sie und tauscht ihre Rollen in unkontrollierbarer Weise aus. Einen ganz entsprechenden Einwand gegen den Mendel-Morganschen Atomismus in der Genetik liefert der sogenannte „Positionseffekt". Der Bar-locus der Drosophila stellt eines der ältesten Beispiele für die Bedeutung der Lage genetischer Information dar. Zwei gleichartige Abschnitte eines Chromosoms beeinflussen die Ausbildung des Phänotyps qualitativ und quantitativ nicht in gleicher Weise, wenn sie räumlich getrennt und wenn sie nahe beieinander liegen. Es handelt sich also offenbar auch bei den Genen nicht um streng lokalisierte Chromosomenpartien, die einzeln für bestimmte

[12] K. Goebel, Die Grundprobleme der heutigen Pflanzenmorphologie, in: Biol. Zbl. 25 (1905) 65.
[13] W. Troll, Urbild und Ursache in der Biologie (Heidelberg 1948) 137, 141.

Merkmale verantwortlich wären, sondern um komplizierte Gestalteigenschaften des Chromosoms als Ganzen (Schrödinger). Damit entfällt auch in diesem Bereich biologischer Forschung mit der einfachen „Zählbarkeit" die Möglichkeit eines ausschließlich kausalanalytischen Verstehens und Erklärens.

Allerdings läßt sich dafür auch noch ein anderer Grund ins Feld führen. Die Gesetze, die es dem Physiker gestatten, Eigenschaften und Reaktionen eines Moleküls zu berechnen, lassen sich nur auf kleine Moleküle aus wenigen Atomen oder aber auf große, regelmäßig angeordnete Systeme wie Kristalle anwenden. „Die Reaktionen eines Makromoleküls von der Art der DNS (Riesenmoleküle, die den ‚genetischen Code' repräsentieren) lassen sich ... in der Quantenmechanik auf keinen Fall exakt behandeln – ebensowenig etwa wie ein Wasserfall mit Hilfe der Newtonschen Mechanik." [14].

Kausalanalytisch unverständlich ist auch die vorherbestimmte, von Anfang an festgelegte Form eines jeden heranreifenden Organismus, da die Gesetze der Physik ausnahmslos differentiell sind, d. h. sie wirken von einem Punkt nur auf die unmittelbare Nachbarschaft und für den unmittelbar folgenden Zeitpunkt. Es gibt keine räumlich und zeitlich in die Ferne wirkenden Naturgesetze. Der vorausbestimmte endliche Haltepunkt des Wachstums beim Erreichen einer erblich festgelegten Reifegestalt wie z. B. einer ganz bestimmten Blattform bei Pflanzen oder unverwechselbarer Zeichnungsmuster auf Schmetterlingsflügeln usw. ist daher physikalisch nicht erklärbar. „Was wir also schließen können, ist dies, daß wir die Morphologie des lebendigen Organismus nie begreifen werden, solange wir uns auf die Verwendung physikalischer und chemischer Gesetze beschränken." [15] In der Biologie, so stellt Heitler fest, ist es umgekehrt wie in der Physik: hier spielt nicht das Kausalgesetz die dominante Rolle, sondern die Einzelvorgänge, schon die Zellteilung, werden vom Plan des Ganzen bestimmt. Zu dem gleichen Ergebnis war Troll bereits von einer völlig anderen Forschungsrichtung aus gelangt. Die Erforschung der Planmäßigkeit nennt der Physiker Heitler nicht weniger wissenschaftlich als die Kausalforschung. Josef Kälin bekräftigt diese Feststellung, wenn er bekennt, daß der Biologe dem Objekt seiner Forschung nur aus einem geistigen Standort gerecht werden kann, „welcher den Totalitätsanspruch der sogenannten ‚exakten' Methode sprengt. Zwar wird diese Methode die kausale Analyse jener Prozesse immer weiter treiben, welche Bedingungen des Lebendigen sind. Aber in der Erfassung des Organismus als ein im stammesgeschichtlichen Werden über sich selbst hinausgreifendes Sinngefüge mit der Subjektivität seines Verhaltens versagt dieser Weg." [16]

Adolf Portmann bezeichnet in Übereinstimmung mit Wilhelm Troll den Weg des Formvergleichs als einen wissenschaftlichen Weg, der die Erforschung von Beziehungen zwischen Merkmalen der Organisation ermöglicht, deren Zusammenhang sich nicht

[14] Heitler a.a.O. 43. [15] Ebd. 44.
[16] J. Kälin, Was ist Leben?, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner (Freiburg 1964) 788.

einfach als Ursache und Folge darstellen läßt. Zur Erläuterung verweist er u. a. auf den Zusammenhang zwischen der Differenzierungshöhe eines Tieres und der Gestaltung seiner äußeren Erscheinung. Je höher die Gesamtorganisation, desto auffälliger ist die formale Auszeichnung des Kopfes als des führenden Pols. Die Überschreitung des nur Zweckmäßigen ist in ihrer Zuordnung zur Differenzierungshöhe klar erfaßbar.

Auch der Zoologe Portmann stellt – wie der Chemiker Mittasch, die Physiker Heitler, Jordan und Ludwig und der Botaniker Zimmermann – fest, daß die atomare und molekulare Ordnung im Dienst übergeordneter Spielregeln steht, die nur im lebendigen Organismus gelten. Viel zu lange ist das primäre, das „ptolemäische" Welterleben zugunsten des rational-rechnenden „kopernikanischen" zu kurz gekommen. Portmann geht es deshalb darum, „für die Beurteilung des Organismus einen Ansatz zu finden, welcher der Größe des Lebendigen entspricht" [17].

Rationale Analyse der Denkfunktionen?

Die Überzeugung des Kybernetikers Steinbuch, es werde, wenn wir nur all unseren Scharfsinn anstrengen, eines Tages gelingen, auch die Denkfunktionen kausalanalytisch zu erklären, war bereits lange, bevor er sie in seinem Buch „Automat und Mensch" vertrat, durch den großen Physiker Niels Bohr widerlegt. Bohr hatte längst erkannt, daß materielle Prozesse und Lebensvorgänge einander komplementär sind. Das bedeutet: Eine genaue Kenntnis und Festlegung der materiellen Prozesse *und* der Lebensvorgänge schließen sich gegenseitig aus – ebenso wie etwa in der Quantenmechanik die von Ort und Geschwindigkeit eines Korpuskels. Untersucht man den lebendigen Organismus, dann bleiben die chemisch-physikalischen Vorgänge in den entscheidenden Makromolekülen bis zu einem gewissen Grad unbestimmt. Versucht man andererseits, diese chemisch-physikalischen Vorgänge im einzelnen zu verfolgen, dann werden die Chromosomen, ja die ganzen Zellen durch den unerläßlichen Eingriff des Experiments abgetötet. Das aber bedeutet nichts anderes, als daß die physikalischen Gesetze nicht verifiziert werden können, so lange der Organismus lebt. Eine kausalanalytische „rationale Analyse der Denkfunktionen" wäre also an einem lebendigen, funktionsfähigen Gehirn nicht möglich – und ein totes „denkt" nicht mehr! Chemisch-physikalische Untersuchungsmethoden ermitteln am Organismus, so hat es Bohr einmal formuliert, nie mehr als eine „Physikochemie von Leichen". Leben, geschweige denn Bewußtsein kommen eben im Begriffssystem der Physik nicht vor (Heitler). Selbst bei Anwendung der vorsichtigsten Untersuchungsmethoden, die kein sofortiges Absterben der einzelnen Hirnzellen zur Folge haben, wäre es unmöglich, ihre physiologischen Bedingungen zu erforschen, ohne dabei gleichzeitig die psychologischen zu verändern.

[17] A. Portmann, Neue Wege der Biologie (München 1960) 224.

Auch im Verhalten des Tieres spielen einer Kausalanalyse nicht zugängliche Faktoren eine entscheidende Rolle: Seine „Stimmungen". Man hat geradezu von Stimmungshierarchien gesprochen, die den geordneten Ablauf komplizierter Instinkthandlungsfolgen regulieren (Tinbergen). Stimmungen sind jedoch, weil qualitativer Natur, quantitativ nicht faßbar. Es gibt aber überhaupt nichts Belebtes ohne „Qualitäten". Auch die nicht denkenden oder empfindenden Lebewesen sind ja stets gestaltet – und alles Gestaltete, Geformte ist vom qualitativen Bezug nicht zu trennen.

Die Versuche, auch die Biologie zu einer „exakten" Naturwissenschaft zu machen und das Lebendige restlos chemisch-physikalisch quantifizierend, kausalanalytisch zu erklären, scheitern also an folgenden Tatsachen:

1. Die chemisch-physikalischen Prozesse im lebendigen Organismus verfolgen eine „andere Richtung" als in der toten Materie. Die Erhaltung ihrer „Labilität" im Zustand des Fließgleichgewichts ist daher nicht aus den Gesetzen dieser Materie zu erklären (Schubert-Soldern).

2. Die volle, umfassende Naturgesetzlichkeit herrscht nur im Bereich des Biologischen. Physik und Chemie können daher nur als Teilaspekte verstanden werden. Es ist nicht möglich, daß die Simplifikationen der umfassenden biologischen Gesetze, der „zusammengeschrumpfte Rest" der chemisch-physikalischen Gesetze dieses übergeordnete System determinieren (Heitler, Ludwig).

3. Das Eingreifen mikrophysikalischer Gesetze durchbricht die strenge Determinierbarkeit im Lebensgeschehen (Jordan).

4. Alle historischen Einzelereignisse entziehen sich naturgemäß dem Zugriff der (statistischen) Naturgesetze (Hartmann, Jakob).

5. Gerade die „Abzählbarkeit" (Mutationen) führt mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung eine Zufallsentwicklung und damit die quantitative Erklärung des Evolutionsgeschehens ad absurdum (Lecomte du Noüy, Troll, Heitler).

6. Auch die Genwirkung ist keine quantitative, so daß selbst in diesem Bereich die „einfache Zählbarkeit" entfällt (Bar-locos). Außerdem lassen sich die physikalischen Gesetze nicht auf komplizierte Riesenmoleküle wie die der DNS anwenden (Bresch, Schrödinger).

7. Die Gesetze der Physik sind „differentiell" und vermögen daher das pflanzliche und tierische Wachstum mit „endlichem Haltepunkt" und einer festgelegten Reifegestalt nicht zu erklären (Heitler).

8. Die Ausdifferenzierung bestimmter Gestaltmerkmale steht im Zusammenhang mit der Ranghöhe eines Tieres, nicht nur „kausal" mit ihrem Auslesewert oder „Zweck" (Portmann).

9. Das materielle Geschehen im lebendigen Organismus und die Lebensvorgänge sind einander komplementär. Komplementarität gestattet kein Zurückführen des einen Partners auf den anderen (Bohr).

10. Denkprozesse sind nicht kausalanalytisch zu erfassen, weil sie stets von freien Willensimpulsen abhängen. Diese Freiheit kann nicht deterministisch erklärt werden.

UMSCHAU

Oswald Spenglers Spätwerk

Nach dem Abschluß seines Werkes „Der Untergang des Abendlandes" wandte sich Oswald Spengler der Frühgeschichte zu. Er hatte erkannt, daß eine Lücke ausgefüllt werden mußte: das Allgemein-Menschliche. Hatte er früher alles, was den Hochkulturen voranging, als ungeschichtlich betrachtet, so schreibt er ihm jetzt als dem Aufstieg zu ihnen geschichtliche Bedeutung zu. Dieser Aufstieg vollzieht sich in Epochen und Katastrophen. Die Fragmente aus dem ersten Abschnitt dieser Entwicklung sind unter dem Titel „Urfragen" aus dem Nachlaß bereits früher veröffentlicht worden. Die ganze Menschheit bildet hier eine Art; es gibt noch keine gegeneinander abgeschlossenen Kulturen.

Später wird das Feld des Geschichtlichen wieder etwas eingeengt. Die entsprechenden Fragmente, meist kurze Notizen, selten eine Seite füllend, sind in dem Band „Frühzeit der Weltgeschichte" von A. M. Koktanek (München: Beck 1966, 520 S. Lw. 28,50) herausgegeben worden. Die jetzige Anordnung stammt vom Herausgeber. Es ist klar, daß solche Notizen sich überschneiden und wiederholen, zuweilen auch widersprechen. Aber andererseits gewinnt man daraus einen Einblick in die Arbeitsweise Spenglers. Die kurzen Notizen entsprechen einem Denken, das mehr nach Intuitionen als nach methodisch gesicherten Ableitungen vorangeht, was, wie der Herausgeber bemerkt, zu genialen Ausblicken, aber auch problematischen Behauptungen und zu Fehlurteilen führt (XIX). Geblieben ist von früher auch die Selbstsicherheit und das Apodiktische seiner Behauptungen, sowie das Gefühl der Überlegenheit über die Spezialwissenschaftler.

Die Frühzeit der Menschheit wird hier in vier Epochen eingeteilt, die a, b, c, d genannt werden; d bezeichnet die Hochkulturen. Geschichte gibt es nur in c und d. Denn in a und b besitzt der eben durch eine Mutation aus dem Tierreich emporgestiegene Mensch weder Sprache noch Denken im eigentlichen Sinn, sondern nur ein „Denken der Hand" und dann ein „Denken des Auges". „Das Sprechen beginnt mit c" (55, 28) und somit auch die eigentliche Kultur. Drei Kulturströme zeichnen sich ab: Atlantis mit dem Ausgangspunkt im Westen, Kasch am Nordrand des Indischen Ozeans und Turan im Norden Europas und Asiens. Im Gegensatz zu den Hochkulturen sind diese Strömungen nicht gegeneinander abgeschlossen, sondern dehnen sich „amöbenhaft" aus und ziehen sich wieder zurück, überlagern und vermischen sich. Sehr zahlreich sind auch die Aufzeichnungen über die Zeit der Wanderungen, über die Streitwagen- und Seevölker. Daraus gehen dann die Hochkulturen hervor, die immer das Werk einer kleinen Anzahl von höheren Menschen sind; auch in den Hochkulturen bleibt das Bauerntum und die große Masse auf der c-Stufe stehen. Da in dieser Frühzeit schriftliche Dokumente fehlen, muß die Charakterisierung tatsächlich durch Rückschlüsse aus den ersten Hochkulturen gewonnen werden. Dabei wird dem Norden alles das zugeschrieben, was dem Spenglerschen Idealbild des Menschen entspricht, das in vielem an den Übermenschen Nietzsches erinnert. Diese nordischen Menschen sind Helden, adelige Herren, männlich, einsam und grüblerisch, wild und zerstörend einherfahrend (84, 7; 85, 8; 275, 7). Gemeint ist jedoch nicht die biologische Rasse: „Rasse ist Seele, Rasse ist Landschaft" (128, 113). „Von jeher ist die Rassenmischung selbstverständlich, überall. Landschaft, Stand prägen immer neue Typen. Nur die rassisch Minderwertigen predigen Rasse" (61, 42).

Was Spengler hier wie früher will, ist nicht einfach die Feststellung dessen, was früher geschehen ist; es gilt vielmehr alles Äußere als

Ausdruck der Kulturseele zu begreifen: „Hier ist die Geschichte eine Geschichte des Innenlebens, das sich im Stil der Bauten, Ornamente, sozialen Formen ausdrückt und nicht in einer Geschichte des Materials" (17, 37; vgl. 89, 18). Das ist natürlich für die Frühzeit noch schwieriger als für die Hochkulturen. Denn was erhalten ist, das sind meist nur Werkzeuge, und auch diese nur, soweit sie aus Stein hergestellt waren. Spengler betont denn auch, daß uns selbst im Werkzeuglichen alles, was aus Holz und vergänglichem Material verfertigt war, entgeht, und verwirft die Einteilung nach den Typen der Steinwerkzeuge (16, 37; 46, 4, 5).

Auch den Ergebnissen der Sprachwissenschaft gegenüber ist er skeptisch. Die Hypothese einer indogermanischen Ursprache in einer bestimmten Urheimat z. B. erscheint ihm unsinnig. Sprachen sind besonders in dieser Frühzeit nichts Festes; sie wandern, werden von fremden Stämmen übernommen und wieder aufgegeben. Die Eroberer, eine kleine Schar, vergessen schließlich die eigene Sprache und gebrauchen die Sprache der Unterworfenen. „Sprachenschicksal: Herrenvölker verlieren die Sprache (Turscha, Normannen); Siedlungsvölker halten sie fest. Keine Sprache beweist etwas für die Herkunft der sie redenden Bevölkerung" (147, 161). Ebenso haben hier die Völker nichts Festes. Stämme schließen sich zusammen, teilen sich, verschwinden. Es herrscht ein „Wirbel von Sprache und Rasse" (139, 142; vgl. 292, 43; 293, 45). Erst mit Staat und Hochkultur entstehen bleibende Völker, wie wir sie kennen. So waren die Griechen der Frühzeit noch keine Griechen, kein Volk; dazu sind sie erst geworden (390, 387; 425, 7).

Es erscheint hier in diesem Frühstadium alles viel flüssiger, in ständiger Bewegung und Umwandlung begriffen. Es ist, als ob sich bei Spengler hier ein Gegengewicht gegen die allzu starre und gleichmäßige Entwicklung innerhalb der Hochkulturen ausgewirkt hätte. Man kann sich allerdings fragen, ob unter diesen Voraussetzungen überhaupt eine Geschichte der „Seelen" der frühzeitlichen Kulturströmungen, wie sie ihm vorschwebte, ohne einen starken Einschlag von unbeweisbaren Vorstellungen mehr dichterischer als historischer Art möglich gewesen wäre. So sagt er auch selbst: „Von Ideen und Entschlüssen gibt es keine Reste. Die Trümmer sind an sich banal, das Wertloseste von allem. Wo sie das Niveau der Schlüsse bestimmen, ist die Wissenschaft selbst wertlos, gehaltlos, seelenlos. Hier reden, in verhallenden Lauten, Menschen zu uns. Nur ein Dichter erlebt sie wieder, der aus einer Spur eine Welt erwecken kann" (15, 36). Spengler scheut sich nicht, auch, ja gerade das, was selbstverständlich geworden ist, in Frage zu stellen. Natürlich führt das in einzelnen Fällen zu neuen Einsichten und kann dazu anregen, bisherige Meinungen zu überprüfen. Das wird auch der Nutzen dieser Notizen sein können. Die einzelnen Behauptungen auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen, würde sehr viel Zeit und Arbeit erfordern, zumal ja unterdessen Ausgrabungen und deren Auswertung neue Erkenntnisse gebracht haben. Spengler ist trotz seiner intuitiven Arbeitsweise natürlich von dem damaligen Stand der Forschung abhängig. Seine halb rationalistische, halb romantische Auffassung der Religion trägt deutlich die Spuren des damaligen Liberalismus und ist sehr oberflächlich.

Geprägt ist seine Geschichtsauffassung wie schon im „Untergang des Abendlandes" durch einen tragischen Pessimismus. „Die Weltgeschichte ist ein tragisches Schicksal. Ihre Schauplätze sind Schlachtfelder unlösbarer seelischer Konflikte. Ihr Erbe sind Leichen und Ruinen. Es ist dumm und feige, das vertuschen zu wollen wie die Literaten. Nicht ihre Qual, ihre Größe soll begriffen werden. Keine Klagen, sondern Stolz!" (4, 8). „Das große Umsonst aller Kulturen" (41, 91). „Hohe Kultur ist die große Gestaltung des Leidens. Was man selbst an sich und von andern leidet, sich selbst und andern zufügt oder abnimmt, erschöpft schon den Sinn der hohen Kultur" (485, 147). „Die Geschichte ist ein Meer des Leidens, aus Wissen geschöpft. Das höchste, was möglich ist, ist Heldentum und Heiligkeit: das große Bejahen oder Entsagen" (456, 72). „Der höhere Mensch ist ein Ver-

hängnis. Er hinterläßt mit seinen Gräbern die Erde als Schlachtfeld und Trümmerstätte. Er hat Pflanze und Tier, Meer und Gebirge in seinen Untergang gezogen. Er hat das Antlitz der Welt blutig gezeichnet, verstümmelt, zerrissen. Aber es war Größe darin ... Und selig die, welche Zeiten dieser Größe erleben, schauen können" (9, 20). Solche Seligkeit empfindet aber wohl eher der, der das Vergangene betrachtet, als die, welche in den Kriegen, Umwälzungen und Verwüstungen erleidend drinstehen, die für Spengler die Größe einer Zeit ausmachen.

Die letztliche Sinnlosigkeit der menschlichen Geschichte mußte sich notwendig ergeben, da Spengler den Grund der Wirklichkeit im „Leben" sieht, das zum Geist in Widerspruch steht: „‚Das Leben' ist die allmächtige Urtatsache" (34, 79). „Es gibt nur ein ‚Leben'" (28, 66). „Weltgeschichte ist die Geschichte menschlichen Vollbluts, das am Geist verkümmert. Auf den einzelnen kommt es nicht an" (3, 6). Sie ist „nicht Geschichte des Geistes (Kunst, Religion, Wissenschaft), sondern des Lebens, des Blutes, der Rassen" (8, 16). „Dabei ist es die Lebensmacht, die führt und sich in ihren Schlachten des Geistes, der Religion, der Technik, der Moral bedient. Nicht die Religionen, die Kirchen sind weltgeschichtlich, nicht die Erfinder, sondern die politischen, wirtschaftlichen Verwerter der Erfindungen" (1, 3). *August Brunner SJ*

Zur Theodor-Haecker-Werkausgabe

Theodor Haecker zählt nicht mehr zu den vielgelesenen und vielzitierten Autoren. Sein Name, sein Werk, seine Anliegen geraten in Vergessenheit. Das war auch an den Gedenkartikeln zu seinem 20. Todestag am 9. April 1965 zu beobachten. Um so begrüßenswerter ist es, daß nun eine fünfbändige Ausgabe der Haeckerschen Werke vorliegt[1]. Leider hat man sich die Chance entgehen lassen, durch eine wohlüberlegte Disposition das Profil des Autors zur Geltung zu bringen. Das geistige Profil Haeckers hätte eine zeitliche Ordnung seiner Werke verlangt, und zwar ohne die Trennung von größeren Schriften und weniger umfangreichen Essays. Clemens Bauer bemerkt über Person und Werk Haeckers im Anhang des letzten Bandes sehr richtig: Die religiöse Entwicklung Haeckers – das bedeutet: seine geistige Entwicklung überhaupt – „kann man ... eigentlich nur erahnen aus der Abfolge seiner Übersetzungen, Vorworte und Essays". Dies wäre der geeignete Gesichtspunkt für diese Ausgabe gewesen. Doch hatte sich der Verlag schon dadurch den Weg verbaut, daß er den Band „Essays" (1958) offensichtlich als Einzelband geplant und deswegen nur den größten Teil der kleineren Schriften in der Reihenfolge ihres Erscheinens aufnahm. So war es nicht mehr möglich, sie im Rahmen einer umfassenderen Ausgabe mit den entsprechenden größeren Schriften zusammenzustellen. Das letzte Werk Haeckers, die „Tag- und Nachtbücher", erschien als zweiter Band, die restlichen Bände bringen Bücher aus den Jahren 1922, 1931–1937 und ein unvollendet hinterlassenes.

Von einigen bibliographischen Mängeln wollen wir hier absehen. Aber der Begriff „Werkausgabe" bleibt allzu unklar. In einer werkgerechten Ausgabe hätten zwei Werke unbedingt nebeneinander stehen müssen: „Satire und Polemik" und „Christentum und Kultur". Letzteres, das Haecker 1927 als Sammlung verschiedener Essays, Vor- und Nachworte erscheinen ließ, hat man auseinandergenommen und die einzelnen Teile in den Band „Essays" verstreut, mit Ausnahme zweier Nachworte zu Newmans „Essay in aid of a Grammar of Assent" und „Essay on the Development of Christian Doctrine", die überhaupt nicht enthalten sind. Welche Gründe immer man für ein solches Vorgehen an-

[1] Theodor Haecker, Werke. Bd. I–V. München: Kösel 1958, [3]1959, 1961, 1965, 1967. 634, 334, 499, 480 u. 430 S. Lw. zus. 98,–.

führen kann – dieses Buch, von Haecker offensichtlich nach genauem Plan geordnet, bezeichnet gerade in der Abfolge der einzelnen Aufsätze und Essays so genau die wichtigste Phase seiner religiösen Entwicklung, daß es für den, der Haecker kennenlernen möchte, in seiner Originalgestalt unentbehrlich ist. Daß man gar die beiden erwähnten Nachworte aus der Ausgabe ausgeklammert hat, erscheint unverzeihlich. Weiterhin: wenn auch Haeckers literarischer Erstling von 1913: „Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit" noch ein Anfängerstück ist, so vermittelt es doch eine genaue Vorstellung von seiner Ausgangsposition, sollte also ebenfalls nicht fehlen. Es sei an einigen Beispielen gezeigt, wie eine sinnvolle Disposition der Ausgabe vielleicht doch aussehen sollte: „Schönheit. Ein Versuch" und die „Metaphysik des Fühlens" gehören eng zusammen; nicht wegen der nur scheinbar rein „ästhetischen" Thematik, vielmehr wegen der in beiden Schriften entfalteten Problematik des spiritualen Fühlens als einer ganzheitlichen Erkenntnisaktart des Menschen. „Vergil, Vater des Abendlandes" ist aber noch weniger eine „ästhetische" Schrift. Sie soll vielmehr zeigen, daß dieser große vorchristliche Dichter mit seiner Maß und Würde des Menschen wahrenden Erkenntnis des Zustands unserer Welt („sunt lacrimae rerum"), die Kontinuität des göttlichen Heilswillens in der Geschichte bezeugt. Bei genauer Kenntnis der inneren Zusammenhänge würde man sich dann zu dieser Zusammenordnung verstehen: „Vergil, Vater des Abendlandes" – „Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes" (welche zum größten Teil wörtlich übernommen sind in) „Was ist der Mensch?". Darauf wären dann, wie im vierten Band der Werkausgabe, „Schöpfer und Schöpfung" und „Der Christ und die Geschichte" richtig eingeordnet.

Clemens Bauers Aufsatz zeichnet das Profil des Schriftstellers Haecker und die bestimmenden Grundlinien seines Werkes. Bauer hat wohl als erster Haecker und sein Werk als Einheit begriffen und richtig in den zeitlichen Horizont eingeordnet. Person und Werk Haeckers können nicht voneinander getrennt werden. Sein männlicher Charakter verwehrte ihm geschwätzige und überschwängliche „Confessiones". Dennoch sind Stil und Duktus seiner Schriften von so packender Eindringlichkeit, daß man ihn beim Lesen oft selbst zu hören meint. Hier steht der Autor hinter, ja in seinem Werk. Er zieht den Leser in seinen Bannkreis. Seine sittliche Geradheit und Lauterkeit machen seine Autorität aus. Sein Forschen und Grübeln dulden nicht den neutralisierten Umgang des Wissenschaftlers mit seinem Objekt. Sie entspringen dem engagierten Herzen. Nur so läßt sich der nachhaltige Einfluß erklären, den Haecker einst ausstrahlte. Ich erinnere z. B. an Ferdinand Ebner, an die „Brenner"- und „Hochland"-Leser (vgl. u. a. auch Theoderich Kampmann: Theodor Haecker, in: Gelebter Glaube, Warendorf 1957, 37–58). Daher auch seine mit der Reinhold Schneiders vergleichbare Bedeutung für den inneren Widerstand während des Dritten Reichs, sein Einfluß auf die „Weiße Rose".

Werner Becker sieht im „Überschritt von Kierkegaard zu Newman" den wichtigsten Akt „der Lebensentscheidung Theodor Haeckers" (Newman-Studien I, Nürnberg 1948, 251–270). Ein geradezu fanatischer Drang nach existentieller Wahrhaftigkeit und Echtheit machte Haecker zu einem Wahlverwandten Kierkegaards. Dessen leidenschaftliches christliches Engagement nahm ihn gefangen. Setzte der Däne einem betulich selbstsicheren Staats-Scheinchristentum sein polemisches Nein entgegen, um dadurch ein sozusagen immer unerreichbares Christentum freizulegen (Wie *werde* ich Christ?), so war sein deutscher Schüler mit seiner sprachlich genialen „Satire und Polemik" ein unbestechlicher Kämpfer gegen einen überheblichen bürgerlichen Bildungsliberalismus und einen Staatsratsprotestantismus, der sich für Christentum ausgab. Aber Haecker verblieb, was sein Christsein angeht, nicht in kritikloser Kierkegaard-Gefolgschaft. Während er in seiner Erstlingsschrift („Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit") von 1913 dessen rarikale Abkehr von aller natürlichen, rationalen Absicherung weg zum Glauben hin pries,

wird in dem langen „Nachwort" (zu Kierkegaards „Buch Adler") ein entscheidender Wandel spürbar. Das Christentum kann nicht als ein letztlich unerreichbarer ethisch-religiöser Grenzwert vor dem Menschen stehen; die Frage ist nicht: Wie *werde* ich Christ?, sondern: Wie *bin* ich Christ?

Leider gibt auch Clemens Bauer keinen Hinweis, wie Haecker zu Newman kam. Seine Entwicklung wird jedoch sehr deutlich, wenn man die Schriften „Satire und Polemik" – „Ein Nachwort" – „Christentum und Kultur" nebeneinanderstellt. „Ein Nachwort" stammt von 1918, „Satire und Polemik" zwar von 1922, ist aber die gesammelte Darstellung seiner Durchgangsphase als Autor im „Brenner" (1914–1921). „Christentum und Kultur" vergegenwärtigt 1927 den (seit 1921) katholischen Haecker, der in Karl Muths Hochlandkreis mitarbeitet und mitstreitet. Man muß Haeckers Konversion als Lebensentscheidung verstehen, und nicht zuerst als Konfessionswechsel, als Antwort auf die Frage: Wie *realisiere* ich mein Christentum? Und da steht Newman, dem die „realization" über alles geht. Realisation heißt für ihn zwar auch, wie bei Kierkegaard: *absolut* Ernst machen! Aber nicht: durch den Akt des Glaubens hinausspringen aus dem irritierenden Natürlich-Unmittelbaren. Realisation bedeutet: die natürliche Wirklichkeit als Weg zu Gott begreifen, die Glaubensantwort aus ihr heraus formulieren. Deshalb stehen in „Christentum und Kultur" die beiden Schriften über Newman im Mittelpunkt. Der Glaube als „reale Zustimmung" des Leib-Seele-Wesens Mensch (Grammar of Assent) – das Analogieprinzip als Möglichkeit „natürlichen" Hingangs zu Gott (Development of Christian Doctrine): darin erkennt Haecker die große Chance eines „natürlich-rational" zu verantwortenden Glaubens. Die übrigen Essays des Buches wenden diese entscheidenden Erfahrungen an und weiten sie aus: in der nochmaligen, später fortgesetzten Auseinandersetzung mit Kierkegaard, im Essay „Christentum und Kultur", wo sich Haecker eindeutig zu einem leibhaft realisierten (heute würde man sagen: inkarnierten) Christentum bekennt, im glänzenden „Essay über Francis Thompson und Sprachkunst" mit den Überlegungen über den metaphysischen Urgrund und das analogische Wesen der Sprache, in „Geist und Leben", wo Haecker mit der Lebensphilosophie seines ehemaligen Lehrers Max Scheler ins Gericht geht. Er kämpft von jetzt an immer schärfer für die Ordnung des Geistes, die für ihn die Ordnung des Seins ist, für die hierarchische Ordnung der Werte.

Das in der Werkausgabe auseinandergerissene Buch „Christentum und Kultur" ist die Exposition zu allem weiteren Wirken Haekkers. Seine Reflexionen kreisen immer eindeutiger um die Frage: Was ist der als Bild Gottes geschaffene Mensch, in seiner Geschichte, in seinem Verhältnis zu seinen spiritualen Anlagen und Fähigkeiten, in seinem Selbstand vor Gott? – In „Vergil, Vater des Abendlandes" geht es um die Berufung des Menschen durch Gott vom Anfang der Geschichte an, um die geschichtliche Selbsterkenntnis gerade des abendländischen Menschen im Spiegel dieses Maß und Ordnung wahrenden großen Dichters. Die vom Vergilbuch ausgehende Gruppe: „Was ist der Mensch?" – „Schöpfer und Schöpfung" – „Der Christ und die Geschichte" – „Der Geist des Menschen und die Wahrheit" (alles Bücher der 30er Jahre) stellt in der Zeit totalitärer Verwirrung den wahren Menschen in seinem Maß und seiner Ordnung vor die Augen einer entchristlichten Umwelt. „Der Mensch, und fände er sich in tausend Typen und tausend ‚Zeiten', ist ewig und unveränderlich Mensch." Und über alle Zeit- und Rassenschranken hinweg finden alle Menschen ihre Einheit und ihr Ziel in *dem* Menschen, in Christus.

Haecker wußte zu gut, daß „christliche Kultur", „christliche Kunst" nur Grenzbegriffe sind, weil sie in dieser Welt nicht zu realisieren sind. Doch dachte er auf sie hin und hielt die Einung der Bereiche im Geist des Evangeliums für grundsätzlich möglich. Der Christ müsse sich immer neu anstrengen, Kultur und Christentum als Einheit zu realisieren; denn die Natur verlangt nach der Gnade, die Gnade ergreift die Natur (vgl. den Essay über „Christentum und Kunst"). Das Problem

Christentum und Kultur ist in den Augen Haeckers *das* Problem christlicher „Realisation".

Nach dem Krieg wurden noch einige Schriften posthum veröffentlicht. Die meiste Beachtung fanden die prophetischen „Tag- und Nachtbücher". In ihren reliefartigen knappen Aphorismen erreicht Haeckers Sprachkraft ihren Höhepunkt. Doch liegt die Bedeutung des Buches tiefer. Es zeugt vom Ringen Haeckers mit der Versuchung zur Verzweiflung in der Nacht der Einsamkeit (1939–1945). Das letzte „theoretische" Werk, die unvollendete „Metaphysik des Fühlens", ist ein nochmaliger Versuch, das von Kierkegaard und Newman überkommene Erbe zu durchdenken: Der Mensch ist eine spirituale Einheit aus Denken, Wollen und Fühlen. In den Meditationen über „Die Versuchungen Christi" formuliert Haecker seine letztendliche Erkenntnis vom Menschen: „Der wahre Mensch in seinem Maße ist ja der spirituale Mensch, nicht der bloß intellektuelle. Der spirituale Mensch ist der Geist, der einen Leib hat und auch haben *will*, aber bis zum letzten ihm, dem Geist, gehorsam und von ihm durchwirkt, in einem Grade, der freilich erst nach der Verklärung erreicht wird. Der spirituale Mensch glaubt an die Auferstehung des Fleisches, was der rein intellektuelle Mensch nicht tut. Der spirituale Mensch ist ein leiblich-geistiges Wesen, sein Geist ist wundersam dreifaltig aus Denken, Fühlen und Wollen. Er glaubt, daß sein vollkommener Geist auch einen vollkommenen Leib haben werde."

Es mag sein, daß Haeckers „theoretische" Bücher und Essays heute teilweise überholt sind und keine „verwertbaren" Antworten mehr geben. Es mag auch sein, daß Stil und Sprache unserem Ohr nicht mehr eingehen. Haecker war kein Wissenschaftler, sondern ein leidenschaftlich glaubender und bekennender „Laientheologe" (der einzige wirkliche Laientheologe in Deutschland, wie Clemens Bauer anmerkt). Und er war in die Sprache verliebt, von der Sprache besessen: ein Dichter. Man kann und darf nicht vom wissenschaftlichen Standort aus mit ihm disputieren. Aber aus dem Umgang mit seinem Werk kann man lernen, Christ zu sein. – Der sittliche Ernst, die Stil gewordene Güte dieses „écrivain" (Cl. Bauer) gehören zu den stärksten Eindrücken, die der Leser aus der Werkausgabe gewinnt. *Volker Eid*

BESPRECHUNGEN

Soziologie

PETER-HABERMANN, Inge: *Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz.* Meisenheim: Hain 1967. 176 S. (Kölner Beiträge zur Sozialforschung und angewandten Soziologie. 5.) Brosch. 19,50.

Erwartungsgemäß ist das Image des Kirchgängers schlecht. Dieser Mensch ist lebensuntüchtig, weiblich, passiv und fatalistisch, hat Volksschulbildung, steht auf niedrigem sozialen Niveau, ist wenig kontaktfreudig und aus religiösen Gründen der CDU/CSU angehörig. Der mit diesem Image gezierte Kirchgänger wird konfrontiert mit dem Menschen, der sich im Leben bewährt; dies zeitigt das Ergebnis: es führt zu einer Rollenkollision, d. h. das Image des Kirchgängers und das Image eines sich im Leben bewährenden Menschen geraten in Konflikt. Somit steht fest, daß das Image des Kirchgängers nicht nur nicht zum Kirchgang reizt, im Gegenteil: es übt eine negative soziale Kontrolle aus, es hält vom Kirchgang ab. Soweit das Resümee aus Inge Peter-Habermanns Studie, die jeden Kirchgänger nachdenklich macht, die jeden Nichtkirchgänger erfreut und in seiner Entscheidung bestätigt.

Zur Methode der Studie: Die 60 Personen, die intensiv interviewt wurden, ergeben keinen repräsensativen Durchschnitt für die Bundesrepublik Deutschland und erlauben die gerade in dieser Frage wichtige Differenzierung nach Eigen- und Fremd-Image (nach in-group und out-group) nicht. Im übrigen finden sich im Buch viele Druckfehler, leider auch in den Tabellen Nr. 31, 38, 55 a, 55 b.

So wichtig derlei Untersuchungen sind, um die Illusionen der Kirchenmänner und des Kirchenvolks zu zerstören, so gefährlich sind sie auch; denn es mag sein, daß bald das Image interessanter sein wird als das Original und als das Ideal. In solcher Gefahr tröstet Daniel J. Boorstin, Autor eines berühmten amerikanischen Buchs über „Das Image", den besorgten Leser: „Images sind Pseudo-Ereignisse auf ethischem Gebiet".

R. Bleistein SJ

PEISERT, Hansgert: *Soziale Lage und Bildungschancen in Deutschland.* Piper: München 1967. 206 S. (Studien zur Soziologie. 7.) Kart. 28,–.

Die Ungleichheit der Bildungschancen (vgl. diese Zschr. 178. Bd., 303–307) wurde der entscheidende Motor einer gezielten Bildungsplanung und einer modernen Bildungspolitik, je mehr sie den Verantwortlichen zu Bewußtsein kam. Peisert unterbaut die bereits von anderen – etwa von R. Dahrendorf – vorgetragenen Thesen mit den Ergebnissen seiner Forschungen, die einmal auf Grund der Regionalanalyse die Bildungsdichte in Deutschland ermittelten, die aber auch die benachteiligten Gruppen (Arbeiter, Katholiken, Mädchen, Bauern) zum Gegenstand hatten. Hypothesen werden verifiziert, Wahrheiten vermitteln bedrückende Einsichten: auf die Dauer kann nur eine gezielte Bildungspolitik, die fern aller Mutmaßungen in empirischer Bildungsforschung gründet, die im Grundgesetz verbürgte Gleichheit aller sichern. Es wird, vielleicht mehr als erwünscht, deutlich, wie schnell eine wertfreie Soziologie moralische Imperative setzen kann.

Peisert verneint beim „Bildungsdefizit der Katholiken" die Interpretation Erlinghagens, daß weithin das Verhältnis der Katholiken zur Bildung durch den Priester bestimmt werde. Er findet, daß diese „Mentalitätsthese" nicht dem Gesamtphänomen gerecht werde (88 f.). Bei der Betrachtung der Situation des Bauernkindes stößt er dann aber um so heftiger auf den Geistlichen; er tritt ihm als entscheidende Schlüsselfigur (140, 146) im Bildungsdrama entgegen, woraus zu entnehmen wäre: Erlinghagen hat doch nicht ganz un-

recht. Im übrigen hört man die Prophezeiung Peiserts gerne, daß das katholische Bildungsdefizit in Deutschland – gerade als historisch bedingtes Phänomen – sich weitgehend auflösen werde, da seine Bestimmungselemente (ökonomischer, politischer und sozialpsychologischer Art) an Wirkung verlören (89).

R. Bleistein SJ

FÜRSTENBERG, Friedrich: *Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschland.* Ein soziologischer Überblick. Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag 1967. 148 S. Kart. 12,50.

Sachliche Information allein eröffnet einen Zugang zum Verständnis der sozialen Wirklichkeit und zum Selbstverständnis des Menschen. Weit über eine marktschreierische Meinung hinaus bietet Fürstenberg diese Information über die Bundesrepublik, indem er anhand der Ergebnisse der empirischen Sozialforschung über die soziale Gliederung der Bevölkerung, Ordnungsgefüge und Rollenstruktur, soziale Schichtung und Mobilität, das soziale Spannungsfeld berichtet. Deutliche Akzente sind auf das Problem der öffentlichen Meinung (115) und der Freizeit (91) gesetzt. Der von H. Schelsky inaugurierte Mythos von der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft" wird weiter zugunsten differenzierter Schichten in der Gesellschaft abgebaut.

Wenn allerdings der stabilisierende Interessenausgleich unserer Gesellschaft nur soziologischer Empirie und pragmatischer Entscheidung übertragen wird (141), schätzt Fürstenberg in diesem Fall die Theorie überhaupt (gerade im wichtigen Problemkreis: Person und Gesellschaft) gering, die er auf den übrigen Seiten seines (leider etwas teuren) Buchs so eindringlich vorträgt. Eine Hilflosigkeit gegenüber dem Phänomen oder nur Inkonsequenz?

R. Bleistein SJ

Pädagogik

Einführung in pädagogisches Sehen und Denken. Texte. Hrsg. v. A. FLITNER und H. SCHEUERL. München: Piper 1967. 369 S. (Erziehung in Wissenschaft u. Praxis. 3.) Kart. 16,80.

Je disparatere Texte sich in einem Band versammeln, um so gewichtiger wird das Vorwort als Einführung und Rechtfertigung. A. Flitner und H. Scheuerl finden unser Verständnis, wenn sie bei dem umstrittenen Standpunkt der wissenschaftlichen Pädagogik zwischen philosophischer Anthropologie und soziologischer und sozialpsychologischer Empirie schwerlich ein System darlegen wollen. So bleibt man am „Phänomen", das zum Denken führt und das Sehen leitet; setzt man Akzente, etwa auf Produktivität, Aufmerksamkeit und Kreativität, um lerntheoretische Ausrichtung und programmiertes Lernen in seinem Übergewicht aufzuwiegen; bringt man Fallbeispiele, um konkrete pädagogische Situationen zu klären: Statt eines geordneten Ganzen eine Schwedenplatte mit kostbaren Happen.

Die Auswahl läßt manchen ausländischen Autor zu Wort kommen und legt Texte vor, die zum großen Teil in Zeitschriften mehr verborgen als veröffentlicht waren; darin liegt ein Verdienst des Bandes. Namen wie Kerschensteiner, Spranger, Siewerth vermißt man, dafür entdeckt man andere überflüssige. Doch um dem Anliegen des Buches gerecht zu werden: es weckt in der Tat das pädagogische Denken und weitet den Blick.

Eine Einzelkritik: Peter Brückner bringt (98) über den Gehorsam das Zitat eines St. Bernardus, eines „spanischen Jesuiten und Pädagogen des 15. Jahrhunderts". Nun, Jesuiten gibt es erst seit dem 16. Jahrhundert. In diesem Irrtum gibt der sonst psychoanalytisch so geschulte Professor mehr preis, als er vermutlich wollte: auch er ist Stereotypen verfallen.

R. Bleistein SJ

Spitz, René A.: *Vom Säugling zum Kleinkind.* Stuttgart: Klett 1967. 384 S. Lw. 30,–.

Nach „Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen" (1957) und „Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation" (1960) liegt nun das dritte Buch von René A. Spitz in deutscher Sprache vor, in dem der bekannte Kinderpsychologe seine bisherigen Erkenntnisse über die „Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr" zusammenfaßt.

Obgleich ausgehend von dem gedanklichen Begriffssystem, das S. Freud in den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" bietet, überwindet er den Methodenmonismus der Analyse und führt die direkte Beobachtung und experimentalpsychologische Methoden in die tiefenpsychologische Forschung ein. Mittels dieser Methoden stellt er fest, daß drei „Organisatoren" die Entwicklung des Kindes strukturieren: das Lächeln (136), die Acht-Monats-Angst (176), das verneinende Kopfschütteln als Zeichen der Kommunikation (204). Auf diesen Stufen schreitet das normale Kind, sich selbst entwickelnd, zu immer weiterreichender Beziehung zu Mensch und Welt fort, während das pathologische Kind vielerlei Schädigungen von der Dreimonatskolik über den Hospitalismus bis zum Tod ausgesetzt ist. Selbst wenn man der psychoanalytischen Begrifflichkeit, deren hypothetischer Charakter gerade durch eine dem Buch beigefügte Studie über die genetische Psychologie der Genfer Schule sichtbar wird, nicht in allem zustimmt, bleiben doch die Erkenntnisse von Spitz über die Mutter-Kind-Beziehung gültig.

Gegen die grenzenlose Nachgiebigkeit heutiger Erziehung wendet sich der Verf. „Wie kommen moderne Erzieher, Kinderpsychologen und Eltern auf den Gedanken, sie könnten dem Kind Frustration ersparen? Die Versagung ist in die Entwicklung eingebaut . . . das Wohl des Kindes erfordert Frustration" (165). Ferner versucht er von seiner Sicht her eine Erklärung der heutigen turbulenten Jugendsituation zu geben. Er erkennt als ihre Ursachen den Verfall der Vaterautorität und die Abwesenheit der Mutter (durch die Berufsarbeit). Nur folgerichtig sehe die trostlose Jugend ihr einziges Hilfsmittel in der Gewalt, da ihr die affektive Nahrung vorenthalten wurde, auf die sie Anspruch hatte. „Der einzige Weg, der ihnen noch offensteht, ist die Zerstörung einer Gesellschaftsordnung, deren Opfer sie sind. Das Kind wurde um die Liebe betrogen, dem Erwachsenen bleibt nur Haß" (311).

Über diese aktuellen Einsichten hinaus setzt das Buch von René A. Spitz einen Markstein in der Erforschung der kindlichen Psyche. Wenn irgendwo, dann nähert sich uns auf diesem Gebiet der Wissenschaft das von Ellen Key proklamierte „Jahrhundert des Kindes".

R. Bleistein SJ

Kirche in der Welt von heute

Przywara, Erich: *Katholische Krise.* In Zusammenarbeit mit dem Verf. hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. Bernhard Gertz. Düsseldorf: Patmos 1967. 275 S. Lw. 24,–.

Das Werk enthält Aufsätze, Vorträge und Äußerungen – sie beziehen sich inhaltlich vor allem auf die Bereiche: Liturgie, Kirche, Ökumenismus – aus einem Zeitraum von über 40 Jahren. Thematisch wird in ihm kritisch der Gestaltwandel der Kirche reflektiert. Das geschieht vor allem in der Kritik eines leidenschaftlich engagierten Diagnostikers, der prüfend unterscheidet, behutsam abwägt und sich dann eindeutig entscheidet. Kriterium für ein ja oder nein in dieser „Diskretion der Geister" (1 Kor 12, 10) ist allein die Frage, ob das in der Kirche heute sich jeweils Zeigende dem Paradox des Kreuzes standhält; alles, was die Signatur eben dieses Kreuzes nicht trägt, wird unerbittlich verworfen.

In diesem Horizont beurteilt der Verf. die aktuellen Gegensätze in der Kirche: „Modernismus-Integralismus, Organismus-Organisation, Wort-Sakrament, Innerzeitlich-Endzeit-

lich". Diese „Polaritäten" sind einmal auf das größere Geheimnis Gottes hin geöffnet. Sie sind nicht ein Letztes. Als solches erscheint nur „die unfaßliche Unerfaßlichkeit Selbst, die Gott IST". In gewissem Sinn versöhnen sie sich dann in einem präkonziliaren und konziliaren Grundwort: „Das Grundwort ‚Volk' ist aber endlich das Wort, in dem die Spaltungen der Kirche sich zu schließen beginnen". Es verweist in prägnanter Weise auf Gott: „Gott der je immer Größere als der je immer Kleinere (im Gleichnis des Volkes von Kind und Spatz), – das wäre Gott im letzten Gleichnis von Volk".

Daß der Verf. über manche Jahrzehnte hinweg in Welt und Kirche sozusagen ein Wächter-Amt verwaltet hat, wird durch dieses Buch in neuer und überraschender Weise deutlich. Es zwingt zum Nachdenken und Überprüfen der eigenen Positionen. *H. Wulf SJ*

ARRUPE, Pedro: *Als Misisonar in Japan.* München: Hueber 1967. 275 S. Lw. 14,80.

Dies sind die Memoiren des Basken Pater Pedro Arrupe, der im Mai 1965 General der Jesuiten wurde, die Memoiren aus 27 Jahren seines Lebens und seiner Arbeit in Japan.

Der Bericht erzählt anekdotenhaft – ohne im Anekdotenhaften stecken zu bleiben – von der Verwirrung des Sprachstudenten und Neulings im Japan kurz vor dem Krieg, vom einsamen Kampf des Christen und katholischen Missionars, von der Faszination der spezifisch japanischen Künste, vom Geist der meditativen Übungen des Buddhismus, von der Verkrampfung der Kriegsjahre, die den als Spion verdächtigten Ausländer zur Untersuchungshaft ins Gefängnis brachten, von der Schwierigkeit, als Europäer japanischen Novizen Meister zu sein, von der Katastrophe der Atombombe in Hiroshima, die nirgends in deutscher Sprache authentischer und erschütternder geschildert wurde, vom Elend der Nachkriegszeit, von der geistigen Not der Studenten Tokios. – Hier erzählt lebendig und belebend ein Spanier und katholischer Missionar, aber zugleich ein Arzt und Literat, ein höchst empfindsamer und zugleich starker Mensch, ehrlich und nobel, und man weiß nicht, was man mehr bewundern soll: das spanische Erzählertalent, die Feinheit psychologischer Unterscheidung oder – diesen unerschütterlichen Glauben.

Wer sich über das heutige Japan, seine Kultur und seine Probleme orientieren möchte, findet in dem Buch Arrupes einen Wegweiser ersten Ranges. Elisabeth Gössmann bearbeitete die deutsche Übersetzung und schrieb eine Einführung. *F. Lennartz SJ*

STORCK, Hans: *Gott in unserer Zeit.* Situationen und Schicksale, gedeutet von einem Sozialpfarrer. Stuttgart: Kreuz-Verl. 1967. 207 S. Kart. 10,80.

Der Verf., Sozialpfarrer der evangelischen Kirche in Kurhessen und Waldeck und Lehrbeauftragter an der Akademie der Arbeit in Frankfurt, teilt in diesem Büchlein von seinen Erfahrungen mit, nicht in Gestalt eines Berichts, sondern in einer Reihe von Referaten, in denen er die in Aussprachekreisen von ihm selbst vorgelegten Gedanken und gemeinsam als Frucht des Gedankenaustauschs erzielten Ergebnisse darlegt. Offenbar ist es ihm in hohem Grad gelungen, an erster Stelle mit der Arbeiterschaft, aber auch mit Arbeitgebern, mit Behörden und Institutionen mannigfacher Art Kontakt zu finden und sich deren Vertrauen zu erwerben. In den einschlägigen Sozialwissenschaften wie im Denken und Fühlen dieser Kreise ist er gleicherweise zuhause; so sind seine Ausführungen immer solid fundiert und zugleich lebensnah; ganz ungezwungen versteht er den Zusammenhang der aktuellen Themen mit den letzten Dingen herzustellen. Vor keiner noch so heiklen Frage schreckt St. zurück; er packt sie ebenso besonnen wie mutig und vor allem *ehrlich* an; so versteht man gut, daß auch diejenigen, für die seine Rede gelegentlich einmal hart ist, ihm mit achtungsvoller Aufmerksamkeit zuhören. – Im Buchtitel steht „Gott" an erster Stelle; im Buch selbst kommt sein Name kaum vor, aber von Anfang bis zum Ende geht es nur um ihn. *O. v. Nell-Breuning SJ*

CLAASSENS, Heinz: *Schwesternorden ohne Zukunft?* Restauration oder schöpferische Erneuerung der Frauenorden und Kongregationen? Freiburg: Herder 1967. 109 S. Kart. 10,80.

In dem Bewußtsein, daß die Zukunft der Frauenorden und -kongregationen von der Frage „Restauration oder schöpferische Erneuerung" abhängt, umreißt der Verf. präzise und mit Sachkenntnis die heutige Situation in den Schwesterngemeinschaften in der Absicht, von einer notwendig kritischen Bestandsaufnahme aus hilfreiche Perspektiven für die Zukunft zu eröffnen.

Um im augenblicklichen Wandlungsprozeß das schlechthin Unaufgebbare als das Bleibende sichtbar zu machen, untersucht der Verf. zunächst die „traditio": die überlieferte Gabe, unter der er „die Nachfolge Christi in der Lebensform der drei evangelischen Räte" versteht. Die Theologie der Räte wird vom Schöpfungsbericht hergeleitet: Das in Ehelosigkeit, Gehorsam und Armut „zeichenhafte" Leben Jesu sei die heilschaffende Antwort auf die Unheilssituation des Menschen, die in personalen Fehlbezügen bestehe (Fehlbezug der Liebe – Fehlbezug der Freiheit – Fehlbezug zur Welt). Wenn auch dieser Abschnitt u. E. zu stark die zwar traditionelle, aber exegetisch nicht unbestrittene Trias der Räte betont, so erfreut doch der unbeirrbare Blick für das Wesentliche: Alle zeitbedingten Requisiten dürfen und müssen aufgegeben werden, damit die in der Übergabe liegende Aufgabe wieder deutlich in Erscheinung trete: „Daß Christus sichtbar werde!" Das wird den Orden heute nur noch gelingen durch schöpferische Erneuerung im Sinne von Umstrukturierung, die in den vier Elementarbereichen menschlicher Existenz vollzogen werden muß: im säkularen Bereich durch ein neues Weltverständnis, zu dem auch die „weltliche Kontemplation" gehört; im sozialen Bereich durch ein neues Solidaritätsbewußtsein; im personalen Bereich durch die längst fällige Emanzipation auch der Ordensfrau. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf das Umdenken im spirituellen Bereich, damit Religiosität nicht als „Emigration aus der Welt", sondern als „Integration der Welt und des Menschen in den göttlichen Bereich" verstanden werde. Die am Schluß hinzugefügten Leitsätze sollten sich nach der Absicht des Verf. organisch aus der Beschreibung einer gewandelten Spiritualität ergeben. Durch die Druckgestaltung des Verlags wurde leider ein erbaulicher Anhang daraus. *S. Joh. Eichmann OSU*

HARMSEN, Hildegard: *Die Frau heute.* Fragen an die Kirche. Bergen-Enkheim: Kaffke 1967. 86 S. (Theologische Brennpunkte. 10.) Kart. 6,80.

„Fragen an die Kirche" von der Situation der Frau her sind in den letzten Jahren vielfach gestellt worden, nicht nur von Frauen. Ein Vorzug dieses kleinen Werkes ist, daß es versucht, die fast uferlose Breite der Probleme kurz unter zwei Grundthemen zusammenzufassen: dem Thema der „Partnerschaft" und dem des „Leitbildes" der Frau in der heutigen kirchlichen Gesellschaft. Der Verfasserin geht es darin nicht etwa um rein theoretische Überlegungen, sondern um bewußte, kritische moderne Lebensgestaltung – der Frau zunächst, mittelbar aber auch des Mannes; ja, es geht um die Neuordnung aller Gemeinschaftsbezüge, auch im kirchlichen Bereich, von der Theologie her.

Partnerschaft nun beruht auf „Ebenbürtigkeit": War das Bewußtsein davon nicht lange verschüttet? Wie steht die Hl. Schrift dazu? Müssen die Stellen, die angeblich oder tatsächlich von einer „Zweitrangigkeit" der Frau sprechen, von ihrem „Untertansein", nicht neu interpretiert werden? Beruht die biblische patriarchalische Familien- und Eheordnung auf göttlicher Weisung? Wie ist Paulus in seinen Ansichten über die Frau zu verstehen?

Ein „Leitbild" gebe es nicht mehr, so wird heute allgemein geklagt. Große Unsicherheit herrscht darüber, was nun eigentlich zum „Wesen" der Frau (und des Mannes) gehöre. Aber muß dies nicht, in einer Zeit des Umbruchs, so sein? Ist nicht die größere Gefahr, daß wir – auch in der Kirche – allzulange an früheren, längst nicht mehr gültigen Leitbildern festhalten? Ist überhaupt ein bestimmtes,

umgrenztes Leitbild notwendig? Diese Fragen, einmal gestellt, haben Auswirkungen: in Ehe, Familie, Öffentlichkeit und, nicht zuletzt, im Gemeinschaftsleben der Kirche – bis hin zu der Frage nach dem „Priestertum" der Frau. – Das Büchlein sei allen empfohlen, denen die „Kirche in der Welt von heute" nicht nur zum Schlagwort, sondern zur Sorge geworden ist. *L. Zodrow SJ*

Dirks, Walter: *Geschäftsführung ohne Auftrag.* Olten, Freiburg: Walter 1967. 138 S. (theologia publica. 7.) Kart. 12,–.

Walter Dirks in einer Reihe mit Unmut provozierenden Autoren zu entdecken, sollte nur den Unkundigen überraschen. Wer jedoch Dirks schätzte vor allem wegen der Aufsätze, die ihm „seinerzeit" den Unwillen des katholischen Establishments eintrugen, der wird den Autor gerade an jenem Ort zu Recht vermuten, an dem man „öffentliche Theologie" zu treiben versucht. Und dies meint doch eine Theologie, die der Öffentlichkeit offen und zugänglich sein will. D. sprach die zwölf Beiträge des Bänddchens im Rundfunk; er wandte sich an die breiteste Öffentlichkeit, die nicht offen ist für theologische Esoterik. Diese Tatsache bestimmt Sprache und Inhalt der zwischen 1960 und 1966 gesendeten Beiträge. Sie alle sind gesättigt von jenem Geist, den man gemeinhin den „konziliaren" nennt; sie meditieren mehr oder weniger explizit die christliche Grundkategorie der Bruderschaft und ihre Verwirklichung in den verschiedensten Lebensbereichen des Christen. Damit stellen sie einen Beitrag zum Selbstverständnis der christlichen Existenz hier und heute dar. Tröstlich und höchst aktuell sind die beiden letzten Aufsätze, die in Gelassenheit von der kon- und postkonziliaren Verwirrung handeln. D. gleicht dem Hausvater, der Altes und Neues hervorholt: seine Beiträge der sechziger Jahre wecken Erinnerungen an seine vorherigen Publikationen. Die Grundgedanken blieben. Was sich änderte, ist die Sprache. Die Gelassenheit des durch Lehramt und Konzil Bestätigten schlägt sich in der Diktion nieder. So wird das von Dr. theol. Walter Dirks redlich betriebene intellektuelle Geschäft für den hörenden Bruder zum geistlichen Gewinn.

R. Iblacker SJ

ZU DIESEM HEFT

Karl-Heinz Weger bereitet eine größere Arbeit über die Erbsündentheologie vor, die in der Reihe „Quaestiones Disputatae" (Verlag Herder) erscheinen soll.

Für den Beitrag von Wilfried Ruff verweisen wir auf den im Februarheft dieses Jahrgangs erschienenen Aufsatz „Das embryonale Werden des Individuums".

Wolfgang Kuhn ist Professor für Biologie und Didaktik und Methodik des Naturkundeunterrichts an der Pädagogischen Hochschule des Saarlands (Peter-Wust-Hochschule) in Saarbrücken.

Emerich Coreth SJ

Die Gottesfrage als Sinnfrage

Die Frage nach Gott stellt sich in der Gegenwart mit neuem Ernst und Gewicht. Das Wort Nietzsches „Gott ist tot" hat neue Bedeutung gewonnen; seine tiefsinnig rätselhafte Aussage wird vielfach als Ausdruck unserer Zeit in ihrem Verhältnis zu Gott verstanden. Unzähligen Menschen ist Gott fern und fremd geworden. Der Sinn einer Aussage über Gott, ja schon einer Frage nach Gott ist fragwürdig geworden. Gerade dadurch stellt sich aber die Gottesfrage mit neuer Ausdrücklichkeit; sie tritt wieder in den Mittelpunkt philosophischen und theologischen Denkens unserer Zeit. Wir wollen hier jedoch nicht versuchen, die vielfältigen Formen darzulegen, in denen die Gottesfrage heute begegnet, und auf die verschiedenen Gestalten einzugehen, in denen der Atheismus aus verschiedenen Ursprüngen und mit verschiedenen Zielen, als praktische Lebensauffassung und als theoretische Weltanschauung, in der Gegenwart wirksam ist. Wir wollen uns auf den Versuch beschränken – mehr als ein bescheidener Versuch kann es nicht sein – die typische Gestalt aufzuzeigen, in der sich die Frage nach Gott heute stellt; denn sie hat in unserer Zeit eine völlig neue Gestalt angenommen.

Zum geschichtlichen Hintergrund

1. Es geht um die Grundfrage: ob man überhaupt noch *sinnvoll von Gott reden* kann, ob eine sinnvolle Aussage über Gott möglich ist, ob auch nur eine Frage nach Gott sinnvoll gestellt werden kann. Das ist eine völlig neue Frage, eine vielleicht erschreckende und erregende Frage, aber es ist die Frage, wie sie sich heute stellt und Antwort verlangt. Es geht gar nicht mehr – oder wenigstens nicht primär wie in allen Auseinandersetzungen der Vergangenheit – um Beweise für oder gegen das Dasein Gottes. Es geht gar nicht darum, ob man mit diesem oder jenem Argument Gott beweisen könne, ob solche Beweise gültig oder widerlegbar seien. Es geht mit einem Wort nicht um den Gottesbeweis, sondern um den Gottesbegriff. Es geht um den „Sinn", den wir mit dem Wort „Gott" meinen, also eine weit vorausliegende, viel grundsätzlichere Frage. Warum?

Wenn wir miteinander sprechen, so verstehen wir uns im Medium der Sprache. Wir müssen uns darüber verständigen, was wir meinen und in welchem Sinn wir die Worte gebrauchen. Wollen wir einem anderen etwas erklären oder beweisen, so setzt das voraus, daß wir darüber einig sind, wovon wir reden und worum es sich handelt. Es setzt voraus, daß sich unser Sprechen in einem gemeinsamen Horizont des Verstehens

bewegt. Jedes Wort aber, das wir gebrauchen, steht in einem bestimmten Sinnzusammenhang, aus dem es erst seine volle Bedeutung erhält. Jeder Begriff, den wir bilden und verwenden, hat erst in einem bestimmten, begrifflich ausgelegten Sinnzusammenhang seine Bedeutung. Er kann daher, in verschiedenem Zusammenhang gebraucht, sehr verschiedene Bedeutungen oder wenigstens Bedeutungsakzente bekommen. Er kann aber auch in einer anderen Sicht, aus der sich ein anderer Bedeutungszusammenhang erschließt, unter dieser Hinsicht und in diesem Zusammenhang seinen Sinn verlieren und „sinnlos" werden. So stellt sich die Frage nach Gott: Kann der heutige Mensch aus seiner Erfahrungs- und Verständniswelt überhaupt noch sinnvoll von Gott reden oder ist dieses Wort sinnlos geworden?

Alle Auseinandersetzungen früherer Jahrhunderte für oder gegen den Glauben an Gott haben sich immer noch in einem gemeinsamen Verständnishorizont bewegt. Sie sind geschehen auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens, der in der Allgemeinheit wirksam und in der christlichen Philosophie und Theologie entfaltet war. Es bestand eine christlich geformte Gesamtschau, aus der man die Welt und das menschliche Dasein in der Welt auf Gott bezogen verstanden hat. Man wußte von vornherein, was gemeint war, wenn „Gott" genannt wurde. Gemeint war der Gott des christlichen Glaubens. Wenn sich auch in den letzten Jahrhunderten ein atheistischer Protest gegen Gott erhoben und verdichtet hat, so richtet sich dieser Protest immer noch eindeutig gegen den christlich verstandenen Gott. Wenn schließlich Nietzsche verkündet: „Gott ist tot; wir haben ihn getötet", so meint er, den Gott des Christentums ausgeschaltet und abgeschafft zu haben. In all dem Für und Wider in der Gottesfrage war immer noch fraglos ein – wenigstens vermeintlich – gemeinsamer Verständnishorizont wirksam, aus dem man wußte, was das Wort „Gott" meint und benennt.

2. Diese Gemeinsamkeit des Verständnisses hat sich aber Schritt für Schritt aufgelöst. Schon den verschiedenen Formen, in denen der *Atheismus* auftritt, und den jeweiligen Motiven, denen er entspringt, liegen ganz bestimmte Entstellungen oder Verzerrungen des Gottesbildes zugrunde. Sie sind aber durchaus nicht willkürliche oder gar böswillige Erfindungen seiner Gegner, sondern werden durch allzu naive Vorstellungs- und Ausdrucksweisen des Gottesglaubens selbst nahegelegt, die dann – mit Recht – den Widerspruch erregen.

Wenn etwa seit dem 18. Jahrhundert über alle Positivismen und Materialismen des 19. Jahrhunderts bis herauf in die Gegenwart die Ablehnung Gottes immer wieder *im Namen der Wissenschaft* und des wissenschaftlichen Fortschritts geschieht, so steht die Vorstellung dahinter, daß Gott ein Gegenstand unter Gegenständen, eine Ursache neben anderen Ursachen sein soll, die in der Welt unmittelbar wirksam ist. Gott wird zur Ersatzhypothese, auf die man zurückgreifen müsse, wenn eine Welterklärung aus natürlichen Ursachen nicht mehr ausreicht; eine Hypothese aber, welche die wissenschaftliche Forschung nicht fördert, sondern behindert, die überdies nicht verifizierbar ist, weil empirische Forschung niemals auf das stößt, was der Glaube „Gott" nennt, ist überflüssig. Wenn man also aus innerer Konsequenz der Wissenschaft und ihrer

Methoden diese Hypothese fallen läßt, meint man, damit den Glauben an Gott widerlegt zu haben – als ob die Frage nach Gott ein Problem der Naturwissenschaft wäre und Gott jemals zum Gegenstand der Naturforschung werden könnte. Meint „Gott" nicht etwas ganz anderes?

Wenn sich weiter, besonders bei Feuerbach und Marx, bei Nietzsche bis Sartre ein Protest gegen den Glauben an Gott *im Namen des Menschen* und seiner Freiheit erhebt, also um des Menschen willen Gott aus dem Weg zu räumen strebt, so richtet sich dieser Protest gegen einen Gott, der den Menschen bindet und knechtet, erniedrigt und entrechtet, einen Gott, der dem Menschen seine Würde und Freiheit, die Entfaltung seiner eigenen Kräfte und Werte mißgönnt, einen Gott also, der als der große Gegner und Widersacher des Menschen erscheint, gegen dessen Eingriff in diese Welt man sich empört. Mit der Botschaft des Evangeliums vom Gott der Liebe und des Heils hat diese Vorstellung kaum noch etwas zu tun.

Wenn sich schließlich in all dem bis heute immer lauter ein Protest gegen den Gottesglauben *im Namen der Welt* und der innerweltlichen Werte erhebt, gegen einen Gott, der irgendwo – räumlich vorgestellt – „über der Welt" oder „außer der Welt" in einem fernen Jenseits lebt, diese Welt aber, die menschliche, gesellschaftliche und geschichtliche Welt dadurch entwertet und in ihrer Bedeutung aufhebt, so steht ein tiefes Mißverständnis dessen dahinter, was Gottes „Transzendenz" besagen will; sei es, daß sie auf naiv mythische Weise als ein räumliches Jenseits gedacht wird, das es nicht gibt, oder daß sie in einem platonisch dualistischen Sinn als Gegensatz zwischen Welt und Überwelt verstanden, damit aber christlich tief mißverstanden wird.

Diese Hinweise wollen zeigen, daß jede Form der Ablehnung Gottes sich gegen eine jeweils bestimmte, einseitig entstellte und verzerrte Gottesvorstellung richtet; aber auch, daß sich in diesem Geschehen etwa der letzten zwei Jahrhunderte eine schrittweise Auflösung des gemeinsamen Verständnisses vollzogen hat. Der bisher gemeinsame – wenigstens vermeintlich gemeinsame – Horizont des Verstehens, der vom christlichen Glauben geformt war, ist sosehr verfallen, daß sich schließlich die Frage stellt, ob wir noch dasselbe meinen, wenn wir von Gott sprechen, ja ob wir überhaupt noch sinnvoll über Gott sprechen können.

3. Diese Frage stellt sich um so schärfer in der Gegenwart, da sich die gesamte *Situation des Menschen* in der Welt tiefgreifend gewandelt hat. Die Welt, in welcher der Mensch heute lebt, ist eine durchaus profane, säkularisierte Welt. Es ist eine Welt, die durch eigene Gesetze und Kräfte bestimmt ist, die der Mensch immer mehr wissenschaftlich durchschaut und technisch in die Gewalt bekommt, eine menschlich beherrschbare, manipulierbare Welt. Es ist eine Welt, in der Gott nicht mehr sichtbar und erfahrbar begegnet, weil nicht mehr jedes Ereignis der Natur und jedes Schicksal des Menschen unmittelbar auf Gott verweist und nur von Gott her verstanden wird, sondern immer mehr aus natürlichen Ursachen erklärbar wird. Es ist eine Welt, in die Gott nicht mehr wirksam einzugreifen scheint, in der er nicht mehr zu einer Wirklichkeit menschlicher Erfahrung wird. Es ist eine gottferne und gottfremde, in diesem

Sinn gott-lose Zeit geworden. Im großen Weltgeschehen spielt Gott kaum noch eine Rolle. Im öffentlichen Leben ist von Gott nicht mehr die Rede. Es ist, wie es scheint, eine in sich geschlossene Welt, in welcher der Mensch ohne Gott lebt und ohne Gott sich selbst versteht. Man meint, ihn nicht mehr zu brauchen, um als Mensch in dieser Welt zu leben. Man denkt nicht mehr an Gott und fragt nicht mehr nach Gott.

Wenn aber für den durchschnittlichen Menschen der Gegenwart „Gott", wie immer man dieses Wort verstehen oder mißverstehen mag, fern und fremd geworden ist, wenn im Zusammenhang seiner Erfahrungs- und Verständniswelt Gott nicht mehr „vorkommt", vielleicht gar „keinen Platz" mehr hat, dann stellt sich die Frage, ob mit diesem Wort überhaupt noch sinnvoll etwas gemeint sein kann, ob nicht die Gottesfrage belanglos und bedeutungslos geworden ist, nicht nur, weil sie, wie man meint, doch nicht entscheidbar ist, sondern weil sie von vornherein keinen Sinn mehr hat und ins Leere geht.

Damit ist scharf, vielleicht – aber mit Absicht – überscharf die Situation gekennzeichnet, wie sie sich heute vielfach darstellt. Das ist aber der Hintergrund des Problems, wie es von zahllosen Menschen unserer Zeit empfunden wird und wie es sich im Denken der Gegenwart eindringlich zum Ausdruck bringt.

Die Gottesfrage der Gegenwart

Das Problem zeigt sich in verschiedenen geistigen Erscheinungen der Gegenwart, die, wenn auch ganz verschiedenen Ursprüngen und Voraussetzungen entstammend, daher von sehr verschiedenen Seiten her, doch im Grund dasselbe Problem aussprechen, zugleich aber auch über sich hinausweisend Ansätze zu einer Antwort in den Blick bringen.

1. Im Seinsdenken *M. Heideggers* spricht sich das Ganze eines Weltverständnisses aus, das in unserer Zeit vielfaches und weitreichendes Echo findet. Heidegger enthält sich der Frage nach Gott, „aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins"[1]. Die Wahrheit – als „Unverborgenheit" – des Seins vollzieht sich in einem geschichtlichen Geschehen, in dem das Sein sich uns offenbart oder verbirgt, uns jeweils unser geschichtliches Seinsgeschick zuweist. Die gegenwärtige Zeit ist für ihn aber seinsgeschichtlich – nach einem Wort Hölderlins – die „dürftige Zeit". Sie ist „durch das Wegbleiben Gottes, durch den ‚Fehl Gottes' bestimmt ... Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus dieser Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt ... Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der

[1] M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus (Bern 1947) 103.

Glanz der Gottheit ist in der Welt erloschen“ [2]. Der Nihilismus, „der unheimlichste aller Gäste, steht vor der Tür“ [3].

Doch gerade, wenn diese „Weltnacht“ in ihrem Dunkel erfahren, wenn „das Heillose als ein solches erfahren“ wird[4], öffnet sich ein erster Ausblick auf das Heil. Wenn das Unheil der Gottesferne wieder als Unheil erlebt und empfunden wird, kann es zum Vorboten künftigen Heils werden. Doch geht es Heidegger nicht darum, daß wir denkend und beweisend Gott erreichen, uns seines Daseins vergewissern; er zieht es vor, „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“ [5]. Es geht vielmehr darum, ob „der Gott sich nahe oder entziehe“, ob „wir einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen“ [6], ob und wie also Gott von sich her uns begegnet und zur menschlichen Erfahrung wird. Zuvor aber muß sorgsam „gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“ [7]. Wir müssen achtsam und bereit die Dimension offenhalten, in der Gott uns nahen und begegnen, als lebendige Macht in unserem Dasein erfahren werden kann. Erst dann kann der Sinn dessen, was das Wort „Gott“ eigentlich meint, wieder aufleuchten. Dies weist schon hinaus über das philosophische Denken Heideggers, der sich in „dürftiger Zeit“ der Frage nach Gott enthält. Es weist hinaus über jedes rein philosophische, erst recht über ein begrifflich beweisendes Denken – auf etwas, das ihm vorausgeht und zugrunde liegt: auf menschliche Grund- und Sinnerfahrungen, denen wir uns öffnen müssen, um allein von daher ein Verständnis dessen zu gewinnen, was „Gott“ bedeutet.

2. Während sich bei Heidegger das Ganze eines gegenwärtigen Welt- und Seinsverständnisses ausspricht, stellt sich dieselbe Frage, wenn auch in einer völlig anderen Denkweise und unter anderen Voraussetzungen, im Sprachproblem der *analytischen Philosophie*. Diese kommt ursprünglich vom Neupositivismus, besonders des „Wiener Kreises“, her, nach dessen Axiom der Verifizierbarkeit ein Wort oder eine Aussage überhaupt nur einen Sinn hat, wenn es „verifiziert“, d. h. grundsätzlich von jedem Beobachter in der Erfahrung nachgewiesen oder nachgeprüft werden kann. Ist das nicht der Fall, so ist die Aussage nicht etwa falsch, sondern schlechthin „sinnlos“. Wenn dieses Prinzip über den Bereich empirischer Wissenschaften hinaus als allgemeines Sinnkriterium der Sprache angesetzt wird, wie es im Neupositivismus geschehen ist, so folgt daraus, daß jede Aussage über Gott, überhaupt jede religiöse oder metaphysische Aussage von vornherein schlechterdings „sinnlos“ ist. Sie ist eine Scheinaussage, „Begriffsdichtung“ ohne objektiven Aussagewert, höchstens von subjektiv emotionalem Wert. Auf dieser Ebene kann die Frage nach Gott nicht sinnvoll gestellt, erst recht nicht beantwortet werden: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“ [8]

[2] M. Heidegger, Holzwege (Frankfurt 1950) 248.
[3] Ebd. 200.
[4] Ebd. 294.
[5] M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 51.
[6] M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit 102.
[7] Ebd.
[8] L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus: Schriften I (Frankfurt 1960) Nr. 7.

Diese sehr enge Sprachauffassung ist heute jedoch schon weithin überholt durch eine Ausweitung des Sprachverständnisses, besonders unter dem Einfluß des späten Wittgenstein. Er kam zur Einsicht, daß die bloße Zeichenfunktion nicht genügt, um das Sprachgeschehen zu erklären, weil die Worte nicht zuvor etwas bezeichnen und dann in diesem Sinn gebraucht werden, sondern zuerst in der lebendigen Alltagssprache gebraucht werden und dieser Gebrauch ihren Sinn bestimmt: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache."[9] Es gibt aber einen vielfältigen Gebrauch der Sprache, sie hat sehr verschiedene, sowohl theoretische wie praktische Funktionen, die jeweils ihren Sinn bestimmen. Es gibt daher sehr verschiedene „Sprachen" oder „Sprachspiele" in jeweils verschiedenem Handlungs- und Bedeutungszusammenhang; darum muß jeweils nach dem „Sinn" gefragt werden, der sich daraus ergibt.

Von hier aus stellt sich von neuem die Frage nach dem „Sinn" einer Rede von Gott. Ihr wird nicht mehr – wie in der positivistischen Sprachtheorie – von vornherein jeder Sinn abgesprochen. Aber welchen Sinn hat eine Aussage über Gott? Welche Funktion in unserem Leben und Reden hat das Wort „Gott"? Welchem Weltverständnis, welcher Lebenserfahrung, welchem Bedeutungszusammenhang entspringt der „Sinn" einer Rede von Gott? Spricht sich darin eine Erfahrung aus? Erschließt sich darin eine Wirklichkeit? Und wenn es eine Erfahrung ist, gibt es eine solche Erfahrung auch für den heutigen Menschen in einer profanen, säkularisierten Welt, der Gott fremd geworden ist? Diese Fragen weisen wieder darauf hin, daß die Rede von Gott, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, diesen Sinn nur haben kann aus der Tiefe und Ganzheit menschlicher Erfahrung des eigenen Daseins, in der uns eine Sinnganzheit erschlossen ist, gerade weil und insofern sie von einem letzten Sinngrund her verstanden wird, den wir im Wort „Gott" meinen.

3. All diese Fragen münden ein in eine weitere Bewegung im Denken der Gegenwart, die um so seltsamer und überraschender erscheint, als sie nicht von Philosophen ausgeht, die vielleicht dem Gottesglauben fernstehen, sondern von protestantischen Theologen, besonders – aber nicht nur – in Amerika, die eine *„Theologie vom Tod Gottes"* vertreten. Das Wort „Gott ist tot" stammt von Nietzsche, der mit flammenden Worten, zugleich in schmerzlicher Leidenschaft den Tod Gottes verkündet hat. Der „Tod Gottes" sagt nicht, wenigstens nicht unmittelbar, „es gibt keinen Gott", sondern: „wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder"[10]. Er macht also nicht eine Aussage über Gott, sondern eine Aussage über den Menschen, der sich von Gott abgewendet, ihn aus seiner Welt vertrieben, diese Erde von ihrer Sonne losgekettet hat[11]. Wenn das Wort „Gott ist tot" von einigen Theologen heute aufgegriffen wird, so soll es auch bei ihnen nicht eine Aussage über Gott, sondern eine Aussage über den Menschen machen: in einer Welt, die gottfern geworden ist, in der „Gott tot" ist, weil er im Leben und Bewußtsein der Menschen gestorben ist. Der „Tod Gottes" wird so zum bildhaften Ausdruck für die säkularisierte Welt ohne Gott.

[9] L. Wittgenstein, Logische Untersuchungen: Schriften I Nr. 43.
[10] Fr. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch, Nr. 125. [11] Vgl. ebd.

Hinter diesem Bild verbergen sich aber sehr verschiedene Tendenzen, in denen sich auf dem Hintergrund heutiger Welterfahrung das Sprachproblem der analytischen Philosophie mit Einflüssen der Theologen P. Tillich, D. Bonhoeffer und R. Bultmann verbindet. Auf der einen Seite stellt sich die Frage, wie im Medium der modernen Welt von Gott gesprochen werden kann und wie die Aussagen des Glaubens für den heutigen Menschen verständlich und glaubhaft gemacht werden können, wie also der Glaube in der Sprache und Denkweise unserer Zeit neu gedacht und ausgesagt werden muß. Von diesen Fragen, die einem ernsten Anliegen christlichen Glaubensverständnisses entspringen, reicht auf der anderen Seite die „Gott-ist-tot"-Bewegung bis zu den extremsten Positionen, die sich selbst als „Radical Theology" bezeichnen und soweit gehen, von einem „Christentum ohne Gott", einem „christlichen Atheismus" zu sprechen und das Christentum auf einen weltimmanenten Humanismus reduzieren, der zwar die christlichen Werte der Liebe im Dienst am Nächsten und in der mitmenschlichen Gemeinschaft wahren will, dabei aber völlig absieht von Gott, also in einem christlichen Leben, „als ob es keinen Gott gäbe". Thomas Altizer sagt: „Wir müssen erkennen, daß der Tod Gottes ein historisches Ereignis ist. Gott ist in unserer Zeit, in unserer Geschichte, in unserer Existenz gestorben." [12] Herbert Braun verlangt, Gott dürfe „nicht als der für sich Existierende" verstanden werden, sondern als „eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit" [13]. William Hamilton schließlich hat erst vor kurzem einen Artikel über die „Radikale Theologie" mit dem Satz beschlossen: „Als Christ ohne Gott leben und denken ist, um nicht mehr zu sagen, ein seltsames und schwieriges Ziel." [14] Wir dürfen wohl mehr sagen: Es ist nicht nur seltsam und schwierig, sondern im letzten widersinnig – darum auch kein Ziel –, weil Christentum ohne Gott ein Widersinn ist. Was ist es sonst als der Glaube an den sich offenbarenden Gott? Aber es ist ein sehr ernster und tragischer Widersinn, den wir ebenso ernst nehmen müssen in dem, was ihm zugrunde liegt und sich darin ausspricht. Es ist die ungeheuere Not der Gottesferne einer Zeit, in der der Mensch, wie es scheint, von Gott verlassen, allein auf sich selbst gestellt ist.

So ist schließlich – theologisch – mit dem Tod Gottes gemeint, daß im Tod Christi Gott in der Welt gestorben ist, daß also seit dem Tod Christi diese Welt gezeichnet ist als eine Welt, in der Gott gestorben ist, in der wir deshalb so leben müssen, als gäbe es keinen Gott. Uns bleibt nur die Hoffnung auf die Zukunft, auf ein künftiges Heil, das uns von Gott verheißen ist. In diesem Sinn liegt der „Tod-Gottes-Theologie" vielfach ein eschatologischer Zug zugrunde: aus gottferner, heil-loser Gegenwart der hoffende Ausblick auf ein künftiges Heil. Gott erscheint nicht als Gott der Gegenwart, sondern als Gott der Zukunft, nicht als Gott, der in dieser Welt gegenwärtig und wirksam ist, sondern der allein das Ziel unserer Hoffnung bleibt. Also doch: Gott? Wie

[12] Vgl. H. Wulf, Ist Gott tot?, in dieser Zschr. 179 (1967) 321.

[13] H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 58 (1961) Beih. 2, 17.

[14] W. Hamilton, Bemerkungen zur „Radikalen Theologie", in: Concilium 3 (1967) 735.

könnten wir auch auf Gott hoffen, ohne an ihn zu glauben, der sich geoffenbart und das Heil verheißen hat? Aber setzt das nicht weiter voraus, daß wir doch etwas „meinen", wenn wir von Gott reden und an Gott glauben?

Sicher zeigt dies alles in erschütternder Weise, wie schwer viele Menschen in unserer Zeit und aus unserer Welt einen Zugang zu Gott finden. Es zeigt aber auch, wie gerade in dieser gottfernen Zeit die Frage nach Gott mit neuer Tiefe einer Glaubensnot aufbricht, daß aber die bisherigen Worte und Begriffe, die überkommenen Vorstellungs- und Ausdrucksweisen des Glaubens nicht mehr genügen, weil sie vielfach nicht mehr verstanden werden. So stellt sich auf diesem Hintergrund die brennende und erregende Frage, was für den heutigen Menschen Gott bedeutet oder bedeuten kann, wie er sinnvoll Gott denken und von Gott reden kann, wie er wieder eine lebendige Beziehung zu Gott gewinnen kann.

Sinnfrage und Sinngrund

1. Sicher lebt der heutige Mensch in einer sehr veränderten und weiter stürmisch sich verändernden Welt, die durch moderne Wissenschaft und Technik sowie – in deren Gefolge – durch eine weitgehende *Säkularisierung aller* Lebensbereiche gekennzeichnet ist; dies bedingt einen tiefen Wandel im gesamten Weltverhältnis und Weltverständnis des Menschen. Er findet sich in einer, wie es scheint, in sich geschlossenen Welt vor, die den Horizont seiner Erfahrung und seines Verstehens bildet. Ist aber, so stellt sich die Frage, in dieser Welt, d. h. im Ganzen dieses Erfahrungs- und Verständnishorizonts, überhaupt noch Platz für Gott, ist in dieser Welt überhaupt noch eine Dimension auf Gott hin offen, kann also im Ganzen dieses Welthorizonts dasjenige, was mit „Gott" gemeint ist, noch eine Bedeutung haben? Oder ist es etwas, das einem völlig anderen Weltverständnis vergangener Zeiten entstammt, sich in die heutige Welt nicht mehr sinnvoll einfügt und aus ihr nicht mehr sinnvoll verstanden werden kann?

Hier drängt sich aber eine Gegenfrage auf: Ist denn diese Frage, so gestellt, nicht schon eine grundsätzlich falsch gestellte Frage? Eine Frage ist falsch gestellt, wenn sie von vornherein eine mögliche Antwort verstellt. Wir sind uns doch heute mehr denn je bewußt, daß man Gott nicht als Ding unter Dingen, nicht als Gegenstand unter anderen Gegenständen oder, wie man philosophisch sagt, als Seiendes unter Seienden vorstellen kann, und wäre es auch das höchste Seiende, das wir aber als Seiendes begrifflich in den Griff bekommen, zum Gegenstand machen und uns dadurch gleichsam verfügbar machen. Wenn aber gefragt wird, ob das Wort „Gott" neben anderen Worten, die wir gebrauchen, auch einen Sinn hat, ob also im Ganzen der Welt unseres Verstehens, unseres Denkens und Redens neben all den anderen Inhalten auch für Gott noch Platz ist, setzt das nicht voraus, daß dasjenige, was wir mit „Gott" meinen, wenn es überhaupt einen Sinn hat, dann innerhalb des Zusammenhangs unserer Verständniswelt stehen und nur aus diesem Zusammenhang einen Sinn haben kann? Setzt das nicht voraus, daß „Gott" als Inhalt neben anderen Inhalten unseres Verstehens und

Sprechens gedacht wird, also doch wieder als Ding unter Dingen, als Gegenstand unter anderen Gegenständen in unserer Welt, und daß er so – neben allen anderen Sinngehalten unserer Erfahrungs- und Verständniswelt – unter anderem „auch" in seinem Sinn verstanden werden muß? Das aber ist eine durchaus falsch gestellte Frage, weil sie eine völlig falsche Vorstellung von Gott zur Voraussetzung hat.

Jeder Mensch lebt in einem konkreten Gesamthorizont seines Verstehens, d. h. in der Ganzheit eines Sinnzusammenhangs, in dem sich die Einzelinhalte seiner Erfahrung erst seinem Verstehen erschließen. Sicher können wir einzelne Inhalte, einzelne Worte, Dinge und Ereignisse, jeweils in ihrem Sinn erfassen. Doch gibt es niemals ein völlig isoliertes Verstehen eines Einzelinhalts; darum ist auch jeder Versuch gescheitert, die Sprache „atomistisch" zu erklären, d. h. das Ganze der Sprache aus einzelnen, zuvor festgelegten Wortbedeutungen – gleichsam sprachlichen „Atomen" – aufzubauen. Die Bedeutung der einzelnen Worte wird vielmehr in einem bestimmten Zusammenhang konstituiert, sei es in einem praktischen Handlungszusammenhang, in dem wir mit den Dingen umgehen und uns über sie verständigen, sei es in einem theoretischen Bedeutungszusammenhang, in dem wir den Sinn des Einzelinhalts aus seinen Sinnbezügen in einem weiteren Sinngefüge verstehen. Der jeweils unmittelbare Zusammenhang weist aber über sich hinaus auf die umfassende Sinnganzheit unserer „Welt", d. h. der geschichtlich übermittelten und sprachlich ausgelegten Erfahrungs- und Verständniswelt; sie bildet den Gesamthorizont, in dem wir leben und uns verstehen. Dieser Sinnzusammenhang ist aber nur dadurch eine sinnvolle Einheit und Ganzheit, daß in ihr alle Einzelinhalte in einer Gesamtschau, d. h. aus einem gesamten Sinnentwurf auf einen gemeinsamen Sinngrund oder eine gemeinsam sinngebende Mitte hin, verstanden und ausgelegt werden. Von diesem Sinngrund her haben sie überhaupt erst ihren vollen Sinn, in welchem sie im Ganzen unseres menschlichen Daseins sinnvoll verstanden und vollzogen werden. Erst aus diesem Sinnentwurf, im Hinblick und Ausgriff auf einen letzten, sinngebenden Grund unseres Daseins in der Welt, konstituiert sich das Ganze eines Horizonts des Verstehens, in dem wir leben und reden.

2. Um konkreter deutlich zu machen, was damit gemeint ist: Sicher gibt es auch in unserer Zeit viele Menschen, die aus tiefem und echtem Gottesglauben leben. Sie haben ihren Glauben vielleicht nicht so fraglos und unangefochten wie Menschen einer vergangenen Zeit selbstverständlicher Gläubigkeit. Sie müssen ihn selbst erringen und immer wieder bewähren, erfahren dann aber in diesem Glauben an Gott eine letzte, alles durchdringende und erhellende Sinnhaftigkeit ihres ganzen Lebens; sie finden einen letzten, absoluten *Sinngrund* ihres Daseins in Gott. Wenn einer wirklich an Gott glaubt, aus diesem Verhältnis zu Gott lebt und darin eine letzte Sinnhaftigkeit erfährt, für den ist die Frage überholt, ob das Wort „Gott" noch einen Sinn hat, ob man noch „sinnvoll" Gott denken und von ihm reden kann; die Frage ist überholt durch seine eigene Sinnerfahrung. Keine Sprachphilosophie und keine Tod-Gottes-Theologie könnten ihm widerlegen, daß er die letzte Sinnhaftigkeit und Sinnerfüllung in Gott gefunden hat und daß er „sinnvoll" etwas meint, wenn er an Gott denkt oder

von Gott spricht. Er weiß aus der Tiefe innerer Erfahrung: Wenn überhaupt etwas einen Sinn hat, dann hat Gott einen Sinn und alles andere hat seinen vollen Sinn nur von Gott, weil er der absolute Sinngrund ist, von dem her das Ganze unseres Daseins in der Welt mit Sinn erfüllt wird.

Es gibt eine solche Sinnerfahrung aus dem Glauben an Gott. Sie erschließt eine Gesamtschau der Wirklichkeit, sie eröffnet einen Verständnishorizont, in dem alles in neuem Licht und in neuem Sinn erscheint. Weil jeder religiöse Glaube, besonders aber der christliche Glaube seinem Wesen nach die Ganzheit des Menschen in Anspruch nimmt und auf einen absoluten Sinngrund hin auslegt, erschließt sich gerade darin ein neuer Verständnishorizont, der das Ganze unserer Welt umfaßt und damit allem, jeder Einzelerfahrung und jedem Einzelereignis, einen neuen Sinnhintergrund verleiht. Alles wird in neuer Weise „sinnvoll", wenn es auf Gott bezogen und von Gott her verstanden wird. So bildet sich aus echtem und gelebtem Gottesglauben eine neue Verständniswelt. Da sich das Ganze unseres Erfahrens und Verstehens in diesem Horizont vollzieht, wird dieses Ganze von seinem letzten Sinngrund her auf neue Weise „verstanden" – und in solchem Verstehen als sinnvoll „erfahren".

3. Hier stellt sich aber eine Frage: Wenn es eine solche Sinnerfahrung gibt, ist damit eine *„religiöse Erfahrung"* im engeren Sinne gemeint, in dem Sinn nämlich, daß sie einem bestimmt begrenzten Bezirk spezifisch religiöser Denkformen, Vorstellungs- und Handlungsweisen zugehört? Dazu sind vielleicht manche, speziell religiös veranlagte Menschen fähig und berufen; aber bleibt dieser Erfahrungsbereich nicht dem modernen Menschen in einer gottfernen Welt notwendig fremd, unzugänglich und unverständlich? Gibt es auch für den heutigen Menschen, der nicht schon ein aus dem Glauben geprägtes Selbst- und Weltverständnis hat, sondern in einer geschlossen weltlichen, profanen Welt lebt, überhaupt einen Zugang zu dem, was damit gemeint ist?

Den Hinweis auf eine Antwort gibt uns eine ebenso seltsame wie auffällige Erscheinung, die wir in der Geschichte und in der Gegenwart verfolgen können, daß nämlich überall, wo Gott geleugnet wird oder keine bestimmende Bedeutung im Leben des Menschen hat, andere Absolutsetzungen an die Stelle Gottes treten. Ein anderer, darum immanenter Seins- und Wertbereich wird absolut gesetzt, d. h. als absoluter Sinngrund angesetzt und sodann oft auf geradezu religiöse – oder pseudo-religiöse – Weise verehrt: sei es die Materie, das Leben oder die Entwicklung, sei es der Mensch, die menschliche Kultur und der Fortschritt, sei es die Nation, ein anderes politisches Ideal oder schließlich ein persönliches Lebensziel wie Macht, Besitz und Erfolg. Immer wieder wird ein Wert absolut gesetzt, der zum bestimmenden Sinngrund des gesamten menschlichen Lebens wird. Ist dies jedoch nicht der Fall, d. h. hat der Mensch weder Gott noch einen Götzen, so steht er in einem „existenziellen Vakuum", in dem ihm jede Sinnhaftigkeit seines Daseins zerbricht. Diese Erscheinungen weisen deutlich darauf hin, daß der Mensch aus der Tiefe seines Wesens *auf das Absolute hingeordnet*, auf einen absoluten Sinngrund angewiesen ist, um überhaupt als Mensch bestehen und sich als Mensch verstehen zu können.

Dieser Wesensbezug des Menschen auf das Absolute ist, wie sich schon daraus zeigt, durchaus nicht einem begrenzten Bereich spezifisch religiöser Erfahrungsweisen vorbehalten. Er umgreift vielmehr das Ganze des menschlichen Daseins; er verwirklicht und offenbart sich – aus apriorischer Notwendigkeit, die mit dem Wesen des Menschen gesetzt ist – im Ganzen des menschlichen Selbstvollzugs, der sich wesenhaft in einem letzten, absoluten Seins- und Werthorizont bewegt. Wir erfahren doch in all unserem Fragen und Erkennen die Unbedingtheit des Wahren: dessen, was „ist" und, weil es so ist, uns mit bindendem Anspruch begegnet und unsere unbedingte Anerkennung fordert. Ebenso erfahren wir in unserem Wollen und Handeln die Unbedingtheit des Guten: dessen, was sein „soll" und sich in dem, was wir Gewissen nennen, mit unbedingt verbindlichem Anspruch meldet. Wir erfahren weiter in der Begegnung mit anderen Menschen die Unbedingtheit des personalen Seins und Wertes, der nicht relativiert, nicht zum Ding herabgesetzt noch auf andere Ziele bezogen werden kann, sondern in seiner Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit einen Absolutwert darstellt, der unbedingt Anerkennung und Achtung verlangt. Diese Erfahrungen zeigen, daß wir immer schon, wenn auch noch so wenig ausdrücklich bewußt und noch so sehr in einer profanen Welt lebend, alle Einzelinhalte und -ereignisse, die wir erfahren, in einem letzten, nämlich absoluten Sinnzusammenhang, auf einen absoluten Sinngrund hin vollziehen und verstehen, d. h. in einem absoluten Horizont, der sich darin erschließt.

4. Daraus erhebt sich die ewig unausweichliche Frage nach dem letzten und eigentlichen Sinn, einem alles tragenden und begründeten Sinn, also nach einem *unbedingten Sinngrund* unseres Daseins in der Welt. Wenn er alles andere sinngebend begründen soll, kann er nicht im bedingten und begrenzten Sein und Geschehen unserer Erfahrungswelt liegen; er kann aber auch nicht in irgendeinem immanenten Seins- oder Wertbereich liegen, den man beliebig als absolute Sinnmitte des Lebens ansetzen mag, der aber eine umfassende Sinngebung nicht leisten kann. Muß also der unbedingte Sinngrund, wenn er das Ganze unseres Menschseins in der Welt sinngebend begründen soll, nicht ein Absolutes sein, das alle Einzelinhalte unserer Erfahrung übersteigt? Und wenn er auch den Sinn menschlich personalen Seins, den Sinn und Wert der personalen Beziehung begründen und gewährleisten soll, muß er dann nicht ein personaler Sinngrund sein, ein absolutes Du, das uns in allem geheimnisvoll begegnet und anspricht? Ist als der letzte Sinngrund also nicht immer schon dasjenige vorausgesetzt, was wir mit dem Wort „Gott" meinen und benennen, ohne es jemals begreifen zu können?

Wenn es ein derart unbedingter Sinngrund ist, durch den der gesamte Sinnhorizont konstituiert ist, innerhalb dessen die Einzelinhalte der Erfahrung erst ihren eigentlichen Sinn empfangen, so kann er selbst nicht ein Inhalt neben anderen Inhalten innerhalb dieses Sinnhorizonts sein. Er kann daher – gerade als letzter Sinngrund – selbst nicht einen fest umschreibbaren und abgrenzbaren, begrifflich verfügbaren „Sinn" haben wie andere Worte, die wir gebrauchen, und andere Sinngehalte, die wir verstehen. Er muß etwas grundsätzlich anderes sein, das nicht gleichrangig neben den übrigen Inhalten steht und wie diese verstanden wird, sondern allem anderen voraus-

liegt, es radikal übersteigt und sich unserem Verstehen entzieht: in das uneinholbare Geheimnis. Zugleich aber, wenn es der letzte Sinngrund ist, von woher sich der Sinn unseres Daseins in der Welt überhaupt erschließt und sich der Gesamthorizont unseres Verstehens konstituiert, dann kann es auch nicht etwas sein, das völlig „sinnlos" ist, d. h. das wir überhaupt nicht „sinnvoll" denken und verstehen, in einem sinnvollen Wort aussprechen können. Es muß vielmehr einen ersten und ursprünglichen Sinn haben, nämlich so, daß sich daraufhin der Sinnentwurf unseres Verstehens im ganzen vollzieht und von daher sich erst der Sinn aller übrigen Inhalte im ganzen unseres Daseins erschließt. Gerade deshalb jedoch, weil es das letzte „Woraufhin" des Sinnentwurfs ist, steht es nicht innerhalb des Sinnzusammenhangs unserer Verständniswelt und erhält nicht erst in diesem Zusammenhang seinen „Sinn". Es ist also niemals als Gegenstand unter Gegenständen, als ein Sinngehalt neben anderen Sinngehalten unseres Verstehens zu denken, sondern als der absolute Sinngrund, auf den sich „sinnvoll" der gesamte Sinnentwurf vollzieht, der sich zugleich aber einem vollen Verstehen entzieht und unser Begreifen übersteigt in das absolute Geheimnis. Was damit gemeint sein soll, ist im Grunde nichts anderes als die klassische Lehre von der Analogie zwischen Welt und Gott, die wir aber aus der Problematik unserer Zeit mehr denn je radikal ernst nehmen müssen.

Daraus ergibt sich jedoch, daß Gott der absolut transzendente Sinngrund ist, der als solcher die Immanenz unserer Erfahrungswelt durchbricht und übersteigt, ihr als „ganz anderer" radikal überlegen ist. Das bedeutet aber nicht – wie die „Transzendenz" Gottes oft mißverstanden und aus solchem Mißverständnis abgelehnt wird – daß dieses „Andere" in einem irgendwie räumlichen Sinn „über der Welt" oder „außer der Welt" in einem fernen Jenseits besteht, sondern daß er gerade inmitten der Welt, im Innersten der Welt und des Weltgeschehens gegenwärtig wirksam ist und in der innersten Tiefe unseres menschlichen Daseins gegenwärtig erfahren wird. Wenn wir also aus dem Grund unseres menschlichen Wesens auf einen absoluten Sinngrund hingeordnet und angewiesen sind, so bedeutet das nicht, daß wir uns selbst und unsere Welt auf ein fernes und fremdes „Jenseits" hin, das außerweltlich und überweltlich besteht, transzendieren, sondern daß wir uns und unsere Welt in uns selbst auf den tiefsten und innersten Grund, die schlechthin sinngebende Mitte hin transzendieren, die uns zugleich als Geheimnis übersteigt und umgreift. Transzendenz bedeutet also, wenn wir sie recht verstehen, aber paradox ausdrücken dürfen: Transzendenz in der Immanenz. Dieses Letzte und Unbedingte, das den Sinngrund und die Sinnmitte unseres Daseins bildet, ist es, was wir in der Ohnmacht und Gebrechlichkeit der menschlichen Sprache mit dem Wort „Gott" meinen und ansprechen.

Mit diesen Hinweisen sollte durchaus nicht so etwas wie ein Gottesbeweis erbracht werden. Es sollte nur versucht werden zu zeigen, wo und wie sich aus der Ganzheit der Selbsterfahrung und des Selbstverständnisses des Menschen in der Welt – auch in der heutigen Welt – ein Zugang des Verstehens öffnen kann zu dem, was wir mit „Gott" meinen und als „Gott" glauben.

Ludwig Muth

Gott braucht Leser

Zu einer Meinungsumfrage über das religiöse Buch

Das katholische Leserdefizit machte 1966 Schlagzeilen. An der Spitze der überregionalen Presse beschäftigte sich die „Frankfurter Allgemeine" in großer Aufmachung mit der eigenartigen Tatsache, daß Katholiken in Deutschland weniger lesen als Protestanten. Renommierte Wochen- und Monatszeitschriften nahmen diese Entdeckung kritisch unter die Lupe. In dieser Zeitschrift veröffentlichte Professor Karl Erlinghagen darüber einen ausführlichen Bericht[1].

Von den deutschsprachigen Pastoralorganen und Priesterzeitschriften nahm nur der Wiener „Seelsorger"[2] von den Zahlen des Instituts für Demoskopie in Allensbach Notiz. Hier stellte der Laie Helmut Erharter eindringlich die Frage nach den Konsequenzen für die Seelsorge. Dagegen weigerte sich der geistliche Redakteur einer Kleruszeitschrift, überhaupt auch nur einen kurzen Bericht aufzunehmen, weil das Ergebnis der Repräsentativbefragung seiner priesterlichen Erfahrung widerspreche.

Inzwischen kamen andere Meinungsforscher zu gleichen Ergebnissen. Es scheint übrigens, daß auch in den Niederlanden die Katholiken ein geringeres Leseinteresse haben als die Protestanten[3]. Unter diesem Aspekt verdient auch eine EWG-Umfrage Beachtung, die zu der Feststellung kam, daß die Bevölkerung in typisch katholischen Ländern (Italien, Belgien) in ihrer Lesefreudigkeit den Ländern mit vorwiegend protestantischer Bevölkerung (England, Holland) unterlegen ist[4]. Das katholische Leserdefizit ist wahrscheinlich nicht nur ein deutsches Phänomen.

Das sollte eine nachkonziliare Kirche nachdenklich machen und beunruhigen; denn wenn sich irgendwo die vielgeforderte Bewegung mit der Welt vollzieht (nicht nur als flüchtige Konfrontation, sondern als eine tiefwirkende Auseinandersetzung), dann im Umgang mit den literarischen Zeugnissen dieser Welt. Kann es also der Seelsorge gleichgültig sein, wie es um das Verhältnis der Gläubigen zur Literatur bestellt ist?

Leserlenkung statt Leserförderung?

Böswillige Kritiker könnten unterstellen, es sei der Kirche nur recht, wenn Katholiken weniger lesen; denn dann seien sie auch weniger Gefährdungen ausgesetzt. Tat-

[1] 177 (1966) H. 5, 388–390. [2] 6 (1966) H. 3, 177–188.
[3] Buch und Leser in den Niederlanden (Gütersloh 1963) Tabelle 1, 66.
[4] Archiv für Soziologie und Wirtschaftsfragen des Buchhandels 1967, H. 1, 846.

sächlich stand die Kirche seit Gutenberg dem Leser mit deutlichen Vorbehalten gegenüber. Auch die großartige Initiative des kirchlichen Büchereiwesens im 19. Jahrhundert war ebenso als Instrument der Leser*förderung* wie der Leser*lenkung* konzipiert. Das eigentliche Signal aber für das tiefsitzende, pastorale Mißtrauen gegen die Freiheit des literarischen Umgangs ist der Index. Helmut Erharter weist im „Seelsorger" darauf hin, daß der Index die Unfähigkeit der katholischen Christen zum Dialog gleichsam institutionalisiert habe.

Allein die Tatsache, daß Autoren und Verleger, jedenfalls noch bis vor kurzem, nicht nur mit offenen Gegenangriffen zu rechnen hatten, sondern auch mit heimlicher Denunziation und mit einem römischen Prozeß, in dem nicht einmal der Ortsbischof gehört zu werden brauchte, hat weittragende geistige Initiativen in der katholischen Kirche gelähmt oder doch verzögert.

Man braucht nicht zurückzugehen auf das tragische Schicksal des Theologen Hermann Schell, auf die unerfreulichen Begleitumstände im katholischen Literaturstreit oder auf den Konflikt um Teilhard de Chardin. Das Beispiel unserer Tage ist der Fall des Holländischen Erwachsenenkatechismus, der von einer anonym gebliebenen Gruppe wegen angeblicher Häresien angezeigt wurde, so daß Rom die Übersetzung in andere Sprachen über Monate hin blockiert. In dieser Zeitschrift warf der amerikanische Jesuitenpater Eugene C. Bianchi die grundsätzliche Frage auf, ob das kirchliche Zensurwesen heute nicht absurd sei, ob es nicht mehr an einen totalitären Staat als an die Fleischwerdung des Evangeliums erinnere[5].

In der Tat ist dieser Kontrollapparat ein Ärgernis. Er offenbart eine Vorstellung vom Leser, die mit unserer Wirklichkeit nichts mehr zu tun hat. Klassisch hat der Index-Forscher Joseph Hilgers 1904 in seinem Hauptwerk die Funktion der Bücherzensur in folgendes Bild gefaßt: „Die Bücherverbote sind ein Mittel kirchlicher Hirtengewalt, um die Herde Christi vor ungesunder und giftiger Weide zu bewahren. Kann man jene allgemeinen Dekrete mit Warnungstafeln vergleichen, die auf unheilbringende Weideplätze aufmerksam machen, so ist das Indexverbot der väterliche Zeigefinger, um uns zu warnen, der auf ganz bestimmte Gräser und Kräuter, Blüten oder Blumen der geistigen Weide hindeutet, und, wenn nötig, sich hebt, um zu drohen." [6]

Konfrontiert man dieses Hirtenbild mit den Gleichnissen der Evangelien, dann wird die Divergenz dieser Vorstellung zum Geist der Bibel deutlich. In den biblischen Texten ist nirgendwo die Rede von pedantischen Vorsichtsmaßregeln, die von vornherein alles Unheilvolle von der Herde abzuhalten versuchen. Im Gegenteil, der Hirt, der dem verlorenen Schaf nachgeht, bringt es über sich, 99 Schafe allein und unbewacht in der Wüste zurückzulassen. Sind die 99 Schafe des Evangeliums mündiger als die fromme Herde, die dem kenntnisreichen Verteidiger der kirchlichen Pressegesetzgebung vor Augen stand? Gleichen die Bücherzensoren nicht jenen Knechten, die versuchen, das Unkraut aus dem Weizen herauszupflücken?

[5] 178 (1966) 459–461. [6] Joseph Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher (Freiburg 1904) 62 f.

Die Geschichte des Index bietet Beispiele genug dafür, wie man im aktuellen pastoralen Eifer gerade die falschen Gewächse erwischen kann – Bücher, die sich nach einer gewissen Zeit als entscheidende, auch für die Kirche unumgängliche Denkanstöße erweisen. Die Vorstellung, man könne sogleich prozessual feststellen, was in der Literatur Weizen und was Unkraut ist, hat die geschichtliche Erfahrung gegen sich.

Das vergessene Medium

Zu dieser Einsicht ist man wohl inzwischen auch in Rom gekommen; denn nach einer Erklärung Kardinal Ottavianis ist an eine Weiterführung des Index nicht mehr gedacht. Das bedeutet jedoch noch nicht, daß die Vorstellung vom Leser, die hinter einer solchen Institution steckt, in der Kirche ausgeräumt sei. Was die obligaten Pfarrpredigten zum Borromäussonntag verraten, wird neuerdings durch eine Repräsentativerhebung bei katholischen Geistlichen bestätigt: im Vergleich zu anderen Führungsgruppen in Deutschland hat der Klerus im Durchschnitt ein nur gering entwickeltes Verhältnis zur modernen Literatur[7].

Dies nimmt nicht wunder; denn der katholische Geistliche hat wohl den geringsten Anteil an den Segnungen der Freizeitgesellschaft, und seine ohnehin knappe Lektürezeit wird davon aufgezehrt, dem immer rascheren Fortschritt der theologischen Wissenschaft auf der Spur zu bleiben. Selbstgewonnene Kenntnisse der angebotenen Unterhaltungsliteratur, die für einen Großteil der Laien die einzige Buchlektüre ist, kann man schon gar nicht voraussetzen. Der Geistliche muß also am Borromäussonntag über ein Thema sprechen, das er mehr vom Hörensagen als aus eigener, aktueller Erfahrung kennt. Das Ergebnis ist eine gepredigte Bewahrungspädagogik, die selten über die Klischeevorstellungen der Antischmutz- und -schundaktionen hinauskommt. Eine unglückliche Verkettung von Umständen, die das traditionelle Mißverhältnis der kirchlichen Führung zum Buch bis in die einzelnen Pfarreien hinein fortsetzt.

Die Chancen einer *positiven* Buchpastoral sind, trotz intensiver Aufklärungsarbeit des Borromäusvereins, noch lange nicht ins allgemeine Bewußtsein der katholischen Kirche eingedrungen. Wie wäre es sonst erklärlich, daß die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils sich mit der Notwendigkeit des Dialogs zwischen Kirche und Welt, mit der Rolle von Film, Funk und Presse eingehend auseinandersetzten, aber daß sie sich mit keinem einzigen Satz über das ureigenste Massenmedium der Kirche, über das Buch, geäußert haben? Auch die Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche behandelt das Buch nur unter dem Aspekt des Verbots und der Kontrolle. Ein Stichwort Leser sucht man, auch im Registerband, vergebens.

So blieb es einer Gruppe von Laien überlassen, das Thema auf die Tagesordnung zu setzen. Gemeinsam brachten evangelische und katholische Buchhändler in Deutsch-

[7] Jahrbuch der öffentlichen Meinung, Bd. 4, 31.

land beträchtliche Mittel auf, um durch ein umfassendes Forschungsprogramm ein Porträt des religiös interessierten Lesers zu gewinnen[8]. Fast zwei Jahre arbeitete das Institut für Demoskopie in Allensbach an dieser Untersuchung. Umfangreiche Vorstudien waren notwendig. In dieser Konkretheit ist nämlich bisher noch kaum ein religiöses Phänomen repräsentativ untersucht worden. Das Ergebnis, das von den beiden konfessionellen Buchhändlerverbänden in diesen Tagen der Öffentlichkeit übergeben wird, rechtfertigt die Mühe. Hier ist gelungen, eine lange übersehene Wirklichkeit sichtbar zu machen.

Diese Wirklichkeit aber divergiert so stark von den pastoralen Vorstellungen, daß Kirchenleitungen, Theologen und Seelsorger die Publikation dieses Allensbacher Gutachtens als eine Herausforderung empfinden müssen, überholte Denkklischees abzulegen und gemeinsam mit den Buchhändlern beider Konfessionen jene neuen Möglichkeiten moderner Buchpastoral ins Auge zu fassen, die das Gutachten aufzeigt.

Mehr Interessenten als Leser

Wer interessiert sich überhaupt für Bücher religiösen Inhalts und in welchem Ausmaß werden solche Interessenten durch diese Mittel der Glaubensverkündigung erreicht? Die Untersuchung ging von der Arbeitshypothese aus, daß heute eine beträchtliche Differenz bestehe zwischen dem weitverbreiteten Interesse an religiösen Fragen und den augenblicklichen Verbreitungschancen des religiösen Buchs.

Zwar bieten evangelische und katholische Verlage ein breites, vielfältiges Programm – rund 5 % aller Neuerscheinungen eines Jahres sind religiöse oder theologische Titel –, dahinter aber stehen stagnierende Auflagezahlen. Der Lesermarkt dieser Verlage weitet sich nicht aus, jedenfalls nicht im Verhältnis zu den Chancen der belletristischen Verlage, der Jugendbuch- und Sachbuchverlage, die heute mit einer beträchtlich gewachsenen Aufnahmebereitschaft rechnen können. Buchbesitz und Buchinteresse haben in den letzten zwanzig Jahren meßbar zugenommen, nicht zuletzt unter dem Expansionsdruck der Buchgemeinschaften. Dem religiösen Buch kam diese Entwicklung nicht zugute.

Ein Indikator für diese Tatsache ist die vergleichende Analyse der Durchschnittsladenpreise, die vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels seit Kriegsende jährlich durchgeführt wird[9]. Ihr zufolge entwickeln sich die Bücherpreise in der Sparte „Religion und Theologie" im gleichen Verhältnis wie die Bücherpreise wissenschaftlicher Buchgruppen, die von vornherein für einen begrenzten, nicht ausweitungsfähigen

[8] Der Untersuchungsbericht kann bestellt werden bei der Geschäftsstelle der Vereinigung des Katholischen Buchhandels, Frankfurt, Mendelsohnstr. 42 oder bei der Geschäftsstelle der Vereinigung Evangelischer Buchhändler, Stuttgart W, Silberburgstr. 58.

[9] Buch und Buchhandel in Zahlen (Frankfurt 1967) 30.

Interessentenkreis produziert werden. Die Hersteller solcher Bücher können ihre Kostensteigerungen nicht dadurch ausgleichen, daß sie die Absatzmöglichkeiten ihrer Titel steigern.

Das Wachstum des Marktes für religiöse Bücher ist also ein Schlüsselproblem; denn höhere Auflagen bedeuten günstigere Ladenpreise, diese wieder erzeugen Nachfrage und neue Chancen. Es liegt auf der Hand, daß hier das legitime Interesse des Buchhandels und das Interesse der Seelsorge zusammenfallen.

Die Gesamtbevölkerung im Netz der Testfragen

Aber welche Wachstumsrate ist zu erreichen? Die erste Stufe der demoskopischen Untersuchung zielt darauf hin, die Möglichkeiten des Marktes zu vermessen. Wer ist Bücherleser und Bücherkäufer? Wer interessiert sich innerhalb dieser Gruppen für religiöse Fragen? Nach diesem Kriterium wurde die erwachsene Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik unter die Lupe genommen.

Die Kriterien waren in ein feingliedriges Netz von Testfragen versteckt, das eine differenzierte Auswertung erlaubt. Das ist für die Beurteilung der Möglichkeiten und für den Aktionsplan unerläßlich; denn der Stammkunde des Buchhandels ist anders zu werten als der Fernkunde einer Buchgemeinschaft, der kirchlich organisierte Leser anders als der Christ außerhalb der Kirche, der existentiell bewegte Mensch anders als der, der sich nur obenhin informieren möchte.

Ein besonderes Problem war die Darstellung der Gläubigkeit in unserer Gesellschaft. Es verbietet sich, nicht nur für die protestantische Kirche, diese Gläubigkeit allein am Kirchenbesuch zu messen. Die Befragten bekamen daher Gelegenheit, sich in eine differenzierte Skala einzuordnen. Hier das Ergebnis:

	Protestanten	*Katholiken*
Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre	28 %	52 %
Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel	42 %	28 %
Ich habe meine eigenen Anschauungen, ganz unabhängig von der Kirche	16 %	10 %
Ich glaube an gar nichts. Wozu auch? Ich lebe und arbeite, das Übrige ergibt sich von selbst	4 %	1 %
Ich weiß nicht so recht, woran ich eigentlich glauben soll. Deswegen lasse ich solche Fragen offen	7 %	5 %
Keine Angaben	3 %	4 %

Dezidierter Unglaube hat also in unserer Gesellschaft nicht sehr viele Anhänger. Das bedeutet aber nicht, daß 90 % der Gesamtbevölkerung *positiv* religiös interessiert

sind; denn ein solches Interesse hat sich vor allem in der Konkurrenz zu anderen Interessen zu bewähren.

Diese Konkurrenz wurde experimentell nachgebildet, indem man die Befragten aus einer bunten Mischung von Themen und einem bunten Angebot von Buchtiteln heraussuchen ließ, was sie interessierte. Dabei trat zutage, daß aktuelle Themen und Themen über Lebensfragen, daß erzählerische Bücher und profane Sachtitel im Wettbewerb um das Interesse der Bevölkerung einen beträchtlichen Vorsprung haben vor religiösen Themen und Büchern aus christlicher Sicht.

Aber es blieb doch auch unter diesen harten Wettbewerbsbedingungen eine beträchtliche Anzahl von Interessenten übrig, die sich auch für einen religiösen Vortrag im Rundfunk oder im Fernsehen Zeit nehmen und die bei der verlockenden Fülle von Neuerscheinungen das religiöse Buch, wenn es ihnen angeboten wird, nicht übersehen. Man kann dabei mit etwa 30 % aller erwachsenen Protestanten bzw. Katholiken rechnen, das heißt mit 13 bis 14 Millionen Lesern.

Die Zielgruppe

Aber wie viele davon haben in letzter Zeit wirklich ein religiöses Buch in der Hand gehabt? Auch hier gaben sich die Allensbacher Meinungsforscher nicht mit einem bloßen Ja oder Nein zufrieden. Sie durchstöberten das Büchergedächtnis der Befragten, legten Listen vor und forderten anhand von Inhaltsbeschreibungen eine Stellungnahme heraus. So ist die Feststellung von verschiedenen Seiten her erhärtet, daß „im letzten Jahr" nur die Hälfte derer, die im strengen Sinn als Interessenten gelten können, vom religiösen Buch erreicht wurden. Anders ausgedrückt: der Einflußbereich des religiösen Buchs könnte verdoppelt werden.

Welche pastorale Chance hinter dieser Angabe steckt, zeigt ein Blick auf die Zusammensetzung der Zielgruppe (als Zielgruppe bezeichnen wir hier und künftig den potentiellen Leserkreis des religiösen Buchs). Die Katholiken, die dieser Zielgruppe angehören, bezeichnen sich zu etwa 40 % als kirchenfremd und kirchenfern. Diese 40 % kommen selten oder nie zum Sonntagsgottesdienst. Bei den Protestanten, die als Interessenten für das religiöse Buch in Frage kommen, stehen sogar nur noch 40 % ihrer Kirche nahe, und nur die Hälfte von diesen 40 % wird noch regelmäßig durch den Sonntagsgottesdienst in der Gemeinde erfaßt. Eine Pastoral, die den Christen *außerhalb* der Kirche ernsthaft ins Auge faßte, wäre gut beraten, das Bündnis mit dem Buchhandel zu suchen.

Dazu liefert die vorliegende Untersuchung musterhafte soziologische Grundlagen. Man begnügte sich nämlich nicht damit, den gesamten Bevölkerungsquerschnitt zu befragen. Durch Filterteste holte man in einer zweiten Erhebungswelle den potentiellen Leserkreis des religiösen Buchs aus dem repräsentativen Querschnitt heraus, so daß

man, wie in einem vergrößerten Kartenausschnitt, bisher verborgene Details sichtbar machen konnte. Dabei tritt deutlich hervor, was sechs bis sieben Millionen Interessenten bisher davon abgehalten hat, wenigstens einmal im Jahr ein religiöses Buch zu lesen und zu kaufen, und was in den nächsten fünf Jahren geschehen sollte, um diese Differenz zwischen Ist und Soll aufzuheben oder wenigstens abzuschwächen.

Das religiöse Buch in der Medien-Konkurrenz

Natürlich mußte auch in dieser Detailuntersuchung die Wettbewerbssituation berücksichtigt werden, in der das religiöse Buch steht. Schließlich gibt es die verschiedensten Medien, durch die religiöse Anregungen an den einzelnen herankommen – offensichtlich in einem weithin als ausreichend empfundenen Zustrom; denn nur ein Fünftel aus der Zielgruppe, Protestanten wie Katholiken, fühlen sich nicht ausreichend mit religiösen Anregungen versorgt. Ihre Anregungen empfangen die Befragten nach eigener Vorstellung auf folgende Weise:

	Protestanten	*Katholiken*
Durch Unterhaltung mit Bekannten und Verwandten	51 %	51 %
Durch kirchliche Zeitungen und Zeitschriften	32 %	49 %
Durch die Predigt	33 %	39 %
Durch kirchliche Sendungen im Fernsehen	36 %	35 %
Durch Artikel in allgemeinen Zeitungen und Zeitschriften	30 %	29 %
Durch kirchliche Sendungen im Radio	25 %	24 %
Durch Bücher	24 %	24 %
Durch Arbeitskreise in der Gemeinde, in einem kirchlichen Verein	14 %	19 %
Durch Vorträge und Diskussionen	16 %	18 %
Keine Angaben	13 %	7 %
	—	—
(Mehrfachnennungen)	274 %	295 %

(Die hier und im folgenden genannten Prozentzahlen beziehen sich nicht mehr auf die erwachsene Gesamtbevölkerung, sondern nur noch auf die Zielgruppe „Potentielle Leser des religiösen Buchs".)

Die Aufgliederung der Impulse wird den überraschen, der noch glaubt, daß die Veranstaltungen der Gemeinde, insbesondere die Predigt, wenigstens für eine Elite von Laien ein Mittelpunkt des religiösen Lebens sei. Hier zeigt sich, daß die Verkündigung zunehmend und offensichtlich mit größerer Breitenwirkung von Presse, Funk und Fernsehen wahrgenommen wird.

Die dominierende Rolle, die das religiöse Gespräch der Laien untereinander spielt, hält der Gegenkontrolle stand. Ein später eingeblendeter Bildtest ergibt, daß 60 %

der Befragten das religiöse Gespräch mit Bekannten und Verwandten für notwendig halten. „Das religiöse Gespräch", schreibt Professor Schurr im Lexikon für Theologie und Kirche[10], „ist angesichts des Prestige- und Öffentlichkeitsschwundes der kirchlichen Verkündigung zum besonders sozial angepaßten und eminent wichtigen Wortgeschehen geworden".

Es scheint also, daß der religiöse Informations- und Kommunikationsprozeß sich immer mehr von der Gemeinde wegbewegt, von der Institution zur Person, von der Belehrung zum Dialog. Indem aber der Prozeß der religiösen Bewußtseinsbildung der amtlichen Kirche mehr und mehr entgleitet, verliert sie auch den Einfluß auf seine Inhalte an die anonymen Massenmedien, die auch auf religiösem Gebiet als die großen Anreger empfunden werden. Ihre Impulse aber können dem Wesen nach nur flüchtige Impulse sein. Dem Gewinn an Breitenwirkung steht also ein Verlust an Tiefe gegenüber.

Dietrich Bonhoeffer, ein Mann, der die Zeichen der Zeit früh verstand, schrieb bereits 1942: „Es geht auf der ganzen Linie um das Wiederfinden verschütteter Qualitätserlebnisse, um eine Ordnung auf Grund von Qualität ... Kulturell bedeutet das Qualitätserlebnis die Rückkehr von Zeitung und Radio zum Buch, von der Hast zur Muße und Stille, von der Zerstreuung zur Sammlung." [11] In dieser Perspektive ist das Buch notwendiges Gegengewicht gegen den flüchtigen Impressionismus der modernen Medien. Lesen ist ein Vorgang des Sammelns. „Der Mensch ist dasjenige Wesen, dem die Gabe des Lesens als Aufgabe zugeeignet bleibt", übersetzte Martin Heidegger in einem Vortrag für Buchhändler 1953 die antike Definition des Menschen als eines Lebewesens, das Logos besitzt[12].

Der Zugang ist zu beschwerlich

Unter diesem Aspekt hat das Buch einen beklagenswert geringen Stellenwert in der Skala religiöser Anregungen, auch wenn man in Erwägung zieht, daß der Befragte vielleicht realisierte, daß man das religiöse Buch in der Regel kaufen muß, während man die anderen religiösen Anregungen kostenlos bekommt. Auch die Untersuchung des faktischen Umgangs zeigt, daß das religiöse Buch in der Erfahrungswelt des heutigen Lesers eine geringe Rolle spielt. Für mehr als die Hälfte aller, die sich überhaupt daran erinnern können, irgendwann einmal ein Buch religiösen Inhalts gelesen zu haben, liegt die Lektüre mehr als ein Vierteljahr zurück. Aufschlußreich ist der Vergleich mit der Frequenz des erzählerischen Buchs und des Sachbuchs (bei dem übrigens auch das katholische Leserdefizit auf den ersten Blick deutlich wird: ein Abfall von 4 % innerhalb der Gruppe, die innerhalb der letzten sieben Tage ein allgemeines Buch gelesen haben):

[10] X 711. [11] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Siebensternbücherei 1, 20 f.
[12] Börsenblatt Nr. 29/1954, 204.

	Religiöses Buch		*Roman, Erzählung*		*Sach- und Fachbuch*	
	Protest.	Kath.	Protest.	Kath.	Protest.	Kath.
Innerhalb der letzten 7 Tage	6 %	10 %	32 %	28 %	23 %	19 %
Innerhalb der letzen 14 Tage	6 %	5 %	17 %	17 %	21 %	14 %
Bis 4 Wochen her	9 %	12 %	26 %	27 %	18 %	18 %
Bis ein Vierteljahr her	9 %	11 %	14 %	11 %	13 %	18 %
Bis ein halbes Jahr her	11 %	9 %	4 %	4 %	8 %	9 %
Bis ein Jahr her	8 %	8 %	1 %	2 %	3 %	5 %
Länger her, weiß nicht	12 %	11 %	6 %	11 %	14 %	17 %
Nicht befragt: In den letzten zwei, drei Jahren kein religiöses Buch gelesen	39 %	34 %	—	—	—	—
	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

Der Zugang zum religiösen Buch ist offensichtlich schwer. Es sind mehr Widerstände zu überwinden als bei einem profanen Titel.

Eine Analyse der Lesegewohnheiten deckte schon die ersten psychologischen Barrieren auf. Wenn man viel Zeit hat, wenn man sich ganz allein auf sich zurückziehen kann, dann vor allem greift man zum religiösen Buch. Diese Motive bestätigen zunächst die These, daß das Medium Buch den einzelnen in einer ganz anderen Weise einfordert als die modernen Massenmedien. In diesem Anforderungscharakter liegt auch die Hemmung begründet. Die Befragung ergab z. B., daß man solche Bücher in die Ferien und auf Bahnfahrten kaum mitnimmt und erst recht nicht aufschlägt, wenn man sich wohl und glücklich fühlt. Man könnte geradezu von einem Grau-Image des religiösen Buchs sprechen. Kummer, Sorge und Krankheit werden als starke Anlässe zur Lektüre empfunden.

Auch die Frage nach den Merkmalen, die man dem typischen Leser religiöser Bücher zuordnet, macht dieses Grau-Image deutlich. Ältere, einsame und überängstliche Menschen sind nach der Meinung der Befragten typische Leser des religiösen Buchs. Stärker aber noch bestimmt der Wille zum ernsthaften Studium, eine fundierte Allgemeinbildung, ein dezidiertes Interesse und der permanente Vorsatz, den Dingen auf den Grund zu gehen, die Vorstellung vom Leser des religiösen Buchs.

Mit dem religiösen Buch ist also der Eindruck des Mühevollen verbunden. Das bedeutet, daß eine hohe Motivationsschwelle überwunden werden muß, bevor man sich zur Lektüre entschließt. Wo dieser Arbeitscharakter zurücktritt, kommt das religiöse Buch tatsächlich zu ganz anderen Erfolgen. So erklärt sich wohl die erstaunliche Frequenz von Kleinschriften. In der Zielgruppe greifen 48 % der Protestanten und 60 % der Katholiken wenigstens ab und zu einmal zu diesen Heften. Der durchschnittliche Konsum pro Jahr: 3,6 Hefte in der protestantischen, 4,2 Hefte in der katholischen Fraktion. Auch die Erfolge religiöser Themen im Taschenbuch deuten darauf hin, daß

ein Entgegenkommen in der Darbietung schon manches Hindernis ausräumt. So wenig auch einer flotten journalistischen Verpackung das Wort zu reden ist, so wichtig ist doch die Rücksicht auf die konkreten Fragen und Sorgen des Laien, auf den Horizont seiner Aufnahmebereitschaft und auf seine Ausdruckswelt, die Sprache.

Probleme der modernen Popularisierung

Da, wo ein religiöses Thema z. B. erzählerisch dargeboten wird, steigt der Interessenbarometer sofort an. Heiligenlegenden, Biographien über Männer und Frauen der Kirche, christliche Romane und Missionsgeschichten halten die Spitze unter den gelesenen religiösen Büchern. Autoren wie Reinhold Schneider, Gertrud von Le Fort, Peter Dörfler, Wilhelm Hünermann schlagen im katholischen Leserkreis in ihrer Bekanntheit und Beliebtheit selbst die Starautoren der modernen Theologie. Doch wo sind die Nachfolger der alten Garde christlicher Literaten? Wo sind die Schriftsteller einer jüngeren Generation, die es nicht für unter ihrer Würde halten, populär zu schreiben?

Den Zugang zum religiösen Buch erleichtert auch die Verbindung mit einem aktuellen Problem. Fragen, die durch Ehe oder Kindererziehung aufgeworfen werden, die von konkreten Glaubensschwierigkeiten ausgehen (Beichte, Beten) oder die an aktuelle Diskussionen anknüpfen (Konzil, Schulstreit, Ökumene) rücken das religiöse Buch sofort in den Blickwinkel des Interesses. Doch auch hier wieder die Frage, ob es eine genügende Anzahl von Autoren gibt, die die Gabe und die Courage haben, die Systematik ihrer Wissenschaft zu verlassen und ihre Theologie für den Mann auf der Straße verständlich darzulegen.

Die Crux des religiösen Buchs ist seine weitgehende Akademisierung. Dem Volk aufs Maul zu schauen gehört leider nicht zu den Standestugenden des schriftstellernden Theologen oder des theologisierenden Laienautors. Die Schwäche des heutigen religiösen Buchs stellt sich damit auch als ein Problem seiner Sprache dar, die, wie Franz Calvelli-Adorno[13] gezeigt hat, an der Erfahrungswelt seiner Leser vorbeigeht. Der Autor weist mit Recht darauf hin, daß mangelnde Einfühlung nicht nur ein verfehltes taktisches Denken verrät, sondern eine gestörte Ich-Du-Beziehung. Er sieht in der Entwicklung einer Theologie der religiösen Sprache auf der Grundlage des Verstehens eine der höchsten Aufgaben der Verkündigungstheologie.

Leider muß gesagt werden, daß der Kontrollapparat der Kirche niemand ermutigt, die alten Wahrheiten in Worten auszusprechen, die einem breiteren Kreis verständlich sind. Wenn schon ein moderner Popularisierungsversuch wie der Holländische Erwachsenenkatechismus, der von der Lehrautorität des gesamten holländischen Episkopats getragen wird, in das Räderwerk der römischen Behörden gerät, so wird ein einzelner Autor sich wenig Chancen ausrechnen, ungeschoren davonzukommen, wenn er die gesicherte theologisch-wissenschaftliche Formelsprache aufgibt, um die Gedanken- und Empfindungswelt seiner Leser zu treffen.

[13] Franz Calvelli-Adorno, Die religiöse Sprache (Frankfurt 1964).

Literatur braucht ein Klima der Freiheit

Es ist also für das Schicksal des religiösen Buches nicht gleichgültig, ob seine Autoren sich gehemmt fühlen müssen durch den Druck einer anonymen Zensur, die, wie schon John Milton 1644 in seiner berühmten Areopagitica vor dem englischen Parlament ausführte, die Gelehrsamkeit entmutigt, die Wahrheit aufhält und die Entdeckungen verkrüppeln läßt. „Wer einen Menschen tötet. tötet ein vernünftiges Wesen, Gottes Ebenbild; aber wer ein gutes Buch vernichtet, der tötet die Vernunft selbst, tötet Gottes Ebenbild sozusagen im Spiegelbilde." [14]

Warum kann in der heutigen Kirche nicht an die Stelle des anonymen Rechtsaktes das brüderliche Gespräch treten? Warum nicht an die Stelle anklägerischer Orthodoxie die Ermutigung, die aus persönlich verantworteter, wenn auch kritischer Beschäftigung entspringt? „Die wirkungsvollste theologische Zensur", schrieben die holländischen Bischöfe in einem offenen Brief an Kardinal Ottaviani, „ist die geistige Auseinandersetzung unter den Theologen selbst."

Wenn die Kirche das Buch als Mittel ihrer Verkündigung neu gewinnen will, dann wird es nicht damit getan sein, den Borromäussonntag stärker zu betonen und eine zusätzliche Kollekte anzuordnen. Dann muß sie auch in Sachen Literatur aus der juristischen Position zurückfinden zu wacher Teilnahme und zu brüderlichem Denken. Die Amtskirche als solche kann ja keine Bücher schreiben. Aber sie kann ein Klima zulassen und fördern, in dem auch ein mutiges literarisches Experiment gedeihen kann. Sie müßte dann freilich auch zu den Mittlern dieses Vorgangs, zu den Verlegern und Sortimentern, ein *partnerschaftliches* Verhältnis finden. Noch zu sehr betrachten Bischöfe und Pastoren den christlichen Buchhandel als einen verfügbaren Teil ihres Amtes, so wie im Spätmittelalter die Handschriftenhändler in der Pflicht der Universitätsorgane standen.

Für die Verlage bestehen neben den im Codex juris canonici gesetzten juristischen Abhängigkeiten auch wirtschaftliche Abhängigkeiten, insofern das kirchenamtliche Schrifttum für die Existenz solcher Verlage nicht entbehrlich ist. Auch die Tatsache, daß ein Drittel der katholischen Verlage sich direkt oder indirekt im kirchlichen Besitz befindet, ist nicht unproblematisch für das Aufkommen eines offenen literarischen Klimas.

Gefährliche Rücksichtnahmen auf die Amtskirche

Aber auch der Sortimenter bekommt den Druck des Klerus zu spüren. Schaufensterkontrollen durch den Ortspfarrer sind keine Seltenheit, und die Rücksicht auf den geistlichen Kundenkreis bestimmt das Profil der Buchhandlung vielleicht mehr, als der gesellschaftlichen Situation und der pastoralen Erfordernis angemessen wäre.

[14] Zitiert nach Bibliothek Pädagogischer Klassiker Bd. 31 (Langensalza 1890) 13.

Zwar glaubte in der Zielgruppe nur eine Minderheit der Befragten, daß die ihnen bekannte christliche Buchhandlung direkt finanziell oder sonstwie von der Kirche abhängig ist. Aber in der Gesamtbeurteilung dieses Buchhandelstyps kommt doch eine merkwürdige Zurückhaltung zum Ausdruck. Dies wurde experimentell nachgewiesen, indem man an zwei verschiedenen Stellen des Interviews Aussagen über Buchhandlungen provozierte – einmal Aussagen über eine evangelische oder katholische Buchhandlung, später eine Aussage über eine nichtkonfessionelle Buchhandlung. Die Befragten wählten aus einem Satz Karten diejenigen aus, die ihrer Meinung nach die zutreffenden Aussagen enthalten. Da in beiden Tests die gleichen Karten verwendet wurden, sind die Aussagen über den allgemeinen und den konfessionellen Buchhandel vergleichbar.

Eine spürbare Unterbewertung des christlichen Buchhandels zeigt sich schon auf den ersten Blick. Er vermittelt den Kunden offensichtlich weit weniger das Gefühl weltoffener Information und geistiger Aktualität, umfassender Lagerhaltung und attraktiver Schaufenstergestaltung. Es sind weniger die Devotionalien – nur eine kleine Minderheit empfindet sie als störend – als vielmehr die vor allem durch hundert Rücksichtnahmen auf die Amtskirche bestimmte Atmosphäre, die eine evangelische oder katholische Buchhandlung in den Augen der Leser weniger anziehend macht. Ihr Erscheinungsbild deckt sich nicht ganz mit dem Lebensgefühl des freiheitlich denkenden, des sich mündig fühlenden Christen.

Das erschwert den Zugang zum religiösen Buch noch einmal. Die allgemeinen Sortimente in Deutschland beteiligen sich nämlich nicht an seinem Vertrieb, das Engagement wird fast ausschließlich vom konfessionellen Buchhandel getragen. Wenn man aber weniger gern in einem solchen Geschäft ein- und ausgeht, hat man auch weniger oft die Chance, dem Buchangebot dezidiert evangelischer und katholischer Verlage zu begegnen. Erschwerend kommt hinzu, daß etwa die Hälfte aller, die als mögliche Interessenten für ein religiöses Buch ermittelt wurden, gar nicht wissen, wo sich in der Nähe eine christliche Buchhandlung befindet, die diese Literatur führt.

Möglichkeiten einer Kooperation zwischen Buchhandel und Seelsorge

Hier könnte nun eine Zusammenarbeit der evangelischen und katholischen Buchhändler mit den örtlichen Pfarreien ansetzen. Es wäre z. B. denkbar, am Schwarzen Brett der Kirche anzuzeigen, wo Interessenten religiöse Literatur vorrätig finden. Es wäre gewiß im Sinn der ökumenischen Zusammenarbeit, wenn man gleich anzeigen würde, wo man bevorzugt evangelische, und wo man bevorzugt katholische Titel vorfindet. Auch sollte die Kirche daran interessiert sein, in einem Buchschaukasten wenigstens die Kirchgänger regelmäßig auf neue religiöse Bücher hinzuweisen. Ein solcher Hinweisdienst könnte vielleicht auch von einer Zentralstelle aus redigiert und geliefert werden.

Schwerer wird es sein, Interessenten zu erreichen, die sich nicht mehr als aktive Gemeindemitglieder fühlen und die vielleicht das Image des konfessionellen Buchhandels noch störender empfinden als kirchentreue Christen. Dies aber ist – von einer Buchpastoral her gesehen – die wichtigste Gruppe; denn hier ist das Buch vielleicht die letzte Brücke, die von der Welt des Glaubens in die Tiefe der existentiellen Entscheidung führt.

Im Sinn dieser Aufgabe könnten die evangelischen und katholischen Buchhandlungen entscheidende Stätten des Kontakts mit den Christen außerhalb der Kirche werden. Dafür müßten aber die Kirchen, müßten ihre Vertreter diesen Buchhandlungen jene Öffnung zugestehen, die man in ihrem Erscheinungsbild vermißt. Mehr noch – sie müßten die christlichen Buchhandlungen dazu ermutigen, in der Aktualität ihrer literarischen Auswahl den Kollegen im allgemeinen Sortiment in nichts nachzustehen. Das aber setzt voraus, daß brüderliches Einvernehmen an die Stelle der direkten oder indirekten inquisitorischen Maßnahmen tritt.

Eine moderne Buchpastoral kann man nicht einfach verordnen. Patentrezepte kann und will die Demoskopie nicht liefern. Aber sie zeigt Chancen auf: eine starke Bereitschaft innerhalb der Zielgruppe, religiöse Bücher auf die weihnachtliche Geschenkliste zu setzen und bei Krankenbesuchen mitzubringen, ein Interesse am religiösen Buch und an der Weiterempfehlung religiöser Bücher, den Wunsch, religiöse Bücher auszuleihen – eher noch bei Freunden und Bekannten als in der Pfarr- und Gemeindebücherei.

Die Allensbacher Meinungsumfrage zeigt konkret, was die Empfehlung des Pfarrers, was die Buchgemeinschaften, was Besprechungen und Kritiken für die Verbreitung des religiösen Buchs bedeuten. Sie weist religiöse Themen nach, die als besonders aktuell empfunden werden (das z. B. als Anregung für Schaukästen und Ladenfenster) und gibt Auskunft über bevorzugte Buchgattungen. Sie zeichnet das Profil der möglichen, noch nicht erreichten Interessenten. Sie analysiert, über welche Zeitungen und Zeitschriften gerade diese Interessenten zu erreichen sind und gibt Anhaltspunkte dafür, wie man diese Gruppe ansprechen sollte. Sie liefert also eine Fülle von Stoff für die pastorale Planung, für die Gemeinschaftswerbung des christlichen Buchhandels, für die Verlagspolitik und für eine Neuorientierung des christlichen Sortiments.

Damit ist eine Basis geschaffen, auf der gezielte Aktionen aufgebaut werden können. Laien haben diese Basis bereitgestellt und finanziert. Die Frage ist nun, ob die Kirchen durch diese Konfrontation sich herausgefordert fühlen und bereit sind, partnerschaftlich ins Gespräch zu treten – nicht in der Sicherheit übernommener Rechtstitel, sondern in der Offenheit für ein neues, lebendiges Handeln.

Das Gespräch zwischen Pastoraltheologie und Leserforschung

Die Grenzen einer solchen Unternehmung sollen nicht verschwiegen werden. Sie ergeben sich aus dem Ansatzpunkt der Befragung. Für die Auftraggeber der Erhebung, Verleger und Sortimenter, definiert sich der religiöse Leser durch sein Interesse an reli-

giösen Themen, durch den Einkauf von Büchern, die katalogmäßig zwischen der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und der profanen Information einzuordnen sind.

Das ist im Hinblick auf die praktische Zielsetzung der Untersuchung eine legitime Arbeitshypothese; denn der *Buchhandel* kann nur vom literarischen Angebot her ansetzen. Offen bleibt die Frage, ob ein vermitteltes religiöses Buch auch religiös wirksam wird, das heißt, ob es glaubensmäßig etwas in Bewegung bringt. Dies setzt nämlich eine bestimmte Leseeinstellung voraus, die sich dem *existentiellen* Mitvollzug öffnet.

Man darf annehmen, daß nicht jeder Leser eines religiösen Buchs auch ein religiöser Leser ist. Andererseits ist auch der religiöse Leser nicht bloß auf das religiöse Buch angewiesen, wenn er eine glaubensmäßige Anregung sucht. Könnte ihm nicht auch Goethes „Iphigenie" oder „Die geschlossene Gesellschaft" von Sartre oder Brechts „Guter Mensch von Sezuan" zur geistlichen Lektüre werden? In diese Tiefe der Spiritualität müßte allerdings eine Buchpastoral vorstoßen, die nicht in bloß organisatorischer Geschäftigkeit steckenbleiben will. Sie müßte sich zum Ziel setzen, moderne Formen des meditativen Lesens zu entwickeln und diese Formen einzuüben.

Natürlich fehlen für eine solche Zielsetzung noch entscheidende Voraussetzungen, nicht nur auf seiten der Leserforschung, die leicht in Gefahr gerät, Lesen unterschiedslos gleichzusetzen. Es fehlt auch noch eine moderne Phänomenologie des religiösen Lesens als einer Sonderform der Meditation.

Das Gespräch mit der Sozialforschung wird aber nur dann zu seinem vollen Ertrag kommen, wenn die Theologie diese Besinnung auf die innere Dimension des Lesevollzugs einbringt; denn wenn Gott heute, in unserer außengelenkten Gesellschaft, Leser braucht, dann gewiß nicht nur im Sinn einer zahlenmäßigen Steigerung, sondern auch im Sinn der Intensivierung eines Glaubensverständnisses, das in der Auseinandersetzung mit der Literatur eigenständiger und reifer wird. Gott braucht mündige Christen heißt also auch: Gott braucht Leser, und: der mündige Christ braucht das religiöse Buch.

Wolfgang Büchel SJ

„Spuk" und Wunder

Spuk und Wunder sind Dinge, die beide nicht in das 20. Jahrhundert hineinzugehören scheinen. Wenn es aber doch „Spuk" gibt und wenn das Phänomen „Spuk" sich heute vielleicht sogar wissenschaftlich erfassen, beschreiben und erklären läßt – was folgt daraus für den Begriff des „Wunders"? Die Frage ist vor allem bedrängend im Hinblick auf die sogenannte „Fundamentaltheologie", in der das „Wunder" gewöhnlich eine entscheidende Funktion in der Begründung der Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes einnimmt. Im Hinblick auf die damit gegebenen, vor allem wissenschaftstheoretischen Fragen sei zunächst das Phänomen „Spuk" von einigen Spukereignissen jüngster Zeit aus dargestellt.

Der „Spuk" in Rosenheim

Um die Jahreswende 1967/68 erschienen in der Presse Meldungen über spukartige Phänomene in einem Rechtsanwaltsbüro in Rosenheim (Obb.), welche in doppelter Hinsicht interessant waren: Die Phänomene ließen sich, zum Teil mit technischen Mitteln, so eindeutig dokumentieren, daß ein Zweifel an ihrer objektiven Realität nicht aufrechterhalten werden konnte; anderseits wiesen die massiven Effekte nicht die geringste Spur eines religiösen Elements auf, sondern ließen den psychogenen Ursprung nahezu modellmäßig erkennen[1].

Es begann damit, daß im Sommer 1967 in dem Rechtsanwaltsbüro S. Adam in Rosenheim, Königstraße 13, die automatischen elektrischen Sicherungen immer wieder ohne Grund herausflogen, Glühbirnen platzten, Leuchtröhren zersprangen oder sich so in ihren Fassungen drehten, daß sie nicht mehr brannten. Aus einem Lumoprint-Fotokopiergerät spritzte immer wieder Säure heraus, obwohl das Gerät mehrfach überprüft wurde. Es knallte und knallte, zuerst anscheinend in den Wänden, dann in nicht mehr lokalisierbarer Weise; die Knallerei wurde auch auf Tonband aufgenommen. Die Telefonanlage war trotz allen Überprüfens und Auswechselns der Apparate in der verschiedensten Weise gestört; die Büroangestellten sahen, wie die Zähluhr zur Anzeige der Gebühreneinheiten weitersprang, obwohl im ganzen Büro kein Hörer abgenommen war; als die Post durch eine entsprechende Apparatur die von dem Büro-

[1] Die nachstehenden Angaben stützen sich größtenteils auf Aussagen der Augenzeugen gegenüber dem Verfasser, zu einem kleinen Teil auf persönliche Beobachtungen. Es ist dem Verf. eine liebe Pflicht, den Herren S. Adam und P. Brunner, Frau E. Bielmeier und Frl. A. Schaberl für ihr freundliches Entgegenkommen zu danken.

anschluß aus angerufenen Nummern registrieren ließ, wurde innerhalb einer Stunde 60mal ein Anruf der Zeitansage registriert, obwohl alle im Büro sich dafür verbürgten, daß diese Nummer in der fraglichen Zeit nie angerufen worden war. Der sicher unverdächtigste Zeuge war dabei der Büroleiter, der erklärte, als Mensch des 20. Jahrhunderts keine naturwissenschaftlich nicht erklärlichen Vorgänge anerkennen zu können; nach einem halben Jahr sah er sich gezwungen, seinen Standpunkt zu revidieren. Eines Tages hatte der Wartungsdienst der Firma Siemens festgestellt, daß die Telefonanlage völlig in Ordnung sei; wenige Tage später fiel einem Ingenieur vom Verkaufsdienst ein Klappern im Hörer auf, und er stellte beim Nachsehen fest, daß im Hörer wie im Apparat einige Teile lose herumrollten. Es kam zu einer Auseinandersetzung zwischen Wartungs- und Verkaufsdienst – gewiß grundlos, denn es war eben der Spuk gewesen.

Als Sicherungen, Lumoprint und Telefon sich wieder beruhigten, begannen Bilder und Kalender an der Wand sich zu drehen und auf den Boden zu fallen, Lampen an der Decke fingen von selbst an zu pendeln, Schubladen gingen von selbst auf, die Geldkasse „sprang" aus der aufgegangenen Schublade in die Mitte des Zimmers, ein mindestens drei Zentner schwerer Aktenschrank stand zweimal um ca. 30 cm von seinem Platz an der Wand abgerückt.

Das Elektrizitätswerk Rosenheim führte lange Versuchsreihen mit selbsttätig registrierenden Meßgeräten durch, welche zunächst Strom und Spannung des Lichtnetzes kontrollieren sollten. Die Instrumente in der Anwaltswohnung im zweiten Stock zeigten immer wieder unerklärliche ruckartige Vollausschläge an, gleichgültig, auf welchen Meßbereich sie eingestellt waren; die Instrumente unten im Erdgeschoß, die an dieselbe Leitung angeschlossen waren und dieselben Anzeigen hätten ergeben müssen, zeigten von diesen ruckartigen Ausschlägen nichts. Später schloß man ein Meßgerät oben in der Wohnung nicht an das Lichtnetz, sondern einfach an eine Taschenlampenbatterie an, so daß es deren Spannung registrierte; es zeigte dieselben ruckartigen Vollausschläge wie vorher. Besonders interessant war das Studium der Linienzüge, welche die Schreibfedern der Meßinstrumente auf dem durchlaufenden Papierstreifen geschrieben hatten. Da der Papierstreifen beständig weiterläuft, kann die Feder normalerweise auf ihm keinen Linienzug schreiben, der in sich selbst zurückläuft. Tatsächlich aber hatten die Linienzüge der „spukhaften" Vollausschläge sehr oft die Form einer ganz „dünnen" 8 (statt eines Striches). Das deutet offenbar darauf hin, daß eine mechanische Kraft unmittelbar auf die Schreibfeder einwirkte und sie beim Schreiben etwas nach der einen beziehungsweise anderen Seite verbog. In dieselbe Richtung weist die Tatsache, daß die Feder das Papier in mehreren Fällen nicht nur beschrieben, sondern auch durchgedrückt und eingeritzt hatte; in einem Fall hatte die Feder sogar ein regelrechtes Loch von etwa 5 mm Durchmesser in das Papier gerissen. Berücksichtigt man weiter die Tatsache, daß die „spukhaften" Ausschläge immer Vollausschläge waren, gleichgültig, auf welchen Strom- oder Spannungsbereich die Instrumente eingestellt waren, so kommt man zu demselben Ergebnis wie der Abschluß-

bericht des Elektrizitätswerks Rosenheim: Die Ausschläge müssen auf eine unbekannte mechanische Kraft zurückzuführen sein, welche unmittelbar auf den Zeiger und die Schreibfeder einwirkte.

Das „Medium"

Es zeigte sich sehr bald, daß die Kräfte, welche die spukhaften Erscheinungen bewirkten, von einer 18jährigen Büroangestellten (Anwaltslehrling), Frl. A. Schaberl, ausgehen mußten; denn bis auf zwei Fälle geschah alles nur, wenn sie im Büro anwesend war. Zunächst hatte sie von nichts eine Ahnung. Später „wußte" sie, daß wieder einmal etwas passiert sein mußte, und zum Schluß war das Auftreten größerer Phänomene mit einer auch äußerlich erkennbaren schlagartigen Belastung des vegetativen Nervensystems verbunden. An Tagen mit „Föhn", welche in Oberbayern allgemein als Nervenbelastungen bekannt sind, ging es im Büro besonders „lebhaft" zu. Ein willentlicher Einfluß auf die Phänomene war niemals möglich, doch traten die Bewegungen der Bilder erst auf, als Rechtsanwalt Adam in Gegenwart von Frl. Schaberl geäußert hatte: „Jetzt fehlt nur noch, daß auch die Bilder an der Wand sich bewegen!"

Zweimal traten die Phänomene in der Abwesenheit von Frl. Schaberl auf. Im ersten Fall erzählte sie bei der Teilnahme an einem Fortbildungskurs in 400 Meter Entfernung auf Befragen von den Vorgängen in ihrem Büro; zur gleichen Zeit traten im Büro genau jene Phänomene auf, die ihr beim Erzählen „in den Sinn gekommen waren". Der zweite Fall stellt den Beginn der Bewegungen der Schubladen dar und wurde von einer anderen Büroangestellten beobachtet, als Frl. Schaberl vor Weihnachten in Urlaub geschickt worden war, damit im Büro endlich Ruhe herrsche. Als sie Anfang Januar wiederkehrte, ging es bald wieder los, so daß sie Mitte Januar in einen längeren Urlaub geschickt wurde.

In dieser kurzen Januar-Periode traten die ersten somatischen und zugleich „ansteckenden" Phänomene auf: Frl. Schaberl und eine ihr gegenübersitzende Angestellte klagten plötzlich über einen starken Druck im rechten beziehungsweise (gegenüberliegenden) linken Ohr und wiesen an der betreffenden Seite eine starke, bis zum Hals hinunterreichende Rötung auf, die ein hinzugezogener Arzt als Blutüberfüllung der Haut diagnostizierte; sie verging nach einiger Zeit von selbst. Beide Angestellte verspürten beim Berühren ihrer Arbeitsgeräte häufig „elektrische Schläge" oder „Kribbeln", während andere Personen nichts (deutlich Erkennbares) empfanden.

Der psychogene Ursprung

Die Phänomene in Rosenheim entsprechen genau dem Verhaltensmuster, das in der parapsychologischen Literatur als „Poltergeist" oder „personengebundener Spuk" bekannt ist[2]; die beiden Fälle, in denen die Phänomene in Abwesenheit von Frl. Schaberl

[2] Vgl. etwa H. Thurston SJ, Poltergeister (Luzern 1955). Für Fälle aus neuerer Zeit vgl. Neue Wissenschaft 13 (1965) 81, 92 f.

auftraten, stellen einen interessanten ansatzweisen Übergang zum „ortsgebundenen Spuk" dar. Studiert man die Typik des personengebundenen Spuks, dann drängt sich einem unwillkürlich der Eindruck auf, daß sich hier Krisen- oder Spannungszustände des Unbewußten einen Ausdruck ausnahmsweise nicht in somatischen Phänomenen, sondern in außerleiblicher Materie suchen. Auch in Rosenheim deutete alles auf das Vorliegen solcher Spannungszustände des Unbewußten hin, die sich an das Büro als den Ort der alltäglichen Anstrengungen, Siege und Niederlagen fixierten; das Unbewußte, das gern einmal „um sich geschlagen hätte", aber nicht durfte und konnte, suchte ein „Sich-Austoben" an den Bürogegenständen. In einer stark religiös geprägten Umgebung hätte der Fall wohl alle Anzeichen von „Umsessenheit" angenommen[3].

Über den „Mechanismus" der Einwirkung des Unbewußten auf die Materie läßt sich nichts Sicheres sagen. Man kann vielleicht folgende Parallele ziehen: Wenn es wahr ist, daß ich aus völlig freiem Willensentschluß meinen Arm heben oder nicht heben kann, dann bedeutet dies, daß am Beginn der betreffenden Nervenleitungen im Gehirn etwas anderes geschieht, wenn ich den Arm heben will, und etwas anderes, wenn ich ihn nicht heben will. Hier am Beginn der Nervenleitungen muß also ein „steuernder" Einfluß des Psychischen auf materiell-physikalisches Geschehen möglich und wirklich sein. Durch einen ähnlichen „steuernden" Einfluß auf die Atome der umgebenden Luft usw. könnte man aber wohl alle beobachteten physikalischen Phänomene erklären; diese Steuerung hätte zur Folge, daß die Atome der Luft usw. nicht regellos durcheinanderfliegen, wie sie es auf Grund der Wärmebewegung normalerweise tun, sondern sich alle oder größtenteils in eine bestimmte Richtung bewegen und so die beobachteten mechanischen Kräfte ausüben[4]. Daß die Psyche dabei außerhalb des Körpers wirksam ist, darf nicht allzusehr überraschen; denn wenn schon die Elementarteilchen der Mikrophysik sich nicht mehr in Raum und Zeit objektivieren lassen[5], wird man der Psyche eine mindestens gleichartige grundsätzliche Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit zubilligen müssen.

Die Überzeitlichkeit der Psyche zeigt sich vor allem bei dem Phänomen des Hellsehens im Sinn des natürlichen Vorauswissens zukünftiger freier Ereignisse, dessen Tatsächlichkeit nicht gut bestritten werden kann[6]. Eine Verbindung dieser Überzeit-

[3] Der psychogene Charakter der „Poltergeister" macht verständlich, warum ein Exorzismus vielfach wirkungslos bleibt oder der Exorzist gar verspottet wird; vgl. Thurston a.a.O. 6, 19, 49, 126.

[4] Wenn die steuernde Kraft jeweils senkrecht auf der individuellen Bahn steht wie etwa die von einem Magnetfeld auf eine elektrische Ladung ausgeübte Kraft, leistet sie keine Arbeit; der Gesamteffekt widerspricht dann nicht dem Satz von der Konstanz der Energie, sondern nur dem Satz von der Zunahme der Entropie, der eine rein statistische Gesetzlichkeit darstellt, die sich gerade aus dem „ungeordneten" Charakter der thermischen Bewegung ergibt. Da nach der Steuerungshypothese die für die Hervorbringung der Phänomene erforderliche Energie aus der Wärmeenergie der umgebenden Materie entnommen wird, müßte eine Temperatursenkung auftreten, die aber so klein ist, daß sie kaum festgestellt werden kann.

[5] Vgl. W. Büchel in dieser Zschr. 176 (1965) 343; 181 (1968) 239.

[6] Vgl. etwa F. Moser, Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. Bd. I (München 1935); Rhine-Tischner, Die Reichweite des menschlichen Geistes (Stuttgart 1950); Neue Wissenschaft 14 (1966) 120 (Hellsehen bei Tieren). Zur Deutung vgl. W. Büchel, in: Scholastik 30 (1955) 233.

lichkeit mit der bei dem „personengebundenen Spuk" gegebenen „Psychokinese" führt zu einer Deutung des „ortsgebundenen Spuks": Bei dem ortsgebundenen Spuk läßt sich vielfach ein vorausgegangener irgendwie qualvoller Todesfall an dem betreffenden Ort nachweisen. Man kann nun annehmen, daß sich die seelische Spannung des Sterbenden so an den Sterbeort fixiert und in die Zukunft hinein psychokinetisch auswirkt, wie sie sich bei dem personengebundenen Spuk in der Gegenwart auswirkt. Ein entsprechender ansatzweiser Übergang vom personengebundenen zum ortsgebundenen Spuk lag in Rosenheim offenbar in den zwei Fällen vor, in denen die Phänomene in Abwesenheit von Frl. Schaberl auftraten.

Zu einer wissenschaftstheoretischen Frage der heutigen Fundamentaltheologie[7]

Die psychogene Deutung der parapsychologischen Phänomene setzt sich heute nicht nur in der einschlägigen Fachliteratur durch, sondern sie und die damit verbundene theologische Problematik dringt durch Presse und Funk auch zunehmend in die breite Masse der „einfachen Gläubigen" ein. Infolgedessen können die theologischen Probleme nicht nur hinter den verschlossenen Türen der theologischen Fachliteratur diskutiert werden, sondern der „einfache Christ" hat auch dann ein Recht auf Information über die Bemühungen der Theologen, wenn die Fachtheologie noch keine allseitige, restlose und nichts mehr offenlassende Lösung gefunden hat. In unserem Zusammenhang handelt es sich im wesentlichen um folgendes:

Die katholische Theologie ist der Meinung, daß es neben der den Glauben selbst auslegenden eigentlichen „Theologie" auch so etwas wie eine „Fundamentaltheologie" gibt, die ersichtlich zu machen hat, wieso es sachgemäß und vernünftig ist, zu „glauben". Die Antwort auf diese Frage wird auf verschiedenen Wegen gesucht. Daher gibt es verschiedenartige Typen von Fundamentaltheologie. Sie existieren in der katholischen Kirche legitimerweise nebeneinander und diskutieren miteinander. Wenn jemand zu der Auffassung kommt, daß eine dieser Typen aus sachgegebenen Gründen nicht vertretbar sei, ist damit weder der Glaube selbst noch die grundsätzliche Möglichkeit von Fundamentaltheologie in Frage gestellt.

Der durchsichtigste und scheinbar einfachste, aber historisch keineswegs ursprünglichste Typ von Fundamentaltheologie stützt sich wesentlich auf das „Wunder". Dabei versteht man unter „Wunder" ein kontrollierbares Ereignis unserer Erfahrenswelt, von dem sich mit Sicherheit erkennen läßt, daß es nicht von innerweltlichen Ursachen allein hervorgebracht worden sein kann, daß also eine überweltliche Ursache wirksam gewesen sein muß. Für die Erkenntnis des Wunders wird natürlich keine naturwissenschaftliche oder gar mathematische Gewißheit verlangt, aber doch jene von bloßer Wahrscheinlichkeit verschiedene „moralische Gewißheit", wie sie den Entscheidungen

[7] Wesentliche theologische Hinweise und Formulierungen in den folgenden Abschnitten verdankt der Verf. N. Lohfink SJ.

des alltäglichen Lebens zugrunde liegt, wie sie mit der historisch-kritischen Methode gewonnen werden kann und wie sie etwa vor Gericht verlangt wird, wenn ein Angeklagter auf Grund eines Indizienbeweises verurteilt werden soll. Tritt ein solches Wunder auf im Zusammenhang mit dem Anspruch einer Person oder einer Institution wie der Kirche, sie habe eine besondere Botschaft Gottes auszurichten, so ist zu folgern, daß Gott dieses Wunder als Bestätigungszeichen für den Anspruch der betreffenden Person oder Institution gewirkt hat, und es ist infolgedessen vernünftig, ja moralisch geboten, die entsprechende Botschaft als Botschaft Gottes zu akzeptieren.

Gegen diesen ersten Typ von Fundamentaltheologie kann man zwei Bedenken vorbringen. Erstens muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß vorher unerklärlich erscheinende Geschehnisse später doch erklärbar werden. Die moderne Wissenschaft ist vom Ansatz her für alle überhaupt zur Welt unserer Erfahrung gehörenden Erscheinungen zuständig. Auch Wunder fallen also unter ihren Zuständigkeitsbereich. Es gibt immer Erscheinungen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt noch nicht erklärbar sind, deren Erklärung aber durch den Fortschritt der Wissenschaft gefunden wird. Nichts liegt näher, als auch die Wunder einfach unter diesen vorläufig noch nicht erklärten, aber vermutlich zu einem späteren Zeitpunkt erklärbaren Erscheinungen einzuordnen. Unter dieser Voraussetzung erscheint aber die Annahme, Wunder seien, weil nicht durch andere Ursachen erklärbar, ein unmittelbarer Eingriff Gottes, als vorschnell, wenigstens wenn man vom normalen Selbstverständnis der Naturwissenschaft herkommt.

Die Theologen selbst scheinen weniger von dieser Schwierigkeit beeindruckt zu sein als von einer anderen, die sich von der Theologie selbst her ergibt. Entspricht dieser erste Typ von Fundamentaltheologie überhaupt dem, was bei sauberer theologischer Analyse vom Wesen des Glaubens her zu fordern wäre? Ist der vorausgesetzte Wunderbegriff überhaupt derjenige der Bibel und der älteren theologischen Tradition? Läßt sich das, was die Bibel mit dem Wunder meint, so sauber vom Licht des Glaubens abtrennen und ihm als völlig unabhängig, rein rational bewältigbare Wirklichkeit logisch vorordnen? Man kann diese Schwierigkeit auch so formulieren:

Der erste Typ von Fundamentaltheologie leistet für die Glaubensbegründung einerseits zu viel, anderseits zu wenig[8]. Er leistet zuviel, indem der Glaube gleichsam zu einem Rechenexempel wird: Wenn ein vernünftiger Zweifel an dem überweltlichen Ursprung des Wunders ausgeschlossen ist (und das ist ja gemeint mit der geforderten „moralischen Gewißheit"), ist jeder, der vernünftig handeln will, zur Zustimmung gezwungen; von der Freiheit der Glaubensentscheidung bleibt eigentlich nicht viel übrig, und man sieht nicht recht ein, weshalb zum Glauben eine besondere göttliche Gnade und Erleuchtung erforderlich sein soll. Auf der anderen Seite leistet dieser erste Typ insofern zu wenig, als er stets nur zu einer menschlichen Gewißheit führen kann; Offenbarung und Theologie betonen aber immer wieder, daß der Glauben im Glauben eine Gewißheit besitzt, die über alle rein menschliche Gewißheit hinausgeht.

[8] Vgl. z. B. H. Urs von Balthasar, Herrlichkeit I (Einsiedeln 1961) 166 f.

Eben darum greift der zweite Typ von Fundamentaltheologie auf die in Schrift und Überlieferung immer wieder betonte Tatsache zurück, daß zum Glauben eine besondere göttliche Gnade und Erleuchtung erforderlich ist[9]. „Erleuchtung" besagt zweifellos, daß dem Glaubenden irgendwie ein neues „Licht", eine neue Erkenntnisfähigkeit gegeben wird. Nur damit kann er zu jener Glaubensgewißheit gelangen, welche über alle rein menschliche Gewißheit hinausgeht, und in diesem „Licht" geschieht es, daß er das Wunder nicht so sehr als ein natürlicherweise nicht erklärliches Ereignis, sondern als ein „Zeichen" sieht, in dem sich in ganz besonderer Weise Gottes Gegenwart und Wirksamkeit bekundet. Bei dieser Sicht des Wunders spielt auch die Persönlichkeit des Wundertäters, seine Gestalt und Lehre und vor allem der Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte, in dem das Wunder steht, eine größere Rolle als bei der zuerst beschriebenen. Eine diesem Wunderbegriff entsprechende Fundamentaltheologie beschreibt die Ereignisse und Wirklichkeiten, die nach Bibel und Tradition den Glauben als „Zeichen" tragen, ohne daraus im einzelnen eine in sich stehende und bewußt vom Glaubenslicht abstrahierende rationale Argumentation machen zu wollen.

Dieser zweite Typ von Fundamentaltheologie bietet gewiß nicht die klare Durchsichtigkeit wie der erste Typ; aber der Anschein voller rationaler Durchsichtigkeit ist in der Theologie wohl eher ein Anzeichen dafür, daß ein Problem unzulässig vereinfacht wurde. Außerdem ist es eine historische Tatsache, daß Schrift und Überlieferung noch bis zu Thomas von Aquin mehr im Sinn des zweiten Typs von Fundamentaltheologie dachten, während der erste Typ vor allem unter dem Einfluß des Rationalismus und der Aufklärung explizit entwickelt wurde. Man wird darum geneigt sein, Romano Guardini zuzustimmen, wenn er im Sinn des zweiten Typs schreibt:

„Im Ganzen des Wunderphänomens bildet das Moment des Zeichens das Eigentliche und Entscheidende. Gesetzt den Fall, der Erfahrende faßte nur einen Vorgang auf, der nach seiner Einsicht aus den gegebenen natürlichen Voraussetzungen nicht erklärt werden könnte, dann würde er dadurch allein nicht veranlaßt, auf religiöse Momente zurückzugreifen. Er würde sagen, der Vorgang sei merkwürdig; die wissenschaftliche Forschung sei noch nicht in der Lage, das Problem zu lösen, das werde aber geschehen, sobald die nötigen Voraussetzungen geschaffen seien und so fort. Zur Erhärtung dieses Urteils würde er auf die erstaunlichen Phänomene hinweisen, welche die Wissenschaft unserer Tage nicht nur zu erklären, sondern auch selbst hervorzurufen im Stande ist, die aber eine frühere Zeit für unmöglich gehalten hätte.

Erst die Erfahrung des Zeichens, der Eindruck einer heiligen Gegenwart, das Berührtsein durch eine von anderswoher kommende Mahnung gibt dem Vorgang den religiösen Charakter und veranlaßt den Empfänglichen, quer durch alle möglichen und zu erwartenden rationalen Erklärungen hindurch an das Walten Gottes zu denken und sich ihm zu stellen." [10]

[9] Vgl. etwa die Artikel „Analysis fidei" und „Wunder" im Lexikon für Theologie und Kirche.
[10] R. Guardini, Wunder und Zeichen (Würzburg 1959) 50.

Diese Gedanken müssen wir vor Augen haben, wenn wir daran gehen, Wunder und parapsychologisches Phänomen voneinander abzuheben. Dabei wird sich zeigen: Wir Heutigen sind leider nicht in der Lage, die Hypothese einer rein psychogen-parapsychologischen Interpretation der Wunder- und Erscheinungsberichte der Evangelien mit jener (moralischen) Gewißheit auszuschließen, die von dem ersten Typ von Fundamentaltheologie gefordert wäre. Der zweite Typ erhält dadurch eine besondere Bedeutung, und es dürfte wünschenswert sein, daß ihm von seiten der Fachtheologie mehr Aufmerksamkeit geschenkt würde, als bisher der Fall zu sein scheint.

Die Schwierigkeit eines rein historisch-kritischen Ausschlusses einer psychogenen Deutung der Wunderberichte des Neuen Testaments liegt in folgendem: Aus dem Bereich der Naturvölker werden glaubwürdig parapsychologische Phänomene berichtet, welche sich größenordnungsmäßig durchaus mit den Wunderberichten des Evangeliums vergleichen lassen und bei denen der psychogene Ursprung zumindest sehr wahrscheinlich gemacht werden kann[11]. Um die psychogene Deutung der Evangelienberichte auszuschließen, wäre also eine Kenntnis jener feinen Details erforderlich, welche erlauben, ein psychogenes Phänomen von einem echten Wunder zu unterscheiden. Hinsichtlich dieser Details können aber die neutestamentlichen Berichte nach den Erkenntnissen der modernen Exegese nicht mehr als zuverlässige historische Quellen gelten. Denn ihren Verfassern war die Möglichkeit einer psychogenen Verursachung parapsychologischer Effekte absolut unbekannt; alle derartigen Phänomene waren für sie ganz fraglos jenseitigen, das heißt himmlischen oder dämonischen Ursprungs. Ferner sind die Berichte der Evangelien, wie die moderne Exegese erkannt hat, keine „Photographien", sondern „Portraits", das heißt die Details werden nicht „protokollmäßig" berichtet, sondern frei gestaltet zur Wiedergabe des Gesamteindrucks, den die Evangelisten von Christus gewonnen hatten. Im Rahmen dieser Portraits war, wie gesagt, für eine psychogene Deutung etwaiger parapsychologischer Phänomene von vornherein über-

[11] Vgl. E. Bozzano, Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern (Sammlung Dalp 52, Bern 1948) 119 ff. (zwei Fälle, in denen bei voller Beleuchtung „auf Kommando" Lebensmittel aus dem Nichts beschafft und Reste davon aufbewahrt werden), 204 (sofortige Heilung eines Knochenbruchs), 205 ff. (zwei Totenerweckungen). Die angeführten, von Europäern beobachteten Einzelfälle sind nach der Auffassung der Einheimischen stichprobenartig repräsentativ für eine fortgesetzte gleichartige Wirksamkeit der betreffenden Medizinmänner usw. Wenn zur Zeit Christi ein Ausländer Palästina bereist hätte, hätte er in gleicher Weise von den Wundern Christi höchstens einige Einzelfälle als Augenzeuge miterleben können. Einen „Wunder-Sammelbericht" siehe 248 unten. Die Glaubwürdigkeit dieser Berichte ist mindestens ebenso groß wie die der 1900 Jahre alten Evangelientexte, wenn man diese, entsprechend dem ersten Typ von Fundamentaltheologie, rein als historische Quellenschriften betrachtet. – Eine ganze Serie von Wundern, einschließlich zweier Totenerweckungen, wird glaubwürdig aus dem Leben Don Boscos berichtet; vgl. C. Salotti, Der selige Johannes Bosco I, II (München 1930) II 340–384. Zwei derartige Fälle aus der Jugend Don Boscos sind aber nach allen Anzeichen eindeutig nur psychogen (der vorausgeträumte, aber zu lang geratene Klassenarbeitstext [a.a.O. I 144] und die poltergeistartige „Erscheinung" des verstorbenen Freundes [a.a.O. I 210 ff.]). Don Bosco selbst wie auch seine Biographien machen zwischen diesen frühen, höchstwahrscheinlich psychogenen, und den späteren Phänomenen keinen Unterschied.

haupt kein Raum; folglich hätten derartige Phänomene, auch wenn sie psychogen gewesen wären, auf einen himmlischen oder dämonischen Ursprung hin „stilisiert" werden müssen. Die etwa vorhandenen Anzeichen eines psychogenen Ursprungs hätten höchstens durch einen glücklichen Zufall Aufnahme in den Evangelientext finden können; in der geringen Anzahl, die demnach von vornherein nur zu erwarten wäre, sind aber tatsächlich derartige Anzeichen im Text vorhanden[12].

Die moderne Exegese neigt zwar manchmal dazu, gerade diese „parapsychologischen" Züge in den Evangelienberichten als nicht historisch anzusehen. Aber wenn diese Auffassung damit begründet wird, daß wunderartige Phänomene für den modernen Menschen von vornherein unannehmbar seien, dann wird eine derartige Begründung durch die unleugbare Tatsächlichkeit parapsychologischer Phänomene entkräftet. Vielleicht wären manche exegetischen Beweisführungen einmal daraufhin zu untersuchen, ob sie nicht aus einem Vorverständnis heraus argumentieren, das einem inzwischen veralteten „wissenschaftlichen" Standpunkt entspricht und die parapsychologische Dimension noch nicht integriert hat. So bleibt die Möglichkeit nicht ausschließbar, daß die Wunderberichte der Evangelien bis hin zu den Berichten von Totenerweckungen uns Nachrichten über parapsychologische Phänomene geben. Um es klar zu sagen: es soll hier nicht behauptet werden, das sei so. Es geht nur um jenen vom Ansatz her vorgängig zum Glauben argumentierenden Typ von Fundamentaltheologie, der derartige Erklärungen auf rein historisch-rationale Weise endgültig ausschließen müßte. Das dürfte, so wie die Dinge sich zur Zeit ansehen, nicht möglich sein.

Die Ostererscheinungen – psychogen erklärbar?

Neben den Wundern, die die Evangelien als Taten des historischen Jesus berichten, spielen im ersten Typ der Fundamentaltheologie auch die Erscheinungen des Auferstandenen, wie sie die Evangelien erzählen, eine Rolle. Wäre auch bei ihnen hypothetisch eine psychogene Interpretation denkbar?

[12] Vgl. Mt 1, 20; 2, 13; 2, 19. – Mt 4, 1–11 ist das Gegenstück zu den Dämonenkämpfen der Wüstenväter, die man heute allgemein psychogen versteht. Mk 6, 5. Mt 8, 32 macht den Eindruck einer psychogenen Heilung, deren Nebeneffekte sich nicht ganz unter Kontrolle halten ließen. Mt 9, 22, verglichen mit Mk 5, 24 ff. und Lk 8, 43 ff., ist ein Beispiel dafür, wie die für den Ausschluß der psychogenen Hypothese erforderliche Detailinformation bei der Art der neutestamentlichen Berichterstattung verlorengeht: Bei Mt zuerst personale Zuwendung des Wundertäters, dann Heilung; bei Mk und Lk umgekehrt. Mk 7, 33 ff. und 8, 23 ff.: Warum die Absonderung und die mediumistischen Praktiken (das „Seufzen" eines Orientalen, der etwa eine Sure des Korans „singt", empfindet der Europäer als ein Heulen) bei diesen relativ einfachen Heilungen, wenn zur Totenerweckung ein bloßes Wort genügt? Mt 17, 21: Intensive Meditation und Fasten dienen in der Yoga-Praxis als Mittel zur Vorbereitung psychogener Effekte. Jo 11, 33–38 und 12, 27–29: Besteht zwischen der so ausdrücklich hervorgehobenen „Erschütterung im Geiste" und dem anschließenden Wunder (die „Donnerstimme" erinnert an die akustischen Phänomene bei Poltergeistern) ein ähnlicher Zusammenhang wie zwischen der seelischen Erschütterung eines Mediums und einem parapsychologischen Phänomen?

Was zunächst das Erlebnis des Paulus vor Damaskus betrifft, so wird in den Berichten ausdrücklich hervorgehoben, daß die Begleiter weniger Phänomene als Saulus wahrnahmen; die Erlebnisse des heiligen Paulus waren, nimmt man die Texte, wie sie stehen, also sicher zum Teil nur subjektiv. Insofern können sie im rein historischen Sinn als Beweis für die Auferstehung Christi wohl ebensowenig herangezogen werden, wie etwa später die Erscheinung irgendeines Heiligen dessen Auferstehung beinhaltet. Im übrigen divergieren die verschiedenen Berichte der Apostelgeschichte aber so stark, daß wir hier ein typisches Beispiel dafür haben, daß die zum Ausschluß der psychogenen Hypothese erforderliche Detailinformation aus den neutestamentlichen Texten nicht entnommen werden kann[13].

Paulus stellt seine Vision auf eine Stufe mit den Ostervisionen der anderen Apostel und Jünger (1 Kor 15, 7). Die Darstellungen dieser Ostererlebnisse finden sich in den Evangelien, und auch hier gilt vor allem, daß es für uns nicht leicht ist, aus den zum Teil sehr divergierenden Schilderungen die wirklichen Erlebnisse noch zu erschließen[14]. Doch sei im folgenden einmal vorausgesetzt, die Erscheinungserzählungen gäben uns ein relativ genaues Bild der tatsächlichen Erlebnisse, genauer, als die meisten Exegeten, auch die katholischen, es im allgemeinen annehmen. Dann läßt sich wieder sagen, daß selbst die fast wörtlich historisch genommenen Berichte nicht immun sind gegen die Möglichkeit einer parapsychologischen Interpretation. Man könnte nämlich zum Beispiel ausgehen von Gedanken aus einer psychoanalytischen Betrachtung von Spukphänomenen, die wir A. Winterstein verdanken. Winterstein betrachtet eine Reihe von Spukphänomenen, die eindeutig mit einem vorausgegangenen Todesfall in Verbindung stehen und meistens dann ein Ende finden, wenn ein großes Anliegen, das den Sterbenden bewegte, seine Erfüllung gefunden hat[15]. In zwei Fällen geschieht dies (einmal nach einem wirkungslosen Exorzismus) durch Vermittlung spiritistischer Medien, durch eine Hilfe also, deren sich „arme Seelen" gewiß nicht bedienen durften. In diesen Fällen wirkte offenbar der psychische „Einfluß", der von dem Verstorbenen ausging, mit der psychischen „Bereitschaft" des Mediums zusammen, um den vollen Effekt zu erzielen. In einem Fall erschien die spukende Gestalt so deutlich und lebensecht, daß sie von der Berichterstatterin für ein Hausmädchen gehalten und zunächst ohne Angst betrachtet wurde; erst als die Berichterstatterin sich erinnerte, daß sie die Zimmertür ja verriegelt hatte, kam ihr der Schrecken.

Die Parallelhypothese zu diesen von Winterstein gewiß mit Recht psychogen gedeuteten Phänomenen (vgl. oben die Ausführungen über den „ortsgebundenen Spuk"): In seinem qualvollen Tod hätte Jesus von Nazareth doch nicht von der Überzeugung

[13] Näheres zu Apg 9, 1–19; 22, 3–21 und 26, 9–18 bei G. Lohfink, Paulus vor Damaskus (Stuttgarter Bibelstudien 4, Stuttgart ^{3}1967).

[14] Es genüge in diesem Zusammenhang, auf die neueste katholische Darstellung hinzuweisen: J. Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung der Berichte über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen (Stuttgart 1968). Dort finden sich S. 141–144 weitere Literaturhinweise.

[15] A. Winterstein, in: Neue Wissenschaft 14 (1966) 37. Vgl. auch F. Moser ebd. 13 (1965) 80.

abgelassen, daß er gerade in dieser scheinbaren Niederlage der eigentliche Sieger sei – ein in der Religionsgeschichte wohl nicht allzu seltenes Phänomen –, und er hätte gewünscht, daß ihn auch seine Jünger so als Sieger sähen. Das hätte nach dem Tod zu objektiven Phänomenen am Grab, im Abendmahlssaal usw. geführt, bis das Ziel erreicht war und die Jünger im Glauben an Jesus wieder fest standen[16].

Der etwas „gespenstisch" anmutende Bericht Mt 27, 53 beschreibt genau jene „Spuk"-Phänomene, wie sie nach dieser Hypothese auch außerhalb des Jüngerkreises zu erwarten wären. Von den Frauen am Grab, die sich sicher in einem Zustand seelischer Erregung befanden, wird ausdrücklich berichtet, daß sie von Sorge wegen des Verschlußsteins bewegt waren (Mk 16, 3). Diese Frauen hätten also – natürlich unbewußt – die Rolle des „verstärkenden" Mediums übernehmen und zusammen mit dem von den Toten ausgehenden psychischen „Einfluß" psychokinetisch das Wegwälzen des Steins und das Verschwinden des Leichnams bewirken können. Das psychogene Bewegen auch von schwereren Objekten – man denke an den Aktenschrank in Rosenheim – und das Verschwinden von Gegenständen ist in den Berichten über Poltergeister ein häufiges Phänomen. In Rosenheim gab es eine Aktenmappe, welche die Verhandlungen der Firma Siemens wegen der Telefonstörungen enthielt; diese Mappe war plötzlich wie vom Erdboden verschwunden, obwohl das ganze Büro zwei- bis dreimal durchsucht wurde; nach einigen Tagen lag die Mappe ebenso plötzlich wieder in einem Aktenregal, das man vorher ebenso wie alles andere „auf den Kopf gestellt" hatte. Wenn demnach kleinere Gegenstände sicher auf psychogene Weise verschwinden können, dann läßt sich wohl schwer behaupten, daß dies bei größeren Gegenständen unmöglich sei.

Die Erscheinungen vor Maria Magdalena und den Emmaus-Jüngern böten für eine psychogene Erklärung wohl keine besonderen Schwierigkeiten. Die Erscheinungen im Abendmahlssaal geschehen bei verschlossenen Türen (Jo 20, 19 und 26), also sicher auch bei verschlossenen Fenstern, somit bei ziemlich spärlicher Beleuchtung, ähnlich die Erscheinung „im Morgendämmern" am See Tiberias (Jo 21, 4); ein derartiger Dämmerungszustand erleichtert aber das Zustandekommen objektiver parapsychologischer Phänomene. Der Unglaube des Apostels Thomas war gewiß nicht größer als der Unglaube des Büroleiters in Rosenheim, der als Mensch des 20. Jahrhunderts die dortigen Phänomene nicht anerkennen wollte und sich schließlich doch dazu gezwungen sah. Bezüglich der Erscheinung vor 500 Jüngern (1 Kor 15, 6) wäre zu bedenken, daß bei den sicher psychogenen „Muttergotteserscheinungen" von Garabandal in der Nacht vom 18. zum 19. Juli 1962 eine „wunderbare Kommunion" geschah, bei der die „von

[16] B. Schwank OSB (Die Ostererscheinungen des Johannesevangeliums und die Post-mortem-Erscheinungen der Parapsychologie, in: Erbe und Auftrag 44 [1968] 36) diskutiert genau diese Hypothese und stellt viel mehr Parallelen heraus, als wir es aus Raumgründen tun können. Den entscheidenden Unterschied glaubt Schwank darin zu sehen, daß es bei Jesus keine Krisensituation im Tod gegeben habe und daß die Erscheinung Jesu als des auferstandenen Siegers nicht in das parapsychologische Schema passe. Aus unseren Ausführungen im Text dürfte hervorgehen, daß ein derartiges Argument problematisch erscheinen muß.

Engelshand gebrachte", aber zweifellos psychogene Hostie ein bis zwei Minuten lang von etwa 800 Zuschauern auf der herausgestreckten Zunge der ekstatischen Seherin beobachtet und sogar aus geringem Abstand gefilmt wurde[17].

Aufruf an die Fundamentaltheologie

Es scheint also nicht möglich zu sein, die Hypothese einer psychogenen Interpretation der neutestamentlichen Wunder und Ostererscheinungen im Sinn der historisch-kritischen Methode mit Gewißheit auszuschließen, und damit dürfte der erste Typ von Fundamentaltheologie, den wir oben erwähnten und für den dieser Ausschluß ziemlich wesentlich ist, in Schwierigkeiten geraten[18]. Um so dringlicher erscheint es, den zweiten Typ von Fundamentaltheologie, der genauso Heimatrecht in der katholischen Theologie hat und gegen solche Schwierigkeiten immun ist, auch in den für breitere Kreise geschriebenen theologischen Darstellungen ausführlicher zu behandeln. Selbstverständlich bietet er keine „Patentlösungen", und es ist auch bei ihm noch vieles der Klärung bedürftig; aber die parapsychologischen Tatsachen könnten wohl für die Fundamentaltheologie einen Antrieb darstellen, ihre eigenen Aufbauprobleme nicht immer nur vor sich herzuschieben.

[17] Vgl. F. Sanchez-Ventura y Pascual, Die Ereignisse in Garabandal (Thannhausen, 1967, Minholz) 129 ff. Eine allgemeine Orientierung über psychogene Elemente im Zusammenhang der Mystik gibt H. Thurston SJ, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik (Luzern 1956).

[18] Vgl. v. Balthasar, Herrlichkeit I, 641 f.

Johannes Haas SJ

Künstliches Leben?

Um die Weihnachtszeit vorigen Jahres ging durch die Presse der ganzen Welt die Nachricht, daß es einer Gruppe von Wissenschaftlern in den Vereinigten Staaten von Amerika gelungen sei, biologisch aktive DNS synthetisch im Reagenzglas herzustellen. Diese Mitteilung wurde als so bedeutsam angesehen, daß sie sogar von Präsident Johnson in eine seiner Reden aufgenommen wurde. Von vielen Kommentatoren wurde die Leistung der amerikanischen Forscher als Produktion lebender Substanz und künstliche Erzeugung von Lebewesen gewertet. Worum handelte es sich dabei eigentlich? Unter der Leitung des Nobelpreisträgers Arthur Kornberg hatte ein Forscherteam die in dem Bakteriophagen ΦX 174 enthaltene DNS in einem zellfreien System synthetisiert und darüber hinaus gezeigt, daß die so entstandene DNS biologisch aktiv war, das heißt sich in allen Stücken so verhielt wie die DNS infektiöser Phagenteilchen. So schnell man diese Mitteilung niederschreiben und lesen kann, so schwierig ist es, Inhalt und Tragweite einem der modernen Molekularbiologie ferner stehenden Leser nahezubringen.

Die Proteine und ihre Primärstruktur

Beginnen wir mit den drei Buchstaben DNS. Sie stehen als Abkürzung für Desoxyribonukleinsäure, die gewissermaßen den Mittelpunkt der Molekularbiologie bildet. DNS ist die chemische Trägerin der in allen genetischen Systemen gespeicherten erblichen Informationen, man nennt sie deshalb kurz auch die Erbsubstanz. Genetische Systeme sind die aus dem Biologieunterricht bekannten, in allen Zellkernen vorkommenden Chromosomen, ferner die in Bakterien und sonstigen niederen Lebewesen enthaltenen chromosomenartigen Gebilde, sowie die DNS von Viren und Bakteriophagen. Viren sind den meisten bekannt als Erreger gefährlicher Krankheiten, wie Virusgrippe, Poliomyelitis, Tabakmosaikkrankheit und andere. Bakteriophagen können als virusartige Gebilde gekennzeichnet werden, die bestimmte Bakterien infizieren und sie zur Auflösung bringen können (von phagein = aufzehren, fressen). Allen genetischen Systemen gemeinsam ist, daß sie DNS als Trägerin von Erbinformationen enthalten, und daß sie diese DNS zusammen mit der in ihr enthaltenen Information verdoppeln und an Nachkommen weitergeben können.

Die Erbinformationen beziehen sich auf den exakten chemischen Bau – man sagt die Primärstruktur – von Proteinen oder Eiweißkörpern. Proteine spielen eine Schlüsselrolle bei allen Lebenstätigkeiten der Zellen. Diese bestehen im Grunde aus einer Viel-

zahl biochemischer Reaktionen an organischen Verbindungen. Biochemische Reaktionen können bei dem in der Zelle herrschenden Säuregrad – dem sogenannten pH- und Temperaturbereich nur mit unendlich kleiner Geschwindigkeit ablaufen; sie können aber ganz erheblich beschleunigt werden durch die Mitwirkung bestimmter Stoffe, die man Katalysatoren nennt. Ein Katalysator wirkt ähnlich wie ein Schlüssel. Man kann eine Tür unter Aufwand großer Kraft öffnen – oder vielleicht auch nicht; besitzt man aber den passenden Schlüssel, so geht das Öffnen schnell und leicht vor sich. Die in der lebenden Zelle enthaltenen Katalysatoren sind samt und sonders Proteine, man nennt sie Enzyme oder Fermente. Wie zu jeder Tür ein anderer Schlüssel paßt, so gehört zu jedem biochemischen Reaktionstyp ein anderes Enzym, und weil das elementare Lebensgeschehen in der Zelle sich aus sehr vielen Reaktionstypen aufbaut, so braucht jede Zelle zahlreiche Proteinsorten. Eine so einfache Zelle wie das nur einige tausendstel Millimeter messende Bakterium Escherichia coli (E. coli) braucht mehrere tausend von ihnen, für die Zellen des Menschen schätzt man die Anzahl der in ihnen enthaltenen Enzymtypen auf etwa 10 000.

Jede Zelle ist fähig, ihre Enzymproteine selbst zu synthetisieren. Wie „weiß" aber eine Zelle, in welcher Weise die einzelnen Proteinsorten hergestellt werden sollen? Dieses „Wissen" ist als Erbinformation in der DNS ihres genetischen Systems gespeichert, ähnlich wie eine gute Hausfrau die Rezepte für Tausende von Gerichten in ihren Kochbüchern besitzt. Über dieses Enthaltensein der genetischen Informationen in der Erbsubstanz hat die Molekularbiologie erst in den letzten Jahrzehnten folgende Einzelheiten in Erfahrung gebracht:

Die Proteine sind hochmolekulare Stoffe mit einem Molgewicht, das nicht selten in der Größenordnung von Hunderttausend liegt. Sie bestehen aber aus kleinmolekularen Bestandteilen, den Aminosäuren, von denen zwanzig verschiedene Sorten zum Bau von Proteinen herangezogen werden. Die meisten Proteine bestehen aus 100–300 Aminosäuren, sie werden chemisch zu langen fadenartigen Molekülketten, den sogenannten Polypeptidfäden zusammengefügt. Dabei kommt es darauf an, welche Aminosäuresorten zum Bau einer bestimmten Proteinsorte herangezogen und in welcher Reihenfolge sie im Polypeptidfaden angeordnet werden. Diese beiden Momente zusammen machen die Primärstruktur einer Proteinsorte aus. Die meisten Proteine befinden sich in der Zelle nicht in gestrecktem fadenförmigen Zustand, sondern in Gestalt eines kompakten, mehr oder weniger rundlichen oder globulären Gebildes. Bekanntlich kann man jeden Faden durch Falten oder Aufwickeln in ein solches Gebilde, einen „Knäuel" verwandeln. Die Zusammenfaltung des Peptidfadens zur globulären Proteinmolekel geschieht nicht zufallsmäßig, sondern nach einem in ihrer Primärstruktur enthaltenen Plan. Ihre Bausteine, die Aminosäuren, enthalten nämlich positiv und negativ geladene Gruppen, die durch Anziehung und Abstoßung dafür sorgen, daß sich stets eine bestimmte Faltung, man sagt ihre Tertiärstruktur, ausbildet. Durch die Tertiärstruktur wird auch erreicht, daß bestimmte positive und/oder negative Gruppen an der Oberfläche der Molekel in einem bestimmten Muster angeordnet zu liegen kom-

men, die die sogenannten aktiven Stellen der Enzymmolekel bilden. Durch sie wird sichergestellt, daß sich nur ganz bestimmte Substanzen – die Substrate – an die Enzymmolekel anlagern können, und daß die Substrate in einer solchen Weise modifiziert werden, daß an ihnen eine gewünschte Reaktion ablaufen kann, ähnlich wie durch die eigentümliche Gestaltgebung von Schlüssel und Schloß erreicht wird, daß sich nur eine bestimmte Tür öffnen läßt.

Wie man leicht erkennt, ist das entscheidende Moment an einer Proteinsorte die Primärstruktur ihrer Molekeln. Durch sie erhalten die Molekeln eine so beschaffene Gestaltung, daß sie fähig werden, als Enzyme zu fungieren, das heißt bestimmte chemische Reaktionen zu katalysieren, die in ihrer Gesamtheit das Lebensgeschehen einer Zelle und letztlich die Funktionen des ganzen Organismus ausmachen. Für die Synthese der Proteine, zu der ja jede Zelle imstande ist, gehört also in erster Linie das „Wissen" um deren Primärstruktur. Es wurde schon erwähnt, daß es als genetische Information in ihrer Erbsubstanz, in der DNS ihrer Chromosomen enthalten ist.

Der genetische Code und die Replikation der DNS

Die DNS ist nach einem ähnlichen Prinzip gebaut wie die Proteine. Ihre langkettigen Molekeln haben Molgewichte bis zu einigen Millionen. Auch sie bestehen aus kleinmolekularen Bauteilen, den Nukleotiden, die ihrerseits aus einer organischen Base, dem Fünfzucker Desoxyribose und einer Gruppe Phosphorsäure zusammengebaut sind. Von den organischen Basen gibt es vier, nämlich Adenin, Thymin, Guanin und Cytosin; und dem entsprechend gibt es auch vier Sorten von Nukleotiden. Mit ihrer Unterschiedlichkeit ist die Möglichkeit einer mannigfachen Anordnung der Nukleotide in der Nukleotidkette der DNS gegeben, und damit auch die Möglichkeit, Informationen auszudrücken und zu speichern. Von dieser Möglichkeit macht das Leben auch Gebrauch. Die früher schon erwähnte genetische Information über die Primärstruktur der Proteine ist gespeichert in der Reihenfolge der Nukleotide der DNS-Kette. Diese Reihenfolge nennt man, in Anlehnung an den bei den Proteinen befolgten Sprachgebrauch, die Primärstruktur der DNS.

Die genetische Information ist in der Primärstruktur der Proteine „geschrieben" in einem aus zwanzig „Buchstaben", den Aminosäuren, bestehenden „Alphabet", während dieselbe Information in der DNS in einem aus vier „Buchstaben", den Nukleotiden, bestehenden „Alphabet" enthalten ist. Wenn die in der DNS gespeicherte Information in der Primärstruktur der Proteine ausgedrückt werden soll, so muß die eine Schrift in die andere „übersetzt" werden. Wir kennen einen ähnlichen Vorgang beim Telegraphieren. Unsere Nachricht, die wir am Postschalter aufgeben, ist geschrieben in der 26 Buchstaben umfassenden gewöhnlichen Schrift. Beim Telegraphieren wird sie in die drei Zeichen – Punkt, Strich, Zwischenraum – enthaltende Morseschrift übertragen. Das geschieht in der Weise, daß jeweils mehrere Zeichen der Morseschrift einen einzelnen Buchstaben der gewöhnlichen Schrift bedeuten. Die Vorschrift, nach der die Über-

tragung vor sich geht, heißt der Code. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der genetischen Information. Nach dem sogenannten genetischen Code, dessen Entzifferung erst vor wenigen Jahren gelungen ist, „codieren" immer drei Nukleotide für je eine Aminosäure.

Die Erbsubstanz einer Zelle wird vor der Zellteilung verdoppelt oder repliziert, und zwar so, daß die in der DNS der Mutterzelle enthaltene genetische Information unverändert in die DNS der Tochterzellen übergeht. Diese „identische Replikation" wird ermöglicht durch den Umstand, daß in der Regel eine DNS-Molekel nicht aus einer, sondern aus zwei Nukleotidketten besteht, die miteinander gepaart und, ähnlich wie die Stränge eines Seils, spiralig umeinander geschlungen sind. Man spricht deshalb von der DNS-Doppelspirale. Die Paarung der Nukleotidketten wird bewirkt durch die Paarung der einzelnen Nukleotide, und zwar ist es so, daß jeweils Adenin und Thymin Paare bilden, die zwischen sich Wasserstoffbrücken entstehen lassen und so mit schwachen chemischen Kräften zusammenhalten. Ebenso verhält es sich mit Guanin und Cytosin. Man sagt, die beiden Nukleotide eines Paares verhalten sich komplementär zueinander. Damit ist die genetische Information nicht nur in dem einem DNS-Strang enthalten, sondern komplementär auch in dem anderen.

Der molekulare Bau der DNS bildet die Grundlage ihrer identischen Replikation. Sie geht in der Weise vor sich, daß sich die beiden DNS-Stränge voneinander trennen, und daß jeder Strang einen komplementären aufbaut, indem jedes Nukleotid seinen komplementären Partner anlagert, worauf die einzelnen Nukleotide durch ein bestimmtes Enzym, die DNS-Polymerase, chemisch zusammengeschlossen werden. Man sagt, der eine Strang diene bei der Replikation als Matrize für die Biosynthese seines komplementären Partners. Durch diesen Mechanismus entstehen zwei DNS-Doppelspiralen, die die gleiche genetische Information enthalten wie die ursprüngliche DNS und bei der Zellteilung auf zwei Tochterzellen verteilt werden können.

Grundsätzlich ist jede Zelle imstande, die identische Replikation ihrer DNS durchzuführen. Wie alle Lebenstätigkeiten geht auch sie unter der Mitwirkung bestimmter Enzyme vor sich. Jede Zelle besitzt deshalb die für die Biosynthese ihrer DNS erforderliche Enzymausstattung. Schon vor etwa 10 Jahren haben sich Kornberg und seine Mitarbeiter gefragt, ob es nicht möglich sein sollte, das zur DNS-Biosynthese erforderliche Enzymsystem aus lebenden Zellen zu isolieren und die DNS-Synthese im Reagenzglas – in vitro – ablaufen zu lassen. Als Versuchsobjekt wählten sie das oben schon erwähnte Bakterium E. coli, das in geeigneten Flüssigkeitskulturen sich alle 20 min verdoppelt und leicht in großen Mengen gezüchtet werden kann. Aus einer solchen Kultur werden die Zellen durch Zentrifugierung gewonnen und durch Ultraschall aufgebrochen. Dann ergießt sich der Zellinhalt in das umgebende Medium, und man hat einen Zellextrakt gewonnen. Er ist in der Tat fähig, DNS zu synthetisieren, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind. Vor allem müssen alle vier Nukleotidsorten in Form ihrer Triphosphate und eine hochmolekulare DNS im Zellextrakt vorhanden sein. Mit Hilfe der aus Protein- und Enzymchemie bekannten Methoden kann

das für die DNS-Synthese verantwortliche Enzym, die DNS-Polymerase, hochgradig gereinigt, das heißt von anderen Komponenten des Zellsafts abgetrennt und angereichert werden. Ein solches zur DNS-Synthese in vitro fähiges, mit allen erforderlichen Substraten ausgestattetes Enzym nennt man ein zellfreies System. Zellfreie Systeme haben in der Molekularbiologie eine beständig wachsende Bedeutung erlangt. Mit ihrer Hilfe gelingt es, die bei einer elementaren Lebensfunktion wirksamen Enzyme aus dem übrigen Zellstoffwechsel herauszulösen, sie im Reagenzglas wieder zusammenzufügen und sie ihre Reaktionen unter meßbar veränderlichen Bedingungen ausführen zu lassen. So ist es Kornberg und seinem Forscherteam schon vor etwa 10 Jahren gelungen, DNS im zellfreien System zu synthetisieren. Kornberg konnte auch nachweisen, daß die synthetisierte DNS in ihren Eigenschaften weitgehend der zugesetzten DNS entspricht. Man hat gute Gründe für die Annahme, daß diese bei der Synthese neuer DNS als „Muster" wirkt, und daß die Synthese sich in der Form der identischen Replikation vollzieht, genau so oder ähnlich so, wie es in der lebenden Zelle geschieht. Kornberg hat für diese Arbeit damals den Nobelpreis erhalten.

In der Zwischenzeit ist die von ihm ausgearbeitete Methode in vielfacher Hinsicht weiter verbessert und angewendet worden. DNS-Polymerasen sind aus mehreren anderen Mikroorganismen, aber auch aus zahlreichen Zelltypen höherer Organismen, auch von Säugern gewonnen worden. Ein großer Mangel haftete aber dieser Methode an: Die in vitro synthetisierte DNS war nicht biologisch aktiv. Wurde beispielsweise als Muster DNS aus Viren benutzt, so war die in vitro synthetisierte DNS nicht infektiös. So stellte sich ganz von selbst das Ziel, die in vitro-Synthese von biologisch aktiver DNS durchzuführen, das von Kornberg und vielen anderen Forschern angestrebt wurde. Kornberg hat dieses Ziel nun als erster erreicht, und das ist auch der Inhalt der eingangs zitierten Nachricht zur Weihnachtszeit vorigen Jahres.

Die Synthese biologisch aktiver DNS

Ein erster Schritt zur Erreichung dieses Ziels war die Arbeit von Spiegelman und Mitarbeitern. Sie konnten einen kleinen Bakteriophagen replizieren, der aber als genetisches System RNS enthält. RNS ist die Abkürzung für Ribonukleinsäure, die der DNS ähnlich ist. RNS-Viren sind jedoch eine Ausnahme, weil die meisten Viren und andere Organismen ihre genetische Primärinformation in der DNS enthalten. Der nächste Schritt mußte deshalb darin bestehen, einen möglichst einfachen Bakteriophagen mit DNS als Erbsubstanz so in vitro zu replizieren, daß das Syntheseprodukt wieder infektiös ist. Für ihre Untersuchungen wählten Kornberg und Mitarbeiter den Phagen ΦX 174. Er besteht, wie auch andere Phagen, aus Hüllprotein und einem „Docht" aus DNS, die bei ihm ein Molgewicht von „nur" etwa 2 Millionen besitzt. Außerdem ist die DNS dieses Phagen einsträngig und zu einem geschlossenen Ring zusammengefügt. Als weiterer Schritt zur Erreichung des angestrebten Ziels gelang es um die Mitte des vorigen Jahres, aus E. coli eine so hochgradig gereinigte DNS-

Polymerase zu gewinnen, daß sie die erwähnte Phagen-DNS ohne Fehler in vitro synthetisieren konnte. Aber auch sie war noch nicht infektiös, das heißt biologisch aktiv. Woran konnte das liegen?

Bei der Biosynthese infektiöser Phagen-DNS erwies sich neben der DNS-Polymerase noch ein anderes Enzym von Bedeutung, das sogenannte Verbindungsenzym (joining enzyme), das erst in den vorhergehenden Monaten in verschiedenen Instituten gleichzeitig gefunden und beschrieben worden war. Es katalysiert die Verknüpfung des Phosphatrestes der einen Seite einer Polynukleotidkette mit dem OH-Ende der anderen Seite, mit anderen Worten den Ringschluß, so daß eine lineare Polynukleotidkette zum Ring geschlossen wird. Dazu kamen die Ergebnisse der sehr eingehenden Untersuchungen des Mechanismus, durch den sich der Phage in vivo – in der lebenden Bakterienzelle – vermehrt. Die infizierende einsträngige DNS von ΦX 174 – man nennt sie den (+)Strang – bildet in der Zelle zunächst einen komplementären, den (—)Strang. Dabei ergibt sich schließlich ein mit seinen Enden chemisch geschlossener Ring, bestehend aus zwei basengepaarten Strängen, die sogenannte Replikative Form (RF). Werden solche RF aus infizierten Zellen isoliert, so können beide Stränge voneinander getrennt werden, da sie ja nur über die relativ schwachen Wasserstoffbrücken miteinander zusammenhängen. Sowohl der Doppel- als auch der (—)Strang ist infektiös.

Wie schon erwähnt, hatten frühere Arbeiten ergeben, daß die einsträngige DNS des PhagenΦX 174 in vitro durch hochgradig gereinigte DNS-Polymerase fehlerfrei repliziert werden kann. In Gegenwart von Verbindungsenzym werden auch kovalente Ringe gebildet. Eine genaue Untersuchung des Syntheseprodukts ergab, daß es sich in keiner Weise von der RF des Phagen unterschied. So unterschied sich der synthetische (—)Strang im Infektionstest nicht von solchen (—)Strängen, die aus natürlich vorkommender RF isoliert worden waren. Und weiterhin ließ sich dieses (—)Strangmaterial als Matrize für eine zweite Syntheserunde benutzen, wobei dieses Mal jedoch synthetische (+)Stränge gebildet wurden. Dabei ergab sich eine vollkommen synthetisch gebildete RF, die wiederum in Einzelstränge zerlegt werden konnte. Die aus ihr gewonnenen (+)Stränge waren im Infektionstest von der normalen Phagen-DNS nicht zu unterscheiden. Sie gingen entsprechende Replikationszyklen ein, veranlaßten die Synthese von normalem Hüllprotein, aus dem der Phage ja auch noch besteht, und von normalen Genen. Man hat also 5 bis 6 Gene der aus dem Phagen ΦX 174 stammenden DNS fehlerfrei in vitro synthetisieren können.

Die Bewertung der Ergebnisse Kornbergs

Ohne Zweifel muß man in diesen Erfolgen der Molekulargenetik Ergebnisse von hoher Bedeutung sehen. Kornberg selbst meint, sie könnten einmal in der Weise praktische Anwendung finden, daß man mit künstlich synthetisierter DNS das Erbgut von Organismen – auch des Menschen – wird verändern und fehlerhaftes Erbgut verbes-

sern können. Sehen wir aber einmal von dieser praktischen Anwendung ab, so bleibt immer noch der hohe theoretische Wert. Kornbergs Ergebnis zwingt dazu, unsere Vorstellung von der innersten Natur organischen Lebens neu zu überdenken und eventuell zu korrigieren. In nicht wenigen Kommentaren hat man die Arbeit Kornbergs als Synthese lebender Substanz oder gar als künstliche Produktion lebender Wesen bewertet. Es will uns jedoch scheinen, als gingen diese Wertungen zu weit.

Unter den durch Kornbergs Arbeit erzeugten „lebenden Wesen" versteht man zweifellos die ringförmigen DNS-Stränge mit der gleichen biologischen Aktivität, wie sie die infektiöse DNS ausübt. Diese Wertung setzt voraus, daß man den ΦX 174-Phagen als lebendes Wesen ansieht. Nun gilt es aber bekanntlich als sehr umstritten, ob man Bakteriophagen und andere Viren als Lebewesen ansehen soll. Viren und Phagen besitzen keine eigenen Stoffwechselsysteme, keine Enzyme, mit deren Hilfe sie echte Lebenstätigkeiten, wie die Synthese organischer Substanzen, ausüben könnten. Sie besitzen lediglich in ihrer Erbsubstanz – bei einigen in der DNS, bei anderen in der RNS – die Information zur Produktion von Proteinen und neuer DNS, nicht aber die Mittel, diese Informationen zu realisieren. Dazu bedienen sie sich der Zelle, in die sie bei der Infektion eindringen. Man kann also lediglich sagen, daß Viren „Leben" nur im Verein mit einer lebenden Zelle vollziehen. In dieser Hinsicht verhält sich die in einem Virus enthaltene Erbsubstanz – RNS oder DNS – nicht anders wie Molekeln anderer organischer Substanzen, zum Beispiel die von Vitaminen, Hormonen oder Enzymen. In sich haben diese Stoffe kein Leben; sie können aber eine bestimmte, mit ihrer molekularen Beschaffenheit gegebene Lebenstätigkeit ausüben, wenn sie sich in einem lebenden System befinden oder in ein solches eingebracht werden. Es ist ferner nicht so, wie es die Formulierung „Produktion lebender Substanz" vermuten läßt, als gäbe es eine bestimmte Konfiguration der Materie, die „Leben" bedeutet, und als könnte man „Leben" synthetisieren, wenn man mit chemischen oder enzymologischen Methoden diese Konfiguration herbeiführt. Zwar hat man in früherer Zeit so gedacht. Man hat Proteine, Vitamine, Hormone und Enzyme als „lebende Stoffe" betrachtet; jetzt sehen manche Leute offenbar die Erbsubstanz DNS als „lebende Substanz" an, weil sie die Information für alle Lebenstätigkeiten eines Organismus enthält. Aber auch die DNS ist nicht lebendig, ebensowenig wie es Proteine oder Hormone sind; sie ist aber geeignet, in einem lebenden System, zum Beispiel in einer Bakterienzelle, an Lebenstätigkeiten teilzunehmen, besser gesagt, als Instrument der Lebenstätigkeit in diesen Zellen zu dienen. Und sie hat diese Eignung auch dann, wenn sie auf künstlichem Wege – in vitro – hergestellt worden ist, ebenso wie künstlich gewonnene Vitamine und Hormone sich in der lebenden Zelle ebenso benehmen, wie die entsprechenden im Organismus selbst entstandenen Verbindungen. Bei Vitaminen und Hormonen haben wir uns an diesen Gedanken schon lange gewöhnt; die Ergebnisse der Arbeiten Kornbergs bringen nichts weiter als eine Bestätigung dieser Auffassung und ihre Ausdehnung auf die DNS, und damit eine weitere Widerlegung der Vorstellung von der „lebenden Substanz".

Dieser Umstand mag uns als Anlaß dienen, die Vorstellungen der biologischen und biochemischen Wissenschaft vom Verhältnis von Leben und Materie kurz zu umreißen. Das organische Leben vollbringt alle seine Tätigkeiten und Funktionen mit materiellen, meist biochemischen Mitteln. Die vom Lebendigen in Dienst gestellten chemischen und physikalischen Eigenschaften, Kräfte und Gesetze organischer Verbindungen sind dieselben, wie wir sie auch außerhalb lebender Systeme an ihnen finden, und die Physik und Chemie erforschen und beschreiben. Deshalb ist es auch möglich, einzelne Komponenten lebender Zellen zu isolieren und sie im Reagenzglas sich auswirken zu lassen, wie es in den zellfreien Systemen geschieht. Die hier beobachteten Vorgänge sind – oder könnten sein – dieselben, wie sie sich innerhalb der lebenden Zelle abspielen; die Biosynthese so komplizierter Substanzen wie Proteine oder DNS macht hierin keine Ausnahme.

Wenn dem so ist, was ist dann ein „lebendes System" eigentlich? Ist es „weiter nichts" als die Summe seiner materiellen Komponenten? Oder ist es „mehr" als diese? Die befriedigende Antwort auf diese Fragen würde den uns hier gesetzten Rahmen bei weitem sprengen. Wenn man von den Arbeiten Kornbergs hört, fühlt man wohl dunkel, daß sie mit diesen Fragen zusammenhängen, und das macht nicht zuletzt ihre große theoretische Bedeutung aus. Die Antwort ist aber nicht so einfach, daß man sagen könnte, man habe „Leben" oder „lebende Substanz" synthetisiert.

Peter Hebblethwaite SJ

Tschechische Studenten sagen ihre Meinung

Zur Prager Allchristlichen Friedensversammlung

In den ersten Apriltagen war Prag eine Stadt zwischen dem Alten und dem Neuen als Versuch. In der Luft lag aufgeregte Spannung: Wir können wieder atmen! Gleichzeitig herrschte abwägende Sorge, wie lange es so weitergehen würde. „Nach zwanzig Jahren" (der Ausdruck war immer wieder zu hören) hatte es keines Blutvergießens bedurft, um einen Regierungs- und Richtungswechsel zu erreichen. Die Tschechen hatten wieder einmal ihren Ruf unter Beweis gestellt, die „Buchführer" unter den Slawen zu sein. Die große, heroische, tragische Geste liegt ihnen nicht; sie handeln, wenn sie wissen, daß es sich lohnt. Und alles deutet darauf hin, daß es sich auch diesmal gelohnt hat. Die Kontraste existieren zwar noch: die patrouillierenden Polizisten mit ihren Hunden. Die Grenzen sind streng bewacht wie bisher, mit dem Unterschied, daß man auch die Grenzen nach Ostdeutschland im Auge behält. Der Zeitungsleser kann lediglich zwischen „The Morning Star", „L'Humanité", der „Prawda" oder „Neues Deutschland" (dem deprimierendsten Produkt unter ihnen) wählen. Es wird Zeit brauchen, um das Erbe der letzten zwanzig Jahre zu beseitigen. Die tschechischen Zeitungen haben jedoch bereits begonnen, interessant zu werden, und gehen in den Straßenbahnen von Hand zu Hand. Die Leute wünschen das Gespräch mit dem Ausländer (und seine Währung). Obwohl es Passionssonntag war, konnte man in den Kirchen nach der Amtseinführung General Svobodas als Präsident überschwengliche Freudenpredigten hören. Ein Priester sagte mir, daß er zum ersten Mal seit zwanzig Jahren die Jungen, die Meßdiener werden wollten, zu sich einladen konnte: in solch kleinen Details liegt die Freiheit. Ein anderer Priester erzählte mir, daß der General oft in seiner Kirche die Messe besucht habe. Gerüchte gingen um, der General habe einen Neffen, der Franziskaner sei. Die Franziskaner, wie alle männlichen Orden, existieren juristisch nicht und sind in der Arbeitswelt untergetaucht. Dies alles mag mehr Schatten als Substanz sein, aber vielleicht manifestiert sich darin ein Klima.

Die Berufung des Generals blieb nicht unwidersprochen. Während er den Amtseid leistete, demonstrierten Studenten im Hof des Präsidentenpalais. Sie stießen sich an Svobodas Alter. Gegen ihn selbst hatten sie nichts; sie fürchteten jedoch, er werde banale Reden halten oder lediglich als Sprachrohr für andere mißbraucht. Svoboda heißt auch Freiheit; mit genialer Ironie protestierten die Studenten gegen „Freiheit" und riefen „Vivat Caesar": Cisar war ihr favorisierter Kandidat. Die Delegationen, die dem Präsidenten ihre Aufwartung machten, wurden von den Studenten je nach-

dem mit Pfiffen oder Beifall bedacht. Dabei fiel die außerordentlich kalte Begrüßung der ostdeutschen Delegation auf. Man brachte Cisar dazu, eine Rede zu halten, und trug ihn anschließend auf den Schultern weg.

Die Organisatoren der „Dritten Allchristlichen Friedensversammlung" hatten sicher nicht mit derartig dramatischen und unruhigen Tagen in Prag gerechnet. Die Stadt ist seit ihrem Bestehen der regelmäßige Tagungsort der Friedenskonferenz. J. L. Hromadka, ihr Präsident, ist Tscheche. Das Glück war nicht gerade mit dieser dritten Zusammenkunft. Sie tagte in der Kongreßhalle, deren Struktur ein wenig an den Londoner St. Pankratius-Bahnhof erinnert. Man gelangte dorthin durch einen Vergnügungspark. Darüber hinaus verlor die Konferenz durch die sich überstürzenden Weltereignisse ständig den Boden unter den Füßen. Kaum hatte sie ein Telegramm an Präsident Johnson aufgesetzt, das ihn zu Verhandlungen mit Nordvietnam aufforderte, wurde bekannt, daß der Präsident selbst Verhandlungen anbot. Kaum hatte ein Teilnehmer festgestellt, es sei absurd, den nächsten Schritt von Hanoi zu erwarten, als Hanoi diesen Schritt tat. Und so weiter. Nimmt man hinzu, daß die Tagung sich unglaublich langsam dahinschleppte und daß die Allchristliche Friedensversammlung eine wahrlich byzantinische innere Struktur hat, so bekommt man eine Ahnung von den Schwierigkeiten, unter denen sie mannhaft voranschritt. Die Diskussionen waren jedoch immer frei und offen und es gereicht den Westdeutschen zur Ehre, daß sie für eine differenziertere Sicht des arabisch-israelischen Konflikts plädierten, als es die russische Parteilinie zuläßt. „Besuchen sie den jüdischen Friedhof in Prag", sagte ein Westdeutscher, „und sie können sich überzeugen, was die Juden gelitten haben."

Bei der Jugendkommission herrschte der freieste und unabhängigste Geist. Entgegen dem Wunsch des Organisationskomitees lud sie eine Gruppe tschechischer Studenten zu einem Gespräch ein, in welchem diese ihre Rolle während der jüngsten Ereignisse beschreiben sollten. (Später erklärte ein offizieller Sprecher, daß es keine prinzipiellen Einwände gegen ein solches Treffen gegeben hätte; man habe nur die Tagesordnung einhalten wollen. Honi soit qui mal y pense). Die private Reaktion einiger östlicher Teilnehmer, vor allem aus der DDR, war ziemlich heftig. Beim Kaffee meinte einer von ihnen, daß die Konferenz kein Recht habe, ein moralisches Urteil über die „inneren Angelegenheiten" der Tschechoslowakei zu fällen. Er übersah, daß die Konferenz ihre Zeit fast ausschließlich damit verbrachte, moralische Urteile zu fällen, und daß der Begriff „innere Angelegenheiten" in einer Welt der Interdependenzen antiquiert wirkt. Die Jugendkommission jedenfalls führte viele zutreffende Argumente für ihre Einladung an die Studenten ins Feld. Zunächst einmal wünschten die Tschechen selbst ein solches Treffen, was den Einwand der Taktlosigkeit gegenüber den Gastgebern entkräftete. Dann wünschten die Vertreter der „Dritten Welt" eine solche Begegnung: „Wir möchten erleben, wie sich die Dinge verhalten, und nicht Ihre Ideologien schlukken", war ihr Refrain. Darüber hinaus gab es einen Präzedenzfall. Zum Treffen der Jugendkommission in Berlin hatte man Studenten aus der Stadt eingeladen. Und schließlich war das Problem der Tagesordnung durch Überstunden leicht zu lösen.

Der Zufall wollte es, daß der Vorsitzende der Jugendkommission, Milan Opocensky, selbst Tscheche ist, wenn er auch als hauptamtlicher Vertreter beim Weltstudentenbund in Genf lebt. Das tschechische Fernsehen baute seine Kameras auf, man erwartete ohne Zweifel eine Schau. Die Fernsehleute zogen verärgert ab, nachdem man ihnen eröffnet hatte, daß sie lediglich den ersten und langweiligsten Teil des Treffens aufnehmen dürften. Die Studenten erschienen unter Polizeischutz um 16.30 Uhr und blieben bis 19.00 Uhr. Milan Opocensky versuchte, die Begegnung zu verharmlosen: „Es passiert hier nichts Außergewöhnliches. Die Sache ist völlig normal. Wir wollen von Ihnen vor allem wissen, wie Sie dazu kamen, sich politisch zu engagieren."

Znenék Zbordil, vorgestellt als Mitglied des Studentenrats und als Student der indonesischen Kultur und Geschichte, beleuchtete den Hintergrund der Studentenbewegung. Sie begann Gestalt anzunehmen während der Ereignisse in der Studentenstadt Stahov, in der 5–6000 Studenten leben. Ein Jahr lang hatte die Stromversorgung nicht geklappt. Studium bei Kerzenlicht erwies sich nicht als geeignete Lösung. Bei der ersten Studentendemonstration ging es lediglich um elektrischen Strom, ohne weiterreichende politische Absichten. Die Polizei dagegen griff brutal durch mit dem Ergebnis, daß fünf Studenten verletzt wurden. Wahrscheinlich wäre nichts weiter geschehen, hätte nicht das Zentralkomitee der KP die Studentenaktion denunziert und ihr „revisionistische" politische Motive unterschoben. „Von da an", sagte Zbordil, „begriffen wir, daß alle Erklärungen über die ‚neue Moral' des Sozialismus und alles Gerede von der ‚sozialen Gerechtigkeit' leeres Geschwätz waren." Die Studenten beschlossen, andere Methoden anzuwenden und wurden damit das aktivste Element bei der Umgestaltung ihres Landes. Die Veröffentlichung eines Regierungsberichts über die Ereignisse in Stahov bestärkte sie in ihrer Entscheidung. Kein Student glaubte ein Wort des Berichts; die meisten waren empört über dessen zynische Mißachtung der Tatsachen. Die Studentenschaft war geteilt in ihrer Ansicht über die anzuwendenden Methoden. Ein Teil wollte anhaltende Demonstrationen auf den Straßen; andere waren für friedlichere Methoden, ein Rest wußte überhaupt nicht, was zu machen sei. Alle waren aber eins in ihrer tiefsitzenden Unzufriedenheit mit der Situation.

Den Wendepunkt brachte die Sitzung des Zentralkomitees am 3. und 4. Januar 1968, bei der den protestierenden Studenten eine positive Antwort zuteil wurde. Daraufhin fanden die Studenten, daß sie, um effektiv zu sein, zuerst die offiziellen Studentenorganisationen zerschlagen und neue gründen mußten. Es überrascht nicht, daß die am meisten engagierten Studenten sich ziemlich schnell verausgabten und zu „reinen Menschenwracks" wurden, wie Zbordil bemerkte. Auch er schien entsprechend müde zu sein. An diesem Punkt ging der Vortrag in Frage und Antwort über. Die Fragen wurden nicht immer vom gleichen Studenten beantwortet.

Frage: Wieweit bedeutete der Vietnamkrieg eine Hilfe für Ihre Sache?

Antwort 1: Überhaupt nicht. Sie mögen das seltsam finden, aber wir sind nun einmal nicht besonders berührt von Vietnam. Seit 1954 gab es so viele offizielle Demonstrationen und Protestaufrufe in der Presse, daß sie ihre Glaubwürdigkeit verloren.

Antwort 2 (von einem Studenten in Militäruniform): Wir haben die offiziellen Proteste satt. Wir haben jahrelang über die Unfreiheit in Spanien, Portugal, Griechenland usw. protestiert, aber wir haben nie auf unsere eigene Situation geschaut. Wir haben für alle Welt protestiert, jetzt wollen wir endlich Freiheit für uns selbst und wollen alle freiheitsliebenden Menschen dieses Landes dafür mobilisieren. Ich bin überzeugt, daß sich unsere Lage verbessern wird. Das wird unsere Proteste über die Ereignisse anderswo glaubwürdiger machen. Wenn wir selbst keine Freiheit haben, dann sind unsere Aufrufe für die Freiheit der andern bloße Heuchelei.

Frage: Fühlen Sie sich als Studenten vom übrigen Volk isoliert?

Antwort: Über die „Isolierung" der Studenten wurde in der Tschechoslowakei eine Menge geredet. Man hat das schon um 1950 herum festgestellt. Von 1950 an gab es eine theoretische und organisatorische Lösung, als die Studentenschaft unter den allgemeinen Jugendverband subsumiert wurde. Die sechzehn Jahre der Einheitsorganisation haben aber gezeigt, daß diese ein größeres Hindernis für die Integration der Studenten darstellt als eine eigene Organisation für sie. Das ist unsere Erfahrung; sie mag nicht im gleichen Maß für andere zutreffen.

An dieser Stelle trat eine Unterbrechung durch einen Mann aus Dresden ein, der eine Rede hielt. Sie ist bemerkenswert nicht nur wegen ihres drohenden, wenn auch gut verpackten Untertons, sondern wegen der massiven tschechischen Antwort im weiteren Verlauf des Gesprächs. Wir sind froh, sagte der Dresdener, daß wir Nachbarn der Tschechen sind. De facto waren wir jahrhundertelang Nachbarn, aber wir Deutschen haben alles getan, um unsere nachbarlichen Beziehungen zu ruinieren. Seit 1945 hat sich das geändert. Wir wurden, wie Sie, von den Deutschen „befreit". Wir wissen um die Schwierigkeit, das freiheitliche System aufzubauen, das Sozialismus heißt. Als Ihr Nachbar wünsche ich Ihnen alles Gute beim Aufbau des Sozialismus. – Nach dieser seltsamen Intervention verschwand der Sprecher. Leider.

Frage: Ist Ihnen bewußt, daß die Augen aller auf Sie gerichtet sind? Bis jetzt war es schwierig, den Gehalt des Sozialismus zu sehen, da Ihre Lage nicht besser als die unsere schien. Viele dachten an einen „dritten Weg". Darum ist die Welt an Ihnen interessiert. Sogar die reaktionären Zeitungen des Westens geben zu, daß Sie für die Freiheit kämpfen. Sind Sie sich dessen bewußt, auch der Hoffnungen, die man in Sie setzt?

Antwort: Was die reaktionäre Presse des Westens sagt, ist wahr. Wir kämpfen schon lange für die Freiheit. Wir entwickelten Programm um Programm; um unsere Gesellschaft zu demokratisieren, verfaßten wir Resolution um Resolution. Wir legten sie dem Zentralkomitee vor, wo jedoch jeder unserer Vorschläge brutal abgelehnt wurde. Im Januar begann dann das ZK selbst, das zu sagen, was wir längst schon gesagt hatten. Wir haben an die Zukunft gedacht und werden nie wieder aufgeben, was wir errungen haben. Wir bedauern außerordentlich, daß unsere Freunde aus Ostdeutschland uns diktieren wollen, was Freiheit und Demokratie ist. Schließlich bauten Sie eine Mauer! Es ist uns bekannt, daß Sie als „fortschrittliches Volk" gelten. Aber, was ist Fortschritt? Fortschritt kann nur von einer toleranten und offenen Gesellschaft kommen. Wo keine

Toleranz herrscht, dort gibt es nur Ruinen. Heute kritisiert man uns wegen unserer Toleranz, aber wir fürchten uns nicht vor ihr. Wir glauben an Meinungsverschiedenheiten, an das wohlwollende, konstruktive Gegeneinander der Meinungen. Dies wird unsere Zukunft sein. Wir haben eine geschichtliche Chance, zu zeigen, was wirklicher Sozialismus ist. Die Freiheit, die wir anstreben, ist in keinem der sozialistischen Nachbarländer verwirklicht, aber wir hoffen für sie ...

Frage (von einem Ostdeutschen): Welche Vorstellung haben Sie vom Sozialismus, vom marxistischen Sozialismus, wenn die Toleranz sein Grundprinzip ist?

Antwort: In den letzten 50 Jahren gab es derart viele Verlautbarungen über den Sozialismus. Wenn nur die Hälfte davon wahr wäre, würden wir jetzt bereits im Paradies leben. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie der Sozialismus in Ostdeutschland aussehen soll. Für uns bedeutet „tschechischer Sozialismus" eine Lebensform, in der jeder Tscheche gut, frei und ohne Furcht für seine Sicherheit leben kann. Wir möchten Schluß machen mit der Angst, die vom Personenkult und der Unterdrückung der Individuen stammt. Tschechischer Sozialismus heißt, daß die Tschechoslowakei ein autonomer und unabhängiger Teil der sozialistischen Welt sein soll. Vor allem aber gründet er in der tschechischen Tradition, die immer demokratisch war. Hierzulande enteignete man die Produktionsmittel. Das ist einer der ersten Schritte zum Sozialismus. Die daraus resultierende Gesellschaft sollte jedoch eine Gesellschaft freier Männer sein, das war die Absicht von Karl Marx.

Frage (von einem Inder): Als sozialistischer Staat, welches sind Ihre Beziehungen zur „Dritten Welt"?

Antwort 1: Ich bin kein offizieller Vertreter der sozialistischen Welt oder eines sozialistischen Staates. Ich bin lediglich ein Bürger. Wir sind gegen den Imperialismus und wir haben darin eine lange Tradition. Die CSSR war oft das Opfer des Imperialismus. Sie war das Opfer der Donaumonarchie. Nach dem ersten Weltkrieg wurde das Land ein cordon sanitaire für Europa. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde es als Pufferstaat zum Schutz Rußlands gebraucht. Das ist unser Verständnis von Imperialismus. Die Schwierigkeit der Hilfe für die Dritte Welt liegt doch darin, daß man nie weiß, ob die Hilfe wirklich dort ankommt. Ich spendete einmal Blut für Vietnam und mußte entdecken, daß es für Dollars nach dem Westen verkauft wurde.

Antwort 2 (ein anderer Student, der bis dahin nicht gesprochen hatte): Ich bin Sozialist, Christ und Tscheche. Zwanzig Jahre lebten wir in einer Atmosphäre, in der wir andauernd von Imperialismus, Kapitalismus usw. hörten. Wir sind dieser Sprache überdrüssig. Diese Worte haben für uns allen Sinn verloren. Wir brauchen eine gründliche Reflexion dieser Begriffe. Ein Wort wie „Sozialismus" z. B. ist so entstellt und verzerrt, daß wir allergisch gegen seine Verwendung sind. Das ist einfach eine Sache der verbalen Hygiene. Vielleicht verbinden Sie mit „Sozialismus" noch irgendeine Erwartung; wir glauben, daß wir auf die Wurzel zurückgehen und neu nach der Bedeutung fragen müssen. Wir wissen, daß heute viel von der „Ausbeutung" der Dritten Welt geredet wird. Aber wir wurden ebenfalls ausgebeutet und manipuliert. Wir müs-

sen erst noch aus dieser Tragödie erwachen. Dies ist der Grund, warum wir Ihnen nicht immer die erwartete Antwort geben können.

Frage: Was geschieht Ihrer Meinung nach in China?

Antwort: Ich glaube, daß dort eine kulturelle Revolution stattfindet, aber ich weiß nicht, was das bedeutet. Leider hörte ich bei einem kurzen Besuch in Westdeutschland mehr über China als in zwei Jahren daheim. Darum werde ich nicht versuchen, die Frage zu beantworten.

Frage: Worin besteht die Verbindung zwischen der neuen Lage und einer wirtschaftlichen Reform?

Antwort: Die wirtschaftliche Lage hier ist so kompliziert, daß nicht einmal Professor Ota Sik sie Ihnen erklären könnte. Alle aber sind sich einig, daß sie katastrophal ist. Das ist auch einer der Gründe für unser politisches Engagement. Wir sind uns bewußt, daß hierzulande viele Menschen eine Verbrauchergesellschaft nach westlichem Muster wollen, aber dagegen sind wir. Unsere politische Einstellung hängt von zwei Faktoren ab: der schlechten wirtschaftlichen Lage und der Einsicht, daß die Verbrauchergesellschaft für uns unannehmbar ist.

Frage (von einem Ostdeutschen mit einiger Emotion gestellt): Wir haben kein Interesse, uns in Ihre Angelegenheiten einzumischen, und umgekehrt sollen auch Sie das nicht wollen. Jede Spaltung zwischen uns hilft nur den Gegnern des Sozialismus. Es gibt Kräfte in Europa, die den Sozialismus zerstören wollen. Welche Grenzen wollen Sie der Toleranz und der Freiheit setzen? Wollen Sie den Konterrevolutionären Freiheit zugestehen? Würden Sie Gewalt gegen Konterrevolutionäre anwenden?

Antwort: Wir sind für Toleranz in der Diskussion; natürlich ist uns klar, daß Toleranz ihre Grenzen hat. Sie kann nicht unbegrenzt weit gefaßt werden. Aber wir wollen zumindest sagen, daß wir dagegen sind, daß jemand auf Grund einer abweichenden Ansicht liquidiert wird. In diesem Land wurde eine ältere Generation einfachhin eliminiert. Wir wollen, daß das aufhört. Bisher wurden Grundrechte der Bürger nicht respektiert. In unserer Gesellschaft wurde kein Versuch gemacht, aggressive Kräfte unter Kontrolle zu bekommen. Wir wünschen durchaus, daß man ihnen Grenzen zieht.

Frage (wiederum von einem Ostdeutschen): Glauben Sie, daß der Aufbau des Sozialismus durch die Sowjetunion garantiert ist?

Antwort: Ich verstehe nicht, was Sie mit „garantiert" meinen. Und ich weiß nicht, was Sie unter „Sowjetunion" verstehen. Meinen Sie vielleicht die Rote Armee? Dann würde ich antworten, daß der Sozialismus in Jugoslawien keineswegs von der Roten Armee garantiert wird. Der tschechische Sozialismus wird weder von der Roten Armee noch vom Innenministerium garantiert, sondern nur durch freundliche gegenseitige Beziehungen zwischen den verschiedenen Ländern.

Frage: Was war das Gute an dem Zustand, den Sie in den letzten 20 Jahren hatten? Was davon wollen Sie nicht aufgeben?

Antwort: Es ist bestimmt kein Zufall, daß die Partei die Religion in diesem Land angriff, und zwar mit einer Gründlichkeit, für die es in der Geschichte keine Parallele

gibt. Das bewies, daß die Partei nicht nur die Gesellschaft, sondern auch den Menschen selbst zu ändern suchte. Dieser Versuch war ein Fehlschlag. Ich bin selbst kein Christ; aber ich kann begreifen, daß die Christen nach totalen, alles umfassenden Lösungen suchen sollen. Der Kommunismus als Ideologie ist nicht fähig, einen existentiellen Lebensgrund zu bieten. Ihre Fragen gingen alle daneben. Sie stellten soziologische Fragen, und unsere Antworten waren existentiell, personal, und von unserem Glauben bestimmt, was immer dieser Glaube sein mag. Unsere Erfahrung von zwanzig Jahren hat uns gelehrt, daß zwischen Mensch und Gesellschaft eine nicht aufhebbare Verschiedenheit besteht und daß die Menschen nicht auf ihre soziale Wirklichkeit reduziert werden können. Nicht, daß wir die volle Erfüllung des Menschen in der Gesellschaft leugnen, aber man kann den Menschen nicht einfach der Gesellschaft unterordnen.

Ein Kommentar erübrigt sich. Drei Punkte sollen nachgetragen werden. Zunächst: Hatten die Studenten wirklich jene Rolle inne, die sie für sich in Anspruch nehmen? Man sollte ihre Bedeutung weder über- noch unterschätzen, doch kann man sich fragen, ob die Aktion der Schriftsteller nicht entscheidender war. Als im letzten Herbst das Kultusministerium die Zeitschrift „Literarni Noviny" übernahm, verweigerten alle Schriftsteller ihre Mitarbeit. Ihre Opposition wurde ein Symbol. In der neuen Zeitschrift „Literarni Listy" können sie wieder frei schreiben. Zweitens: Einer der bedeutendsten Katalysatoren der neuen Mentalität war das von Milan Machovec veranstaltete Seminar über „Christen und Marxisten". Durch dieses Seminar war es Tschechen, Marxisten und Christen, gleichermaßen möglich, Theologen aus dem Westen zu hören, wie z. B. Johannes B. Metz. Auf die Frage, ob er nicht befürchte, daß einige seiner derart exponierten Studenten gläubig werden könnten, antwortete Machovec: „Ich habe Angst vor vielen Dingen. Ich bange um die Existenz des Menschen in dieser furchtbaren Ära der nuklearen Waffen; ich habe Furcht vor der Bürokratisierung des Lebens und der Manipulation menschlicher Wesen wie auch vor der Verbrauchergesellschaft. Und ich habe Angst vor Menschen, die nicht denken, ganz gleich, welchen Glauben oder welche Überzeugung sie haben. Keine Angst habe ich vor dem Dialog zwischen denkenden Menschen. Der kann nur zum Guten führen" (Czechoslovak Life, Prague, September 1967). Machovec spielte bei den letztjährigen Marienbader Gesprächen der Paulusgesellschaft eine wichtige Rolle. Diejenigen, welche den Nutzen solcher Gespräche bezweifeln, haben nun ihre Antwort.

Erika Kadlecová, die neue Sekretärin des Amtes für Kirchenfragen in der CSSR, sagte in ihrem Bericht über die Marienbader Gespräche, was im nachhinein prophetisch klingt: „In Zusammenhang damit ertönten nicht wenige Seufzer der Ohnmacht der Intellektuellen, die zwar imstande sind, viel Schönes auszudenken, aber keine Macht zu seiner Verwirklichung haben. Das ist berechtigt und auch nicht. Der Intellektuelle verfügt zwar nicht über Armeen oder Gefängnisse, er kann nicht gebieten und verbieten. Aber er schafft eine geistige Atmosphäre (oder beteiligt sich wenigstens daran), in der man Machtmittel in einer gewissen Richtung einsetzen kann oder nicht."

UMSCHAU

Hochschulen für theologische Weiterbildung?

Wenn man die Diskussion um die Reform des Theologiestudiums verfolgt, dann scheint ein Ende noch lange nicht in Sicht zu sein. Die Probleme, die sich hier stellen, greifen so tief in die traditionelle Struktur der theologischen Disziplinen und deren wissenschaftstheoretische Grundlegung ein, daß man auf eine allseits befriedigende Konzeption wohl noch einige Zeit warten muß. Es sind auch zu viele Interessen im Spiel, als daß man mit einer schnellen Einigung der verschiedenen Gruppen rechnen könnte.

Anders steht es mit der Frage nach der Weiterbildung der bereits in der Arbeit stehenden Priester und Laientheologen. Hier stellen sich bei weitem nicht so viele Hindernisse in den Weg wie bei den Überlegungen um die Gestaltung der Grundausbildung. Die Fragen, die hier gelöst werden müssen, sind meist nur praktischer, organisatorischer Art. Da einigermaßen ausreichende Einrichtungen bislang fehlen, fallen die zahllosen Schwierigkeiten weg, die mit allen Reformbemühungen notwendig verbunden sind. Den deutschen Diözesen böte sich hier die heute seltene Chance, neue Institutionen planen und schaffen zu können, ohne auf bereits Bestehendes Rücksicht nehmen zu müssen.

Die Notwendigkeit einer systematischen und kontinuierlichen Weiterbildung der Priester und Laientheologen liegt auf der Hand. Wer das Evangelium in der modernen Welt glaubwürdig verkünden will, muß sich mit den Problemen, die an ihn herangetragen werden, sachkundig und in der Tiefe auseinandersetzen können. Dafür bedarf es eines fortwährenden Kontakts mit den für den Seelsorger wichtigen Wissenschaften – wozu heute neben der Theologie auch Erfahrungswissenschaften wie Soziologie und Psychologie gehören – *und* mit der allgemeinen geistig-gesellschaftlichen Entwicklung. Die Zeiten, in denen ein Seelsorger mit dem in seinen Studien erreichten Wissensstand auskam (oder glauben durfte, auskommen zu können), sind vorbei. Die schnelle Entwicklung auf allen Gebieten, die wachsende Differenzierung und die damit verbundene Spezialisierung der Arbeiten verlangen auch vom Priester ein erhebliches Maß an geistiger Anstrengung und Anpassung. Obwohl sich sein Amt nicht ohne weiteres in die moderne Berufswelt einordnen läßt, kann er sich den Ansprüchen unserer Gesellschaft, die auf Leistung und fachliche Kompetenz sieht, nicht entziehen. Sein Amt als solches verleiht ihm in der modernen Gesellschaft keine Autorität mehr. Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft seiner Verkündigung hängen weithin davon ab, daß er sich durch Fachkenntnis ausweist, daß er also Expertenautorität gewinnt. Auch die für seinen Beruf so entscheidenden persönlichen Qualitäten werden nur ernst genommen, wenn es ihm gelingt, die theologische und geistige Entwicklung in seinen Verkündigungsauftrag zu integrieren. Das heißt, er muß die Möglichkeit haben, sich die notwendigen Kenntnisse ständig neu anzueignen.

Ist diese Möglichkeit nicht gegeben, geht nicht nur der Kontakt mit der Umwelt, sondern auch mit der jüngeren Generation im Klerus verloren. Methoden, Fragestellungen und Ergebnisse wandeln sich auch in der Theologie so schnell, daß ein Priester oft schon nach wenigen Jahren Seelsorgstätigkeit die theologischen Fragestellungen der Studierenden nicht mehr versteht. Ein großer Teil der Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den Generationen hat hier seinen Grund. Solche Konflikte können aber vermieden oder doch auf ein Mindestmaß reduziert werden, wenn auch die älteren Seelsorger die Verbindung mit der wissenschaftlichen Theologie nicht verlieren.

Im Selbststudium lassen sich diese Kenntnisse nicht oder nur schwer erwerben. Priester und Laientheologen sind von ihrem Beruf zu sehr beansprucht, als daß sie eine solche zusätzliche Belastung ihres Arbeitstages auf sich nehmen könnten. So tiefgreifende geistige Auseinandersetzungen wie die hier geforderten verlangen Zeit und Muße. Das heißt, es müssen Weiterbildungsmöglichkeiten neben der Seelsorgsarbeit geschaffen werden. Die Industrie hat für ihren Bereich diese Notwendigkeiten längst erkannt und investiert beträchtliche Summen in die Weiterbildung ihrer Mitarbeiter. Die für die Priesterbildung Verantwortlichen können sich hier manche Erfahrung zunutze machen.

Sinn und Aussicht auf Erfolg dürften nur längere Kurse von mindestens einem Monat, noch besser einem Semester Dauer haben. Die heute fast überall durchgeführten „Pastoraltage" oder die in manchen Diözesen üblichen „Wanderakademien" können bestenfalls Erstinformationen vermitteln oder Teile früheren Wissens auffrischen. Das ist notwendig und sollte auch in Zukunft beibehalten werden. Eine theologische Weiterbildung im eigentlichen Sinn ist das jedoch nicht. Dafür fehlen bei so kurzen Zusammenkünften fast alle Voraussetzungen.

Gute Ansätze bieten hingegen die drei- bis vierwöchigen Kurse, die in den meisten Diözesen für die einzelnen Weihejahrgänge eine bestimmte Zeit (zwischen 4 und 10 Jahren) nach der Priesterweihe veranstaltet werden. Hier steht genügend Zeit zur Verfügung, um wenigstens auf einem Sektor gründlichere Arbeit zu leisten. Weil diese Kurse auf Diözesanebene durchgeführt werden, ist aber eine systematische Planung nur schwer möglich. Oft muß sich die Auswahl der Themen nach den gerade zur Verfügung stehenden Referenten richten. Ein weiterer Nachteil ist, daß diese Kurse für jeden Priester nur einmal stattfinden, und zwar verhältnismäßig bald nach dem Abschluß seiner Studien, also in einer Zeit, wo er vom Stand der theologischen Wissenschaften noch nicht so weit entfernt ist.

Die deutschen Bischöfe haben deswegen in ihren Vorschlägen zur Studienreform alle sechs Jahre für jeden Priester ein einsemestriges „Kontaktstudium" vorgesehen. Das ist ein überzeugender Vorschlag. Die Frage ist nur: Wo und wie soll diese Aufgabe in Angriff genommen werden?

Die jetzigen Hochschulen und theologischen Fakultäten kommen als Ort der Weiterbildung kaum in Frage. Sie sind für das Grundstudium konzipiert und führen ihre Vorlesungen und Übungen auf dieses Ziel hin durch. Weiterbildende Vorträge und Kurse müssen einen anderen Charakter tragen und lassen sich in das normale Programm nicht einbauen, zumal die Seelsorger durch ihre Berufserfahrung eine erweiterte Fragestellung und ein anderes Problembewußtsein mitbringen als Studenten der Theologie.

Im letzten bleibt wohl nur ein Weg: Die Errichtung eigener Zentren für die theologische Weiterbildung, die in Aufbau und Studienplan auf diese Aufgabe zugeschnitten sind. Wie viele solcher Institute für die deutschen Diözesen nötig sind, muß die Erfahrung erweisen. Sie müßten an geistigem und wissenschaftlichem Rang auf der Höhe der gegenwärtigen Hochschulen stehen, den Titel „Hochschule" tragen und ein Hochschulstatut besitzen. Schon aus diesem Grund kann nur eine begrenzte Anzahl errichtet werden. Träger einer solchen Hochschule kann nur ein überdiözesaner Verband sein, also entweder mehrere Diözesen gemeinsam oder, besser und sinnvoller, die Deutsche Bischofskonferenz. An den beiden Stellen, an denen das Konzil von der Notwendigkeit der theologischen Weiterbildung spricht, schlägt es die „Errichtung von Zentren für pastorale Studien" vor und weist die Schaffung solcher „Pastoralinstitute" den Bischofskonferenzen zu (Priesterdekret 19, Priesterausbildungsdekret 22).

Unmittelbarer Anlaß dieser Erwägungen ist die noch in diesem Jahr bevorstehende Verlegung der theologisch-philosophischen Hochschule und des Priesterseminars der Erzdiözese München-Freising von Freising nach München. Die Gebäude der beiden Institutionen böten ideale Voraussetzungen für eine

erste „Hochschule für theologische Weiterbildung". Meines Wissens stehen nirgendwo in der Bundesrepublik die notwendigen Räume in einer so günstigen Lage – in unmittelbarer Nähe einer großen Universität – und so kurzfristig zur Verfügung. Diese Chance sollte man sich nicht entgehen lassen. Die deutschen Diözesen könnten nicht nur ein vordringliches Problem lösen, sie hätten auch Gelegenheit, ein Modell eines modernen theologischen Fortbildungsinstituts zu schaffen, das sicherlich weit über die Grenzen der Bundesrepublik hinaus Beachtung fände.

Wolfgang Seibel SJ

Publizistik – Heilung oder Krankheit?

„So, wie der Arzt gesunde und kranke Keime unterscheidet, so muß auch die wissenschaftliche Betrachtung publizistischer Vorgänge zwischen Wahrheit und Lüge, Freiheit und Zwang unterscheiden und die Dinge deutlich beim Namen nennen." Dies schrieb Emil Dovifat, lange Jahre Inhaber des publizistikwissenschaftlichen Lehrstuhls an der Universität Berlin, vor mehr als 10 Jahren (1956) in der Auseinandersetzung mit seinen Fachkollegen in Berlin und Münster. Es handelte sich dabei um eine auf die Publizistikwissenschaft bezogene Fortsetzung der seit Max Weber berühmt-berüchtigten Diskussion um die Wertfreiheit der Wissenschaft. Dovifat vertrat damals vehement die Forderung, die Publizistikwissenschaft müsse eine „normative Wissenschaft" sein und bleiben. Insofern erwies er sich im Gegensatz zu allen seinen Kontrahenten als der einzige, der sein Fach und seinen Gegenstand beherrschte und erkannte.

Diese Feststellung besagt indessen nur: Wenn immer Publizistikwissenschaft im klassischen Sinne betrieben wird, so kann sie nur als normative Wissenschaft betrieben werden. Dies erweist die Geschichte dieser Theorienbildung von Franz Adam Löffler im 19. Jahrhundert bis Emil Dovifat. Die entscheidende Frage bleibt jedoch offen: Entspricht diese Publizistikwissenschaft der Wirklichkeit? Und: welche Wirklichkeit deckt sie ab?

Nun hat Emil Dovifat eine Systematik seiner Publizistikwissenschaft vorgelegt. Es handelt sich um den 1968 bei de Gruyter in Berlin erschienenen I. Band des Handbuchs der Publizistik (333 S., Lw. 28,–).

Publizistik, wie sie hier dargestellt wird, ist „jede öffentlich bedingte und öffentlich geübte geistige Einwirkung auf die Öffentlichkeit, um diese ganz oder in ihren Teilen durch freie Überzeugung oder kollektiven Zwang mit Gesinnungskräften über Wissen und Wollen im Tun und Handeln zu bestimmen" (5). Diese Definition enthält sowohl die Elemente der Publizistik wie die Stufen des publizistischen Prozesses und sein Ziel. So entwickelt Dovifat in den einzelnen Kapiteln die Grundbegriffe der Publizistik, ihre Erscheinungsformen, die Wege des publizistischen Prozesses, die Publizistik der Massenführung; er bespricht die Probleme von Freiheit und Bindung in der Publizistik und die verschiedenen Arten der publizistischen Mittel.

Der gesamte publizistische Prozeß ist nach Dovifat stets und ständig auf Wirkung angelegt. Im Hinblick auf die Wirkung werden Gesinnung und Mittel eingesetzt. Dabei ist dieses Wirkungsziel von besonderer Art. Publizistik kann sich nicht damit begnügen, Informationen zu geben, die gesellschaftliche Diskussion zu entfalten oder Meinungen und Urteile zu fördern. „Was sind schon ‚Meinungen'? Bestenfalls Vorziele." Dagegen: „Die Tat aber ist die Krone jeder publizistischen Aktion" (35). Ein Schwerpunkt dieser Theorie ist ohne Zweifel der Aspekt der Wirkung. Und diese Wirkung ist die öffentliche, d. h. die politische Tat.

Mir scheint, schon in diesen wenigen Sätzen zeige sich das ganze Dilemma dieser Publizistikwissenschaft. Zunächst einmal muß gesehen werden, daß es sich bei diesen Aussagen zur Wirkung der Publizistik um prak-

tische Postulate und theoretisch unbewiesene Behauptungen handelt. Selbstverständlich gab und gibt es keinen Publizisten, der nicht die Sehnsucht hätte, die trägen Massen zu bewegen, mit seiner gewaltigen Stimme das „Volksgemurmel der Ratlosen" (Proebst) zu übertönen. Aber dieses Postulat wird dadurch nicht erfüllbar, daß es immer wieder erhoben, der Traum wird nicht Wirklichkeit dadurch, daß er immer wieder geträumt wird. Gewiß, es gibt Plausibilitäten, die das Postulat und den Traum zu bestätigen scheinen. Hitler und sein „publizistischer Erfolg" ist ein solcher „Beweis", den Dovifat denn auch ausgiebig zitiert. Aber die Fragwürdigkeit dieses Belegs hätte dem Wissenschaftler wenigstens da bewußt werden müssen, wo er bemerkt, daß spätestens 1930 „der aktuelle Wirkungspunkt einer Gegenbewegung" gegen Hitler vorhanden gewesen wäre. „Ein harter publizistischer Kampf und die Veröffentlichung aktueller Argumente gegen Hitler, die damals bereits vorlagen, hätten eine aufklärende Wirkung erzielt. Die Stunde wurde nicht genutzt" (26). Die Frag-würdigkeit ist eine doppelte: Zum einen nämlich müßte gefragt werden, warum denn um alles in der Welt diese Stunde nicht genutzt wurde! Etwa vielleicht deshalb nicht, weil Hitler mit seiner „Publizistik" nur eine Tendenz formulierte und verstärkte, die jahrzehntelang vorher fast in der gesamten deutschen Öffentlichkeit, vor allem in der Presse, vorhanden war, die z. B. alle Elemente des Rassismus oder des Antisemitismus enthielt? Daß Hitler seinen Erfolg gegen die Pressepublizistik der Weimarer Republik errang, ist eine zwar immer wiederholte, aber deshalb keineswegs bewiesene Behauptung. Im Gegenteil! Zum andern liegt die Fragwürdigkeit darin, daß schlichtweg zwei Faktoren in ein kausales Verhältnis zueinander gebracht werden: die öffentliche Tätigkeit Hitlers und der Erfolg Hitlers. Wie denn, wenn diese zwei Faktoren gar nicht eigentlich im Verhältnis von Ursache und Wirkung stünden, ebensowenig wie die Häufigkeit von Storchennestern und Geburten (vgl. Hofstätter, Gruppendynamik, Hamburg 1957, 11)?

Tatsächlich bewirken nach Dovifat aber die Hauptelemente der Publizistik in kausalem Zusammenhang die publizistische Leistung (5). Natürlich weiß er, daß die Botschaft vom Sender zum Empfänger auf dem Weg durch die Öffentlichkeit Abwandlungen erleidet. Aber es hängt von der Kunst und von der Regie der publizistischen Persönlichkeit ab, seine Sendung in der Öffentlichkeit durchzusetzen. Und da diese Durchsetzung heutzutage zumeist als Massenpublizistik auftritt, so besteht die publizistische Kunst in der Massenführung. Doch dies ist keine Schwierigkeit: Denn „alle Massenvorgänge bleiben bis auf Ausnahmen unkompliziert" (32). So hat man sich also auch die Wirkung auf die Massen unkompliziert vorzustellen als eine Suggestivwirkung. Der Begriff der Suggestion taucht überaus häufig zur Wirkungserklärung auf. (Vgl. z. B. 6, 9, 107, 111, 112, 113, 226, 240 usw.) „Masse", so Dovifat, „ist kein Mythos." Einwände gegen diesen Satz werden abgetan: „Die Frage, ob es Massen gibt, werden die schlüssig beantworten, die mit ihnen zu tun, ihre Erfahrungen mit ihnen gemacht haben: die Publizisten" (101).

Dennoch seien Einwände erlaubt. Peter R. Hofstätter hat der Kritik der klassischen Massenpsychologie ein Werk gewidmet, die „Gruppendynamik", worin die Massentheorie durch moderne Forschungsergebnisse widerlegt wird. Obwohl Dovifat es verschiedentlich zitiert, scheint er diese Widerlegung nicht sonderlich beachtet zu haben. Speziell zum Problem der Massenführung sagt Hofstätter in seiner „Einführung in die Sozialpsychologie" nach der Darlegung der äußerst komplizierten Gleichgewichtsverhältnisse und Wechselbeziehungen zwischen Führer und Geführten: Es könne keineswegs die Rede davon sein, daß Führer ihre Untertanen tatsächlich hypnotisieren oder suggestiv beeinflussen. „Behauptungen solchen Inhalts sind unsinnig" (Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart ^{3}1963, 356).

Auch die amerikanische Kommunikationsforschung, zum größten Teil von deutschen und österreichischen Gelehrten entwickelt und aufgebaut, ging ursprünglich von einem sehr

kausalen Verständnis des Wirkungsproblems in der Massenkommunikation aus. Aber gerade konkrete Wirkungsuntersuchungen ließen immer mehr Zweifel an der Richtigkeit dieser Thesen aufkommen. Auf diese Weise, so schildern es Katz und Lazarsfeld, wurde schließlich der „Mensch" in der Kommunikation wieder entdeckt, sein Selektionsverhalten in diesen Prozessen, der mehrstufige Weg, den eine Botschaft bis hin zum Empfänger nimmt, nämlich den Weg durch die Massenkommunikationsmittel zu sog. „opinion leaders", von diesen zu anderen und schließlich zu den Endempfängern der Kommunikation. An diesem theoretischen Modell ist noch manches zu klären; seine Übernahme auf alle möglichen Kommunikationsverhältnisse ist noch nicht überprüft; aber es hat ohne Zweifel das Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß eine kausale Wirkung der Massenkommunikation bzw. der Publizistik als erledigt zu betrachten ist. Doch für Dovifat existiert soziale Kommunikation nur als eine Folgewirkung der Publizistik; und er tut die moderne gesellschaftliche Kommunikationslehre in ein paar Fußnoten ab (z. B. 96 und 197). Dies ist um so bedauerlicher, als die deutsche Publizistikwissenschaft in den letzten 40 Jahren über eine ganze Reihe von Wirkungsmodellen theoretisiert hat, aber über Plausibilitätsbeweise hinaus kaum an die wissenschaftliche Beweisführung herangegangen ist. E. Noelle-Neumann, von Dovifat zur Wirkungsforschung mehrmals zitiert, resümiert über den tatsächlichen Stand der diesbezüglichen Ergebnisse: „Empirische Untersuchungen haben immer wieder gezeigt, daß man mit den Massenmedien keine Bekehrungen bewerkstelligen kann, solange die widersprechenden Standpunkte in der Öffentlichkeit frei ausgedrückt werden können."

Hier liegt der Kern des publizistischen (des theoretischen wie des praktischen) Mißverständnisses verborgen. Es gibt, das ist nicht zu leugnen, in jeder gesellschaftlichen Kommunikation den Versuch einzelner und ganzer Gruppen, andere einzelne oder Gruppen oder die ganze Öffentlichkeit mit Gesinnungen zu überzeugen und zum Handeln zu bringen. Aber erstens dürfen die Wirkungen solcher Versuche nicht kausal interpretiert werden; und zweitens muß dieser publizistische Versuch immer im Zusammenhang des gesamten Kommunikationsprozesses gesehen werden. Die Publizistik ist ein Teil von diesem, und ist damit vom Prozeß der sozialen Kommunikation nicht ablösbar. Aber gerade dies verkennt die Publizistiktheorie Dovifats, wie er sie im I. Band seines Handbuchs entwickelt.

Natürlich arbeitet Dovifat den Unterschied zwischen totalitärer und demokratischer Publizistik heraus. Aber dieser Unterschied liegt nicht eigentlich in der Verschiedenartigkeit der Kommunikationssysteme. Nicht auch im Bereich der Freiheit. Denn „Publizistik (gehört) nicht organisch zur Freiheit. Organisch ist sie unabdingbar nur mit der Öffentlichkeit verbunden" (166). So kommen denn die Unterschiede aus der Verschiedenheit der Gesinnung, der Doktrinen, in deren Dienst die publizistischen Aktionen stehen. Diese Gesinnungen sind letztlich allein entscheidend, ob eine publizistische Aktion als gut anzunehmen oder als schlecht zu verwerfen ist. „Der Begriff ‚Gesinnung' hat eine 0-Linie. Was sich oberhalb der Mittelachse bewegt, ist positiv, was unterhalb zu finden, ist niedrig, niedrige Gesinnung" (6). „Ob diese Gesinnungen über oder unter der moralischen 0-Linie liegen und wo diese Linie selbst läuft, das wird sich nach den ethischen, den religiösen und auch den politischen Grundüberzeugungen der Zeit ergeben" (34). Unbeantwortet bleibt die Frage, wer denn nun die „moralische 0-Linie" bestimmt und die Urteile über die Wertigkeit der publizistischen Aktion fällt. Der Publizist? Eine Gruppe der Gesellschaft? Der Staat? Ist die kommunistische Publizistik nun schlecht oder gut? Schlecht von der 0-Linie des Westens, gut von der 0-Linie des Kommunismus her gesehen. Soll diese entscheidende These des Systems, die ja mehr anvisiert als die Anerkennung eines Minimums gemeinsam anerkannter Grundwerte, auf deren Basis sich gesellschaftliche Kommunikation entfalten kann, nicht in einem publizistischen Relativismus enden, so führt sie unweigerlich dazu, daß in einer pluralistischen Gesellschaft dem

Staat oder einer anderen Institution die Entscheidung der Wahrheitsfrage zugemutet wird. Das bedeutet aber einen Schritt zum Weltanschauungsstaat und damit einen Umschlag in totalitäre Staatsverfassung. Trotz der Überzeugung, daß Dovifat weder das eine noch das andere erstrebt, ist die Konsequenz zwingend.

Nun ist dies alles nicht etwa nur eine akademische Auseinandersetzung, kein Krieg zwischen Gelehrtenstuben. Die Publizistiktheorie, die nicht von Dovifat erfunden wurde, die von ihm allerdings ehrlich und systemimmanent logisch entwickelt wird, birgt ihre Gefährlichkeit gerade darin, daß sie gängige Kulturkritik scheinbar wissenschaftlich einfängt und formuliert. In dieser Theorie geht das Schlagwort von der „Großmacht" der Massenmedien ebenso auf wie die Denkschablone von Packards „Geheimen Verführern"; hier streift sich Le Bons Massenverachtung ein maßgeschneidertes Publizistik-Kleid über und das Elitebewußtsein der Publizisten schlägt ein schillerndes Pfauenrad. Und das ist aktuell und brennend: Diese Publizistiktheorie ist allgegenwärtig in den Diskussionen über die Pressekonzentration, über die Selbstkontrollen, über die Konkurrenz von Fernsehen und Zeitung, über den Persönlichkeitsschutz und über die öffentliche Aufgabe der Presse. Hier ganz besonders. So etwa, wenn die Zeitungsverleger vor einigen Jahren in einer Denkschrift niederlegten, daß die Zeitungen von heute „soziologisch mehr oder weniger heimatlos ... zu selbständigen festen Institutionen geworden (seien), die grundsätzlich weder dem Staat noch der Gesellschaft hörig sind", und daß daraus folgere, „die klassische Pressefreiheit der Privatleute (sei) durch die institutionelle Pressefreiheit zu ergänzen". Bedeutet das nicht, daß die Pressefreiheit und die öffentliche Aufgabe darin besteht, daß die gesellschaftlichen Bekehrungsversuche bzw. die Gesinnungspublizistik einzelner oder besonderer Gruppen geschützt werden soll? Hier wird bewußt oder unbewußt übersehen, daß – wie H. Scholler in seiner Münchener Habilitationsschrift über „Person und Öffentlichkeit" nachweist – Meinungs- und Pressefreiheit im eigentlichen als Garantien des Kommunikationsvorgangs verstanden werden müssen. „Die Übermittlung, nicht der Inhalt des Ausgesagten und nicht das Endprodukt einer integrierten öffentlichen Meinung stehen im Vordergrund des Schutzzweckes" (Scholler, Person und Öffentlichkeit, 349 f.). Demgegenüber aber erkennt Dovifat die Übermittlung und die gesellschaftliche Kommunikation nur als Vorziel bzw. als Folgewirkung an, und er verkennt somit, daß Gesellschaft sich in und durch Kommunikation konstituiert. Er ist blind für die Tatsache, daß publizistische Information und Einflußnahme „die Gesellschaft in vor sich hinmonologisierende einzelne und Gruppen zerreißt, die durch kein Gespräch zueinander finden, sondern durch monopolistische oder quasimonopolistische Interessenten - Institutionen ‚in Form gebracht' ... zur politischen Tat schreiten" (Starkulla, Publizistik und Kommunikation, in: Publizistik 1963, 565 f.).

Ist nicht die gegenwärtige Misere unserer Gesellschaft geradezu ein Symptom dafür, daß der gesellschaftliche Kommunikationsvorgang verfälscht und überwuchert wird durch Gesinnungspublizistik, die keinen Wert darauf legt, gesellschaftliche Kommunikation zwischen den Gruppen zu vermitteln, alle Meinungen darzustellen und vorzustellen, alle Mitsprachepartner zu einer Sache zu Wort kommen zu lassen, sondern für einige wenige, Publizisten und/oder Medienbesitzer, unter dem Schutz der „öffentlichen Aufgabe" auf das Recht der Meinungsdurchsetzung pocht? Unsere Gesellschaft krankt nicht an zu wenig Publizistik, sondern an zu wenig Kommunikation. Und mögen auch die Gesinnungsblätter des 19. Jahrhunderts weitgehend verschwunden sein, die publizistische Ideologie führt an vielen Schreibtischen die Feder. So muß denn leider gesagt werden, daß jene Publizistiktheorie, die Emil Dovifat im I. Band seines Handbuchs der Publizistik darstellt, – frei nach Karl Kraus – eben jene Krankheit ist, für deren Heilung sie sich hält.

Hans Wagner

Handel und Entwicklung

Die Welthandelskonferenz von New Delhi

Bei der Beurteilung der Welthandelskonferenz von New Delhi (1. 2. bis 29. 3. 1968) spielen Standpunkt und Maßstab des Betrachters eine fast noch größere Rolle als bei anderen Veranstaltungen dieser Art. Geht man davon aus, wie es die Entwicklungsländer tun, daß ihre Wünsche und Forderungen durch unmittelbar wirksame Abkommen hätten erfüllt werden müssen, kann man nur tief enttäuscht sein. Teilt man die Ansicht der entwickelten Nationen (vor allem des Westens), daß zuerst grundlegende Strukturen und Prinzipien des Welthandels zugunsten der Entwicklungsländer geändert und umgeformt werden müssen, dann muß man die Konferenz als einen Schritt zu einer solchen Umstrukturierung sehen und insofern als Erfolg werten.

Ziel der Welthandelskonferenz (UNCTAD: United Nations Conference for Trade and Development) ist, den Welthandel der (wirtschaftlichen) Entwicklung dienstbar zu machen und dafür die notwendigen Strukturänderungen in die Wege zu leiten. Die Erfahrung der vergangenen Jahre hat gezeigt, daß alle Einzelmaßnahmen – so groß und wichtig sie auch gewesen sein mögen – den Handel der Entwicklungsländer nur absolut, nicht aber anteilsmäßig steigern konnten. Die Entwicklungsländer bleiben hinter den fortgeschrittenen Industrienationen immer weiter zurück. In dieser Hinsicht hat sich ihre Situation verschlechtert. Das ist die Bilanz der „Dekade der Entwicklung". Die Gründe liegen unter anderem darin, daß die derzeitige Struktur des Welthandels ungleichen Partnern keine gleichen Chancen bietet. Der Schwächere ist verurteilt, schwach zu bleiben, während die Vorteile fast ausschließlich dem stärkeren Partnier zugute kommen.

Unter diesem, wenn auch vielleicht illusionären Vorzeichen trat die Konferenz zusammen. Neben einer Fülle anderer Studien lagen ihr als offizielle Dokumente zwei ganz verschiedene Arbeitspapiere vor: die von der Gruppe der 77 ausgearbeitete „Algier-Charta" (TD 38 annex) und die gemeinsame Stellungnahme der OECD-Länder zu den Hauptpunkten der Tagesordnung (TD 56). Mit diesen Dokumenten hatten die beiden „Parteien" ihre Positionen klargelegt. Die Algier-Charta nannte eine Reihe von Maßnahmen, die auf der Konferenz zum Beschluß erhoben und nach einem beigegebenen Zeitplan durchgesetzt werden sollten. Für die Entwicklungsländer war dies ein Mindestprogramm. Das OECD-Papier bezeichnete hingegen eher die obere Grenze, bis zu der die entwickelten Nationen (abgesehen jetzt von den sozialistischen Ländern Osteuropas) geben wollten. Mit anderen Worten: auf der einen Seite standen die Forderungen der am wenigsten entwickelten Länder, auf der anderen die äußersten Zugeständnisse der Länder, die sich in der Entwicklungspolitik am zögerndsten verhalten.

Diese Positionen waren schon Monate vor der Konferenz festgelegt. Sie erschwerten naturgemäß die Verhandlungen und verhinderten die notwendigen Kompromisse. Die beiden Gruppen wurden zwar als homogen angesehen und mußten sich entsprechend verhalten. In Wirklichkeit vereinten sie aber die verschiedenartigsten Interessen. Dazu kommt, daß innerhalb der Gruppen zum Teil erheblich größere Unterschiede herrschten als zwischen den fortgeschrittensten Entwicklungsländern und den am wenigsten entwickelten Industrienationen. So steht etwa Japan (von Griechenland, Spanien oder Türkei gar nicht zu reden) näher bei Jugoslawien als bei den USA. Das bedeutet auch, daß eine so allgemeine Festlegung wie etwa die Forderung eines Nettokapitalflusses der Entwicklungshilfe von 1 % des Bruttosozialprodukts für ein Land wie Japan viel schwerer zu Buch schlägt als für die am weitest fortgeschrittenen Industrienationen. Aber auch umgekehrt: Für die fortgeschrittensten Entwicklungsländer kann die Zusage eines allgemeinen Prä-

ferenzsystems unter Ausschluß der Agrarfolgeprodukte von großem Nutzen sein. Für weniger entwickelte Länder ist jedoch eine solche Zusage ein reiner Hohn.

Eine weitere Schwierigkeit bereitet der Unterschied in der „Entwicklungsphilosophie". Nach Auffassung der Entwicklungsländer sollen die mit Hilfe der UNCTAD zu schließenden Abmachungen rechtlich binden, sollen von einem internationalen Gremium überwacht und notfalls durch Zwangsmaßnahmen durchgesetzt werden. Sonst, so meinen die Entwicklungsländer, seien sie der Willkür der entwickelten Länder ausgeliefert. Diese hingegen sehen ihre Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe als frei unternommene und frei bleibende Maßnahmen an, nicht als verbindliche Abkommen der internationalen Völkergemeinschaft. Die Geberländer möchten ihre Hilfe gleichsam als großzügige Geste des „Reichen" angesehen wissen, zu der keine rechtliche Verpflichtung, sondern nur seine Großmut anleitet. Diese Haltung nehmen die Industrienationen des Westens auch deshalb ein, weil eine Reihe von Entwicklungsländern vor allem die Finanzhilfe als Wiedergutmachung der Ausbeutung der Kolonialzeit ansehen, und weil deswegen eine rechtliche Verpflichtung als Anerkennung eines Wiedergutmachungsanspruchs erscheinen könnte.

Ein weiterer Meinungsunterschied betrifft Wesen und Funktion der UNCTAD. Die Entwicklungsländer betrachteten die Konferenz von Anfang an als „Negotiations-Conference" zum Abschluß allgemein bindender Abkommen. Die entwickelten Industrienationen hingegen erkennen der UNCTAD nur die Funktion eines Forums zu, zum Austausch von Meinungen und Auffassungen, zur Formulierung allgemeiner Richtlinien und Grundsätze, zur Aufstellung von Leitsätzen für die zukünftige Handels- und Entwicklungspolitik.

All dies erschwert eine Beurteilung des Ergebnisses. Doch betrachten wir zunächst die Hauptthemen. Sie betreffen Rohstoffe, Präferenzen und Finanzhilfe.

Der Großteil der Exporte der Entwicklungsländer – meist Monokulturen – besteht in Rohstoffen. Da jedoch die Preise der Rohstoffe ständig fallen bzw. großen Schwankungen unterliegen, verringern sich die Erlöse. Weil die Entwicklungsländer für die Finanzierung ihrer Entwicklungsplanung weitgehend auf diese Exporterlöse angewiesen sind, läßt sich in ihren Augen eine längerfristige Planung nur durchführen, wenn es gelingt, die Preise zu stabilisieren und auf die Dauer höchstmögliche Exporterlöse zu erreichen. Die Finanzierung ihrer Entwicklungsplanung sollte u. a. durch Rohstoffabkommen gesichert werden. Die Algier-Charta enthielt zwei Listen von Rohstoffen: solche, für die Abkommen möglich, und solche, für die Abkommen dringend notwendig seien. Die Konferenz solle ein Aktionsprogramm für den Abschluß von Rohstoffabkommen mit einem verbindlichen Terminplan aufstellen. Das schließlich einstimmig angenommene Aktionsprogramm sieht Abkommen über Kakao und Zucker vor. Für weitere Rohstoffe (wie Ölsaaten) wurde der Beginn von Verhandlungen festgelegt, für andere faßte man Untersuchungen über die Marktlage ins Auge. Obwohl dieses Programm neunzehn Rohstoffe erfaßt, enttäuschte es eine ganze Reihe von Ländern, vor allem die, deren Rohstoffe in diesen Listen gar nicht auftauchen, ganz abgesehen davon, daß man von verbindlichen, wirksamen Abkommen noch weit entfernt ist.

Die Algier-Charta verlangte von der Konferenz Beschlüsse über ein allgemeines Präferenzsystem auf nicht-diskriminierender und nicht-reziproker Grundlage. Dieses Abkommen sollte den Entwicklungsländern den unbeschränkten und zollfreien Zugang zu den Märkten aller entwickelten Länder für alle Halb- und Fertigwaren (einschließlich der Agrarfolgeprodukte) garantieren. An diesem Problem fuhr sich die Konferenz fest. Die Entwicklungsländer wollten – sehr vereinfacht gesagt – erreichen, daß die entwickelten Länder allen Entwicklungsländern für alle weiterverarbeiteten Produkte Zollfreiheit gewähren sollten. Die fortgeschrittenen Länder (allen voran die USA) führten zahllose Schwierigkeiten ins Feld: Da die Agrarmärkte verschieden geordnet seien, sei eine Globallösung

unmöglich; man müsse Produkt für Produkt behandeln. Man schlug ferner Ausnahmelisten vor, verwies auf die Notwendigkeit von Sicherheitsklauseln zum Schutz der eigenen Wirtschaft. Das Endergebnis der harten Verhandlungen ist eine Resolution, die auf den ersten Blick nicht mehr besagt, als daß ein allgemeines Präferenzsystem ausgehandelt werden und möglichst etwa 1970 in Kraft treten soll. Alle strittigen Fragen wurden ausgeklammert: die Resolution umfaßt nicht mehr als eine Seite! Man hat sich also bestenfalls darüber geeinigt, daß und mit welchen Verfahren ein Präferenzsystem geschaffen werden soll. Diese wirtschaftstheoretisch bedeutsame Entscheidung für ein allgemeines Präferenzsystem soll nicht herabgemindert werden; aber von einem Aktionsprogramm, wie es die Algier-Charta forderte, blieb so gut wie nichts übrig.

Die Verhandlungen über die Finanzhilfe befaßten sich vor allem mit der Höhe und den Bedingungen der Kapitalhilfe und mit dem Problem der Ergänzungsfinanzierung (der Ergänzung von Ausfällen in den Exporterlösen). Die Algier-Charta hatte als Volumen des Nettokapitalflusses 1 % des Bruttosozialprodukts des entwickelten Landes gefordert, wobei die Rückflüsse aus Rückzahlungen, Zinsen und Gewinnen vom Bruttokapitalfluß abgezogen werden sollten. Alle Darlehen und Kredite sollten zu den Bedingungen der IDA (International Development Agency) gewährt werden (50 Jahre Laufzeit, zinslos). Für die Ergänzungsfinanzierung sollte das Schema der Weltbank gelten (Exporterlös-Vorausschätzungen, die im Fall des Nichterreichens durch Kapitalabgabe ergänzt werden sollen). Die Konferenz entschied sich für einen 1 %-Anteil des Bruttosozialprodukts (nicht mehr wie bisher des Volkseinkommens, was eine Erhöhung des Kapitalflusses bis etwa 30 % bedeutet), behielt aber die alte Berechnung des Nettokapitalflusses bei. Ein Zeitplan wurde nicht festgelegt. Auch Schutzklauseln fehlen nicht. Die Ergänzungsfinanzierung wurde von allen – mit Ausnahme Frankreichs – grundsätzlich bejaht. Endgültige Entscheidungen hielt man jedoch für noch nicht angebracht, da die vorgeschlagenen Methoden noch nicht genügend durchdacht seien.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Entwicklungsländer von ihrem Aktionsprogramm so gut wie alles lassen mußten, während die entwickelten Länder ihre Position fast völlig aufrechterhielten. Man könnte auch sagen: die Schwachen mußten sich die Position der Starken aufzwingen lassen. Insofern ist das Ergebnis für die Entwicklungsländer mehr als enttäuschend. Die Ansätze zu einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit wurden allzusehr in den Hintergrund gedrängt. Der indische Delegierte sagte beim Abschluß der Konferenz, man sei vor der Aufgabe gestanden, das Notwendige mit dem Durchführbaren in Einklang zu bringen. Unter dieser Rücksicht wäre also die Konferenz ein Erfolg der Vernunft: sie hätte erreicht, was unter den gegebenen Umständen zu erreichen war.

Aber gerade an diesen „gegebenen Umständen" krankte die Konferenz. Im Grund war nämlich kaum jemand bereit, seine eigenen Interessen in den Gesamtzusammenhang einer gemeinsamen Wohlfahrt der Welt zu stellen. Die Entwicklungsländer wollten ein Stück vom Kuchen des Reichen, ohne auf die berechtigten Interessen der Reichen einzugehen. Die „Reichen" wollten ein Stück, eher ein paar Brosamen ihres Kuchens abgeben, ohne die ebenso berechtigten Interessen der Entwicklungsländer und vor allem die Dringlichkeit der Hilfsmaßnahmen genügend zu beachten.

Hat also die UNCTAD die Kluft zwischen den entwickelten Ländern und den Entwicklungsländern geschlossen oder wenigstens die Entwicklung gestoppt, die diese Kluft ständig größer werden läßt? Wohl kaum. Es wäre aber zu früh, die Konferenz als einen Mißerfolg zu bezeichnen. Erfolg oder Mißerfolg wird erst dann endgültig feststehen, wenn die an den Handelsrat überwiesenen Aufgaben in Angriff genommen werden. Dann wird sich herausstellen, welche Bereitschaft besteht, durch Verhandlungen die Ungleichheit in der Welt zu mildern und Frieden und Wohlfahrt für alle Menschen ohne Unterschied zu sichern.

Alban Müller SJ

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert JEDIN. Bd. 4: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg: Herder 1967. XXXII, 724 S. Lw. Subskr. 85,–.

Dieser 4. Band der Herderschen Kirchengeschichte beweist, wie recht die Herausgeber hatten, die spätmittelalterliche Anbahnung einer längst erwarteten Reform der Kirche zu vernachlässigen und statt dessen von der Person und den geistlichen Erfahrungen des jungen Luther ausgehend den Gesamtkomplex dessen, was man Reformation nennt, abzuheben gegen das auf die Dauer drängendere Problem, das mit dem Namen „deutsche Fürstenreformation" bezeichnet ist (Iserloh 3–216, 217–341). In diesem Lutherbild erhalten wir den besten Ertrag der reformationsgeschichtlichen Forschung von J. Lortz; es steht in der ausgeglichenen Mitte zwischen der katholischen und der evangelischen polemischen Biographie (vgl. den Unterschied zwischen Iserlohs Kennzeichnung Luthers mit denjenigen von Denifle und Grisar, aber auch von O. Scheel). Von erneuter Bedeutung für unsere postkonziliaren liturgischen Bestrebungen ist die hier (88–94, 237 f.) dargelegte Umgestaltung der Meßliturgie. Luther sieht sich in einer für das Volk (die „Gemeinde des großen Haufens", 238 Anm. 3) verständlichen Liturgie vor die Notwendigkeit gestellt, eine „Pädagogisierung des Kultes" vorzunehmen, und es war, wenn auch nicht im Sinn Luthers gelegen, doch die letzte Konsequenz, wenn etwa Andreas Karlstadt zum Neujahrstag eine „deutsche Messe" feierte: er sprach den Einsetzungsbericht deutsch und ließ den übrigen Kanon mit der Elevation aus. Bei der Feier trug er weltliche Kleidung (90). Iserloh hat sich in seiner Schrift „Luther zwischen Reform und Reformation" (Münster 1966) deutlich um eine erst heute wieder aktuelle Stellungnahme des Reformators zu den eigentlich gemeinten und dann ihn überbordenden Folgerungen bemüht. Seine liturgischen Bemühungen (Reduktion der römischen Messe) blieben nur ein Torso, und er läßt neben den neuen Texten innerlich unvermittelt Teile der alten Meßliturgie als zusammenhanglose Trümmer nebeneinander stehen. Nur von der nachtridentinischen Gnadenlehre und dem Neuaufschwung des kirchlichen Bewußtseins läßt sich der Gegensatz verstehen zu der von Luther und dann von Calvin versuchten Liturgieerneuerung und ihres barocken Ausdrucks, gipfelnd in liturgischen Bestrebungen Pius V. (522–526).

Eine andere Linie der weltgeschichtlichen Bewegung, die Luther entfacht, aber nicht gemeistert hat, ist die reformatorische Stellung gegenüber dem Humanismus etwa des Erasmus und Melanchthons (146–157). Sie steht im engsten Zusammenhang mit dem Kampf, den die Bauern im Jahr 1525 begannen und Luther zu seiner Brandschrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern" veranlaßte (140–145).

Dies nur als Hinweis auf einige Hauptanliegen dieses Bandes der Kirchengeschichte, in der vor allem die Triebkräfte und der geistige Gehalt der katholischen Erneuerung von einem Meister wie H. Jedin gezeichnet wurden. Darin spielt, wie alle wissen, auch die Gründung und Entfaltung der Gesellschaft Jesu eine hervorragende Rolle. Jedin schreibt dieses Kapitel in einer wohlwollenden Darstellung des Ignatius von Loyola (465–476). Daß darin auch das Exerzitienbuch des Ignatius auf seine kirchengeschichtlich greifbare Wirkkraft (473) abgewogen, auf erste Quellen gegründet, gewürdigt wird, ist im Gegensatz zu vielen anderen Kirchengeschichten neu. Am Rande seien nur einige Druckversehen notiert. Der Gefährte des hl. Ignatius

von Paris Claude Jay heißt weder Le Jay noch gar Lejay (468, 475), sondern mit G. Schurhammer (Franz Xaver, Bd. 1, Freiburg 1955, 248 Anm. 3) Jay. Jay ist der erste Jesuit, der 1552 in Wien starb, nachdem er am Konzil von Trient teilgenommen hatte (Fontes narrativi IV 672 u. 950). Die Entstehungszeit der Jedinschen Geschichte des Konzils von Trient läßt es als unvermeidlich erscheinen, daß neueste Quellen und Darstellungen hier nicht mehr gebucht oder in einem Nachtrag angeführt werden konnten (684–686), so die kritische Edition der Vita Ignatii von P. de Ribadeneira (FN IV), desgleichen der 5. Band der Monumenta des P. Nadal (Rom 1962), und die erste kritische Ausgabe und deren Vorbereitung der Monumenta Paedagogica SJ (Rom 1965). Weiterführend und erschöpfend vorgelegt sind bei Jedin (631–635) die Geschichte der Japanmission und die Darstellung der Anfänge einer Mission in China (635–638) und in Brasilien (640–642). Zu Filippo Neri (597 Anm. 1) wäre noch nachzutragen: H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 121–141.

Noch viele Probleme der Kirchengeschichtsschreibung bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts haben hier ihre zumeist treffende Beurteilung gefunden, so die Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmordes (677), der Fall Galilei (681 f.) und der Hexenwahn (678). Aber hier ist der Ort, auf einen Irrtum hinzuweisen, der sich mit zäher Kraft in der Historiographie der Gesellschaft Jesu hielt. Der Verf. berichtet von jenem Sturm in Lissabon und Coimbra, der die von Simon Rodriguez geleitete portugiesische Provinz in ihrem raschen Aufstieg hemmte: „Die Mitgliederzahl wuchs so schnell, daß die innere Durchformung mit ihr nicht Schritt halten konnte. Als Rodriguez die Mißstände nicht abstellte, wurde er 1552 abgesetzt; der neue Provinzial Miron entließ 130 Mitglieder und behielt nur 105“ (475). Die Interpretation der Quellen ergibt eindeutig, daß dies ein Fehlurteil darstellt, das seine Existenz der spanischen Jesuitengeschichte von A. Astrain (Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España, Bd. 1, Madrid 1902, 607 f.) verdankt. Es wurde endgültig widerlegt von Fr. Rodrigues (História da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal, Bd. I, 2, Porto 1921, 137–141). Danach sind es 26 bis 33 Scholastiker gewesen, die entlassen wurden oder selbst den Orden verließen. 1942 habe ich noch die spanische Version der portugiesischen Affäre in der 2. Auflage der Ignatiusbriefe (Einsiedeln 1942, 209) vorgetragen. In der 3. Auflage dieser Briefsammlung (Einsiedeln 1956, 243) ist aber das Ergebnis der Darstellung von Rodrigues deutlich hervorgehoben.

H. Rahner SJ

ZEEDEN, Ernst Walter: *Die Entstehung der Konfessionen.* Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. München, Wien: Oldenbourg 1965. 213 S. Kart. 14,50.

ZEEDEN, Ernst Walter: *Das Zeitalter der Gegenreformation.* Freiburg: Herder 1967. 302 S. (Herder-Bücherei. 281.) Kart. 3,95.

Die beiden Bände entsprechen und ergänzen sich gegenseitig. Die erste Schrift geht auf einen in der „Historischen Zeitschrift“ (1958) erschienenen Beitrag zurück, den der Verfasser zu einer selbständigen Darstellung erweitert hat, während die zweite Schrift eigens für die Taschenbuchreihe des Herderverlags geschrieben ist. Jene ist also mehr fachwissenschaftlich, diese dagegen eher allgemeinverständlich und die großen Linien betonend gehalten. Beiden aber ist die Zuverlässigkeit in der Darstellung und im Urteil, verbunden mit einer genauen Kenntnis der schier unübersehbaren Literatur und einem inneren Verständnis für jene bewegte Periode europäischer Geschichte, gemeinsam.

Die Frage nach der Konfessionsbildung, das heißt die Frage, wann und wie sich die ursprüngliche Reformbewegung verselbständigt und sich schließlich zu einem eigenen Bekenntnis ausbildet, ist gerade heute wieder von einem besonderen Interesse. So einfach und eindeutig die Definition der Konfessionsbildung zu sein scheint (Entstehung S. 9 f.), nämlich „die geistige und organisatorische

Verfestigung der ... auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum ...", so komplex war der historische Vorgang. Die diese Entwicklung bestimmenden Faktoren, ihre einzelnen Stufen und die daraus resultierenden Konsequenzen werden durch zahlreiche gut ausgewählte Beispiele illustriert. Es ist erstaunlich, welch vielfältige Formen konfessioneller Vermischung und Verwirrung der Verf. nachweisen kann. Neben Gleichgültigkeit und einer indifferenten Bikonfessionalität (zu den S. 74 angeführten Beispielen sei hier als Parallele nur auf ähnliche Fälle in der unmittelbaren Nachkriegszeit hingewiesen) finden sich auch legalisierte Mischformen in den verschiedenen Konfessionen und dazu nicht geringe Reste katholischer Glaubensübung im Luthertum. Der ganze Prozeß der Konfessionsbildung wird auf etwa ein Jahrhundert veranschlagt (40), bis sich die einzelnen Konfessionen einigermaßen konsolidiert hatten. – Eine Berichtigung zum ersten Werk: nicht Gregor XIII. hat das Germanikum gestiftet und die Gregoriana gegründet, sondern beide waren bereits unter Julius III. errichtet, wurden aber von Gregor XIII. besonders gefördert, so daß das Römische Kolleg, wie es zuerst hieß, später sich den Namen „Universitas Gregoriana" zulegte.

Liegt bei dem erstgenannten Titel der Hauptakzent auf der Entwicklung von einer zunächst noch innerkirchlichen Bewegung zu einer selbständigen Konfession (oder – anders gesagt – zu einer eigenen Kirche), so ist das Thema der zweiten Schrift eben das Verhältnis zwischen den sich bildenden Konfessionen. Dabei wird nun, was das nichtkatholische Lager angeht, das hauptsächliche Gewicht auf den Calvinismus gelegt, da er die eigentlich treibende Kraft gewesen ist und da er „den europäischen Protestantismus durch seine kämpferische Aktivität und durch seinen religiösen Einsatz in Krieg und Politik" rettete (33). Schon der äußere Umfang der Darstellung macht dies deutlich: den fünf thematischen Kapiteln über Calvin und den Calvinismus (2–5 und 14) steht nur ein ausschließlich das Luthertum behandelndes Kapitel (das 13.) gegenüber. Wie schon Karl Eder in seinem hervorragenden Werk über die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus legt der Verfasser bei der Behandlung der altgläubigen Kräfte das Schwergewicht auf eine ausführliche Darstellung des Jesuitenordens und der Tridentinums. Vor allem die drei Kapitel (6.–8.) über Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu verdienen lobend hervorgehoben zu werden. Ausführliche, gut ausgewählte Zitate und darunter besonders zahlreiche Briefstellen vermitteln ein zuverlässiges, unmittelbares Bild des Ordensstifters. Ein paar mißverständliche Ausdrücke – wie die „absolute Befehlsgewalt" des Ordensgenerals (126) oder die Betonung des militärischen Zuschnitts des Ordens („die zuverlässigste päpstliche Garde", 127) fallen kaum ins Gewicht und werden jedenfalls für den aufmerksamen Leser durch den Kontext stillschweigend korrigiert. Aufs ganze gesehen ist der Band ein überraschend reichhaltiges, gut gegliedertes und übersichtliches Sachbuch; daß es in dieser Form eine weite Verbreitung findet, kann man nur begrüßen. *B. Schneider SJ*

LAPIDE, Pinchas E.: *Rom und die Juden.* Freiburg: Herder 1967. 375 S. Lw. 24,–.

Weniger vage als der deutsche Titel nennt das amerikanische Original das Thema des Buches: Die drei letzten Päpste und die Juden. Was die breitere Überschrift in bescheidenem Maß rechtfertigt, ist das Einführungskapitel, in dem der Verfasser vom Mittelalter an die Haltung der Päpste gegenüber den Juden untersucht und ihre weitmaschigen und darum nur begrenzt wirksamen Verurteilungen des Antijudaismus skizziert. Wenn die Rückschau mehr ironisch als tiefgründig ausfällt, dann offenbar in der Absicht, dem Berichterstatter für das Kernstück der Darstellung den Ruf der Unbestechlichkeit und Überparteilichkeit vorauszuschicken. Zielt doch sein unmodischer Ehrgeiz dahin, als Sproß des Judenvolkes Gerechtigkeit für Pius XII. zu fordern. Die Aufteilung des Stoffes ergibt sich aus dem Verhandlungsablauf: Was der

des Schweigens angeklagte Papst für die Juden getan, was er nicht getan hat. Für alle von Hitlers „Endlösung" erfaßten Länder ermittelt Lapide, inwieweit durch vatikanische Intervention Verfolgte vor der Verschleppung in die Vernichtungslager bewahrt worden sind. Obwohl nicht erschöpfend, wird eine solche Zusammenstellung auf Grund weitverstreuter Unterlagen erstmals hier wenigstens versucht. Aus ihr erhellt, daß trotz gewisser Einwände gegen die Zahlenangaben die von der Kurie veranlaßten oder unterstützten Hilfsaktionen beachtlichen Umfangs waren. Der Autor beansprucht nicht, die Frage nach dem Ausbleiben eines öffentlichen Protests damit erledigt zu haben, macht der Anklage allerdings zum Vorwurf, sich an einem archaischen Verhaltensmuster zu orientieren: Der Priester, der den König schilt – und zur Umkehr zwingt.

Dennoch bleibt der Verfasser hinter seinem Anspruch zurück. Dem Vortrag mangelt es an Sammlung, Nüchternheit und Zielklarheit, wesentlichen Voraussetzungen also, um die Materialanhäufung zum Plädoyer zu verdichten. Wenn Lapide etwa bei der Beweisaufnahme sein Ohr mit gleicher Leichtgläubigkeit den Eiferern zur Linken (Deschner) wie zur Rechten (Rassinier) zuwendet, so begründet das nicht Objektivität, sondern Kritiklosigkeit. Nicht anders als Hochhuth, nur mit vertauschtem Vorzeichen, tut auch er es nicht ohne die Fiktion eines die fernsten Kirchenglieder lenkenden Papstwillens und wird in seinen Folgerungen unglaubwürdig. Der Kausalzusammenhang zwischen dem Hl. Stuhl und seinen Nuntien steht außer Diskussion. Der Autor übernimmt sich aber, wenn schlechtweg alles, was immer von Katholiken für Verfolgte getan wurde, für Pius zeugen, wenn jedes Rettungsbemühen nicht nur christlich, sondern päpstlich gewesen sein soll. Das Ergebnis ist somit eine Aufzählung eindrucksvoller, manchmal todesmutiger Werke der Caritas, aber damit noch kein Plädoyer für den damaligen Lenker der Kirche. Methodisch mißfällt, daß die Belege bald im Text, bald in den Anmerkungen stehen. Unverzeihlich ist, daß sie für nicht wenige Angaben gänzlich fehlen. Vor einem Urteil über das Schweigen des Papstes einen undramatischen Prozeß zu fordern, verrät Mut und Redlichkeit; doch befähigen sie allein, wie das vorliegende Buch lehrt, noch nicht zum Rechtsbeistand. *L. Volk SJ*

Philosophie

HÜNERMANN, Peter: *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert.* Johann Gustav Droysen, Wilhem Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. Freiburg: Herder 1967. 440 S. Lw. 52,–.

Das Werk des jungen Freiburger Religionsphilosophen führt uns mitten in die heftigste Auseinandersetzung der Gegenwart. Eine der großen Fragen heißt: Geht uns der Sinn des Ganzen in dem auf, was wir „Geschichte" nennen, oder ist Geschichte nur ein unbedeutendes Geschehen innerhalb der geschichtslosen Unermeßlichkeit der „Natur"?

Die üblichen Klischeevorstellungen von Geschichte und Geschichtlichkeit und ihre selbstverständliche Abgrenzung gegenüber dem, was man sich unter Natur vorstellt, halten einem eindringlichen Bedenken nicht stand. Schon Johann Gustav Droysen bestimmt das Wesen der Geschichte als „Theophanie". Im Aufgehen der Geschichte enthüllt und verbirgt sich ihm zugleich der verborgene Gott. – Im Werk Diltheys begegnen wir der Suche nach einem neuen geschichtlichen Denken, das besser als die überlieferte Metaphysik auf den „einzigen, dunklen, erschreckenden Gegenstand der Philosophie", das „Rätsel des Lebens", eingeht (252). – Neue Einblicke in die Eigenart geschichtlichen Denkens gewähren die Fragmente und Aphorismen des vielbeschäftigten, aber tief und umfassend denken-

den Gutsherrn Yorck von Wartenburg. Ihm glückt zuweilen, das Wesen der Geschichte noch kraftvoller und ursprünglicher als Dilthey zur Sprache zu bringen und die Einstellungen der Denker von der griechischen Frühzeit bis zu Hegel in einer Heideggers Deutung vorwegnehmenden Weise zu durchschauen.

Da es Hünermann nicht nur um den Weg dieser Denker, sondern auch um ihre Weisung für die Theologie geht, zeichnet er zu Beginn die großen Linien des geschichts-theologischen Entwurfs der Tübinger Schule, die sich vom Aufbruch des geschichtlichen Weltverstehens in der Romantik und im deutschen Idealismus hatte anregen lassen. Am Ende gelingt es ihm, ein heutiges Verständnis der Geschichte und Offenbarung kühn und ursprünglich zu formulieren.

Die sich gewöhnlich vordrängenden Vorstellungen – Geschichte als Summe historisch erforschter und erforschbarer Tatsachen oder Geschichte als Objekt der Geisteswissenschaften – verstellen den Blick auf ihr Wesen. Die Frage nach der Geschichte ist ursprünglich auch nicht als Frage nach dem Grund zu stellen, weil solches Fragen nicht jenes „umfassende und stiftende Spiel" (377) der Geschichte erfassen kann, in dem der Mensch dem Seienden und das Seiende dem Menschen zugeeignet wird. Vielmehr ist Geschichte aus dem ursprünglichen Zueinander von Sein und Zeit zu denken. Man kann sie daher beschreiben als „das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, welches – einbehalten ins Ereignis des Seins und der Zeit – im Zeugnis des Menschen licht wird" (388). Es gibt in der ursprünglich verstandenen Geschichte freilich eine „alles fraglich machende Fraglichkeit" (398). Dennoch kann dem, der sich frei in diese tödliche Not der Geschichte hineingibt, widerfahren: „die Erfahrung des Ereignisses der Geschichte als des Aufganges des Heiligen, die Berufung zum Zeugen des Heiligen" (402). Freilich wird solche Erfahrung nicht erzwingbar, und das Sprechen davon ist das „vermessenste und gefährlichste Sprechen". Denn es muß menschliches Maß überschreiten und doch in der Vieldeutigkeit und Ausweglosigkeit geschichtlicher Rede verbleiben. Es ist ein „ausweglosen Unterfangen" und findet den Mut zum Zeugnis nur im Widerfahrnis des Heiligen selbst. Von dorther kann es aber auch das „leichteste, froheste, zuversichtlichste" Zeugnis werden. Denn Geschichte wird nun als „Gabe" gereicht und „bleibt als gegebene Gabe Gewähr und Huld". Sie wird zum „Pfand der Hoffnung" und das Zeugnis von ihr wird zur „Predigt und Verkündigung des Heiligen" (403–404). Der Gebende offenbart sich in der Geschichte als einer, zu dem wir, die aus derselben Erfahrung zu einer Heilsgemeinde zusammengefunden haben, Du sagen dürfen.

Was auf den letzten Seiten über die Offenbarung als Stiftung der Gemeinde und als Aufgang theologischen Denkens gesagt wird, ist erstaunlich. Allen, die sich der tödlichen Fraglichkeit der Geschichte zu stellen und sie dennoch als Aufgang des Heiligen zu verstehen suchen – und wie, wenn nicht durch die Geschichte, sollte uns denn Offenbarung zukommen? –, sei Hünermanns Werk empfohlen. Es enthält verheißungsvolle Antworten auf die Fragen, die das geschichtliche Denken heute der christlichen Theologie stellt.

H. Riedlinger

CASPER, Bernhard: *Das dialogische Denken.* Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg: Herder 1967. 393 S. Lw. 48,–.

Dialogisches Denken mag mancherorts längst zu einem gängigen Markenartikel degeneriert sein. Um so ernster ist das Anliegen der vorliegenden Untersuchung zu nehmen, den Gehalt dieses „Neuen Denkens", wie Rosenzweig es nennt, dort zu erheben, wo es ursprünglich vorkommt. Es zeigt sich dann, wie unbekannt im Grunde dieses Denken geblieben ist. Sein ergiebigster und konzentrierteste Ausdruck, den es im Werk Franz Rosenzweigs fand, blieb lange unentdeckt und ungedeutet, während das weit ausfächernde Schaffen Bubers – ohne die systematische Kraft des Rosenzweigschen Gedankens – sich auf Grund seiner einprägsamen Sprachführung

schnell in einen Steinbruch für Jedermann verwandelte. Casper gelingt der Nachweis der These, „daß der entscheidende und umfassendste Durchbruch zu dem Denken, das sich später das dialogische nannte, in dem Werk Franz Rosenzweigs geschah" (156; vgl. 356). Als Naturwissenschaftler, Historiker und Philosoph hatte Rosenzweig den Vorteil, seinen Gedanken in bewußter Abhebung gegen Kant, den Deutschen Idealismus, Historismus und Neukantianismus zu entwickeln und die theologische Frage des jüdischen und christlichen Glaubens in sein Philosophieren aufzunehmen. Sein Hauptwerk „Der Stern der Erlösung" (Frankfurt a. M. 1921) sieht das „sprechende Denken" von der Offenbarung in Gang gesetzt. Ohne sie bleibt das Denken sprachlos, nichts-sagend, weil ihm Gott-Mensch-Welt und also Schöpfung-Offenbarung-Erlösung nichts sein müssen, namenlose Ideen, keine Wirklichkeiten, die ein Name zu nennen vermöchte. Der Ansatz zu einem solchen Verständnis liegt im Bedenken der Zeitlichkeit und der Sprache. Ihn hat Rosenzweig schon vor Heidegger konsequent eingeführt und ausgewertet. Dies stellt das Buch von Casper deutlich und überzeugend heraus (vgl. 355). Neben der Würdigung Rosenzweigs erfährt Bubers unbekanntes Frühwerk, das seiner dialogischen Phase vorausging (etwa von 1900–1916), eine Analyse, die neue Einsichten über die Reifung seines Denkens zutage fördert. Die Darstellung der Dialogik Ebners und Bubers findet bei Casper keine erhebliche Weiterführung über bisherige Erkenntnisse hinaus, macht aber deutlich, wie sehr der Offenbarungsgedanke auch hier für Grund und Ausgang der Zwischenmenschlichkeit genommen ist. Ein neues Seinsverständnis kündet sich an: es muß „Sein selbst im Ereignis der Sprache als Offenbarung gedacht", somit „Offenbarung als Zeitigung von Sein" verstanden werden (367).

R. Wimmer SJ

Wisser, Richard: *Verantwortung im Wandel der Zeit.* Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger. Mainz: Hase & Koehler 1967. 323 S., 5 Abb. Lw. 22,–.

Der Verf., Privatdozent für Philosophie in Mainz, hat den Versuch unternommen, fünf Gestalten des heutigen Geisteslebens darzustellen, die eines gemeinsam haben: ein konkretes Wort zur Verantwortung des heutigen Menschen zu sagen. Alle fünf Denker vollziehen den Schritt aus der Gelehrtenstube hinein in die Welt der Geschichte, alle versuchen, nicht nur Gesichertes und Überkommenes zu äußern, sondern in einer neuen Situation Verantwortung neu zu sagen.

Karl Jaspers eröffnet die Reihe. Vor einem an biographischen Informationen reichen Hintergrund wird aufgewiesen, auf welchem Wege dieser Denker „sich freidenkt", um als Philosoph zu sprechen zu den Fragen der Wiedervereinigung, der Freiheit und der inneren Situation der Bundesrepublik. Der Streit um die Äußerungen der letzten Jahre wird zurückgeführt auf die wesentliche Grundfrage: wie kann Wahrheit politisches Tun begründen?

Carl Friedrich von Weizsäcker, der als Physiker heute einen Lehrstuhl für Philosophie innehat, macht mit seinem Leben sichtbar, wie der heute wissenschaftlich forschende Mensch die Vereinzelung seiner Disziplin in abgesplitterte Sonderbereiche überwinden kann. Gerade die heutigen Möglichkeiten der Wissenschaft machen einen universalen Gedankengang notwendig: zwischen Physik, Philosophie, Politik und Religion herrscht nicht Unvereinbarkeit, sondern Ergänzung.

Martin Bubers Forderung „Rühre, Mensch, den Menschen an" ist das Thema einer Rede Wissers zur Woche der Brüderlichkeit. Von Buber her wird der Mensch gegen eine heute um sich greifende pantechnische Gesinnung beschrieben als ein Wesen, das die „Unmittelbarkeit zu hüten" hat und allein als „Wirexistenz", in der Begegnung mit dem Mitmenschen, zu sich selber finden kann.

Der Religionsphilosoph Romano Guardini bringt in diesen Kreis einen anderen Ton. Behutsam und geistig empfindsam erschließt er das Konkret-Lebendige, gerade auch in der Gestalt des heutigen geschichtlichen Lebens.

In seiner eigenen beschreibend-interpretierenden Art deutet er das Bevorstehende als Gefahr, aber auch als neue positive Möglichkeit. „Mit der sanften Gewalt eines Sehenden" wirbt Guardini um den neuen Menschen, der erkennen muß, daß er sich selbst und seine geschichtliche Aufgabe heute neu übernehmen muß.

Martin Heideggers Denken endlich wird gedeutet als ein Denken des „ursprünglichen Fragens", das im technischen Zeitalter das Dasein des Menschen neu zu sagen versucht. Durch den Gebrauch von Technik und Wissenschaft hindurch wird der Mensch auf den Weg dieses fragenden Denkens gesetzt, auf dem ihm durch die selbstverständlich gewordenen Tagesantworten hindurch sichtbar wird, wer der Mensch ist, der Mensch, der zu sich selber kommt.

Dem Verf. ist es gelungen, diese fünf Gestalten als Modelle darzustellen, an denen abgelesen werden kann, wie echtes Denken und politisches Handeln aufeinander bezogen sind. Der besondere Reiz des Buches besteht darüber hinaus darin, daß in der vorgenommenen Zusammenschau die Stimmen dieser Einzelnen gerade auch in ihrer Verschiedenheit deutlicher vernehmbar werden. Alle machen deutlich, daß es heute nicht genügt, traditionelle Antworten nachzusprechen, sondern die neue Situation fordert neue Antworten heraus, die in schöpferischer Weise gewagt werden müssen. So führt das Buch am Ende auch nicht zu dem Versuch einer Definition von Verantwortung, vielmehr wird der Leser in mehrfacher Weise in geistiges Handeln eingeübt. *Ch. Hübener*

GUARDINI, Romano: *Sorge um den Menschen.* Bd. 1. 2. Würzburg: Werkbund-Verl. 1963. 1966. 270 u. 154 S. Lw. 17,80 u. 15,80.

„Was fängt man mit den zu Tode geredeten Worten an? Es bleibt wohl nur eines: immer einfacher sprechen, denn die Einfachheit widersteht der Zerstörung am längsten. Wer es aber mit ihr versucht hat, weiß, wie schwer das ist. Sie ist nämlich Meisterschaft" (II 41). Guardini selbst ist Meister. Erstaunlich, mit welcher Klarheit es ihm gelingt, seine Zuhörer oder Leser auch schwierige Überlegungen mitvollziehen zu lassen. Die Zuhörer von damals – es handelt sich bei den gesammelten Abhandlungen in diesen beiden Bänden zum guten Teil um früher (1947–1966) gehaltene Vorträge in überarbeiteter und teilweise erweiterer Form – werden dankbar sein, das einmal Gehörte nachlesen und sich noch intensiver aneignen zu können.

Um manch schwieriges Thema geht es hier, wie schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt: Der unvollständige Mensch und die Macht; Zur Theologie der Welt; Der Glaube in unserer Zeit; Das Recht des werdenden Menschenlebens; Mickymaus u. Co.; Auf der Suche nach dem Frieden; Sigmund Freud und die Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit; Überlegungen zum Problem des Films u. a. m. So zielstrebig die Themen auch angegangen werden, sagen die Titel der Abhandlungen lange nicht alles über die Fülle des gebotenen Stoffs. Guardini vermag nie oberflächlich zu reden, immer schöpft er aus geistigen Tiefen, die andern nicht ohne weiteres erreichbar sind. So kommen in seiner Schau der geistigen Zusammenhänge Dinge zur Sprache, welche die Überschriften nicht erwarten lassen, wie Askese, Evangelische Räte, Laienpriestertum, Entwicklung, Fortschritt, Eschatologie, Kulturpessimismus oder -optimismus, Natur und Technik, Mensch und Technik, Kunst, Pädagogik, Macht in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, Geschichte, Geist, Totalitarismus, Existenzialismus, Idealismus, Marxismus usw. Man wünschte sich ein Stichwortverzeichnis. Denn zu jedem und allem spricht er überlegt, redet nicht, sondern hat etwas zu sagen, sagt es in prägnanter Formulierung.

Wo Zeitgemäßes mit Modischem verwechselt wird, läßt er sich nicht beirren. Weil das Herz dieses Weisen unserer Tage dem Menschen gehört, bangt es für diesen Menschen. „Die Achtung vor dem Menschen als Person gehört zu den Forderungen, die nicht diskutiert werden dürfen. Die Würde, aber auch die Wohlfahrt, ja endgültigerweise der Bestand der Menschheit hängen davon ab, daß das nicht geschehe" (I 171). *J. Grotz SJ*

Massenmedien

SCHLAPPNER, Martin: *Filme und ihre Regisseure.* Bern, Stuttgart: Huber 1967. 196 S. Kart. 14,–.

Der pflichtbewußte Konsument jener „die gesellschaftliche Wirklichkeit zum Modell erhebenden Filme" jungdeutscher Provenienz ist des Trostes bedürftig wie wenige andere. Vor allem, wenn er darüber hinaus gezwungen ist, mit fieberndem Kopf und erkaltendem Herzen das zu lesen, was eine sich progressiv gebärdende Kritik dazu an Interpretation liefert. Wie leicht er dabei in die Gefahr gerät, Maßstäbe zu verlieren, dessen wird er sich bei der Lektüre der von Schlappner stammenden Essays bewußt. Sieben Regisseure der Gegenwart wurden ausgewählt und ohne jede gezwungene Systematik im Zusammenhang mit ihrem Gesamtwerk oder einem bezeichnenden Anteil ihrer Produktion interpretiert. Der Verfasser rechtfertigt seine Auswahl nicht; die Namen Visconti, Antonioni, Bergman, Bunuel, Polanski, Godard, Fellini korrigieren sogar den Verdacht auf persönliche Vorliebe für eine gewisse Thematik. Schlappner beschäftigt sich mit sieben Größen des europäischen Films. Darüber in voreiliger Manier zu befinden, wer von ihnen einmal zu den Großen der Filmgeschichte zählen wird, ist er zu vornehm.

Will man mehr von den Interpretationen als nur Hilfeleistungen für billigen Hausgebrauch, so empfiehlt sich gründliches Studium des einleitenden Essays wie der Schlußgedanken über den „Film als gestaltendes Element der Gegenwart". Dort entwickelt der Autor seine Filmtheorie in bestechender Kürze und Klarheit. Das spezifisch „Filmische" wird in dem Ineinander der Fremdbewegung von Objekten mit der Eigenbewegung der Kamera gesehen mit den daraus resultierenden Prinzipien filmischen Gestaltens durch Bildkomposition, Kameraeinstellung und Montage.

Schlappner spürt den einzelnen Regisseuren nach und versucht, sie von dem Zentralmotiv ihres Schaffens her zu deuten. Die meisten Leser werden mangels umfassender Kenntnis diese Deutungen annehmen müssen im Vertrauen darauf, daß hier ein Mensch besser und genauer sah, als sie es taten und konnten. Ihnen sei versichert, daß sie ihr Vertrauen dem richtigen Mann schenken, der sie nicht blind machen will, sondern sich mit souveränem Takt darum bemüht, sie ein-sehen zu lehren.

Die vorgelegten Essays werden mit Sicherheit Angriffen ausgesetzt sein. Besitzen sie doch jene Qualität, um die sich viele der heutigen Kritiker vergeblich mühen: sie verbinden analytische Schärfe mit wertender Besonnenheit in beneidenswertem Maß. *R. Iblacker SJ*

Die deutschen Film- und Fernsehhochschulen. Bericht und Dokumente zu ihrer Planung. Hrsg. von Erich FELDMANN. München: Reinhardt 1967. 111 S. (Neue Beiträge zur Film- und Fernsehforschung. 7.) Kart. 7,50.

Die „Neuen Beiträge zur Film- und Fernsehforschung" werden herausgegeben im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Film- und Fernsehforschung. Diese Reihe, die 1955 unter dem Titel „Beiträge zur Filmforschung" gestartet wurde und es auf sechs Publikationen brachte (Lechte, Emsdetten), erhielt 1962 ihren jetzigen Namen und wurde mit weiteren 6 Bänden bis 1965 vom C. Bertelsmann Verlag betreut. 1967 erschienen die Nummern 7, 9 und 10 bei Reinhardt in München.

Der von Prof. Erich Feldmann, einem der Altmeister der deutschen Kommunikationsforschung, veröffentlichte Bericht über den Anteil der Deutschen Gesellschaft für Film- und Fernsehforschung an der Planung der deutschen Filmhochschulen (Berlin, München) informiert knapp über die seit 1953 andauernde Aktivität der Gesellschaft in dieser Frage. Den größten Teil der Schrift (23–111) machen die fünfzehn Dokumente aus, die Einblick in die Entstehungsgeschichte der Akademien unter einem besonderen Aspekt gewähren. Wieweit sie dem zukünftigen Historiker Genüge tun, vor allem hinsichtlich ihrer Vollständigkeit, wird von den Fachleuten zu klären sein; bezweifelt wurde es bereits.

R. Iblacker SJ

STÜMMER, Erich - VOGG, Günther: *Filmfreigabe und Filmbewertung.* München: Reinhardt 1967. 96 S. (Neue Beiträge zur Film- und Fernsehforschung. 9.) Kart. 13,50.

Die Schrift „stellt sich zur Aufgabe, in die Grundsätze und Problematik der Filmfreigabe und im bescheidenen Umfang auch in die Grundsätze und Problematik der Filmbewertung einzuführen" (89). Diese Problematik ist hierzulande aufs engste verknüpft mit der Institution der „Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft" (FSK). Bevor die Verfasser jedoch die FSK in ihrer rechtlichen Verfaßtheit vorstellen und diskutieren, wird dem Leser in konzentrierter Form filmstatistische Information und Jugend-Filmpsychologie geboten. Der Hauptteil der Schrift setzt sich kritisch mit der Problematik der Filmprüfung und der Freigabe von Filmen (inklusive Filmtitel und Werbematerial in Form von Vorspannen und Plakaten) für Jugendliche und Erwachsene und mit den die FSK bei dieser Tätigkeit leitenden Grundsätzen und Maßstäben auseinander. Bei aller Umsicht und Zurückhaltung in der Argumentation ist die Sorge des Pädagogen und des Juristen über die schleichende Aufweichung in der Spruchpraxis der FSK unüberhörbar. Als besonderes Problem wird die Freigabe von Filmen für Erwachsene und für die Altersstufe der 18 bis 21jährigen gesehen, für die die Verfasser mehr Schutz und Hilfe von seiten der FSK wünschen.

Obwohl die Schrift für den Nichtjuristen anstrengende Lektüre sein wird, sei sie jedem empfohlen, dem am Funktionieren des demokratischen Prozesses gelegen ist. Hilft sie doch mit, die oft von Kathedern und Kanzeln strömenden Emotionen in die Bewußtheit rationaler Betrachtungsweise zu kanalisieren. Der ständige Verweis auf die Spruchpraxis der einzelnen Ausschüsse der FSK und der Gerichte wird dazu beitragen, eine konkretere Vorstellung von der Arbeitsweise dieser Institutionen zu vermitteln. Bemerkenswert dürfte die bei der „Beweisführung bei der Jugendprüfung" (50) benützte Argumentation sein; ebenfalls die S. 91–92 ausgeführte Möglichkeit polizeilichen Einschreitens bei Versagen der FSK – als Kontrolle einer gelegentlich der Versuchung zur Selbstherrlichkeit erliegenden Institution. *R. Iblacker SJ*

BESSLER, Hansjörg - BLEDJIAN, Frank: *Systematik der Massenkommunikationsforschung.* München: Reinhardt 1967. 71 S. (Neue Beiträge zur Film- und Fernsehforschung. 10.) Kart. 7,80.

Über die Dringlichkeit der Massenkommunikationsforschung (MKF) ist man sich in Fachkreisen hinlänglich einig. Nicht so klar ist man sich jedoch über die Möglichkeit und die Notwendigkeit, die breite Öffentlichkeit über den Stand der Forschung dieser jungen sozialwissenschaftlichen Disziplin zu informieren und die Kommunikation unter den Wissenschaftlern selbst im Interesse konzertierter Forschungsunternehmen aufrechtzuerhalten. Diesem Anliegen systematisierenden Zusammentragens der empirischen Befunde dient die von den Verfassern mit Akribie gearbeitete Schrift. Zugleich stellt ihre Systematik aber auch eine Art Aktionsprogramm für die Kommunikationsforscher der BRD dar, das sicher lebhaftes Echo auslösen wird und gerade zur rechten Zeit vor dem Kölner Kongreß 1968 erscheint.

Der erste Teil bringt eine Bestandsaufnahme der MKF wie der Massenkommunikation (MK) innerhalb und außerhalb der BRD. Für die quellenmäßig dürftig belegte Organisationsanalyse der MK sei auf das von A. Barton vom Bureau of Applied Social Research vorgelegte Schema hingewiesen, das sich nutzbringend in die Systematik integrieren ließe (Organisational Measurement, N. Y. 1961). Im zweiten Teil werden die Prozesse der Aussagenentstehung, der Aussagenanalyse und der Aussagenwirkung in der MK im Rahmen der sozialen Gesamtprozesse behandelt. Die einzelnen Wirkungsbereiche der MK werden dann im dritten Teil dargestellt (Bildung, Unterhaltung, Propaganda, Nachricht), sowie die MK als Faktor der Sozialen Kontrolle und des Sozialen Wandels untersucht. Selbstverständlich ließe sich, wie schon Prof.

Specht im Vorwort bemerkt, die eine oder andere Akzentsetzung oder Lücke in der Literaturkenntnis bemäkeln. Dies wäre jedoch ungerecht, da es zunächst einmal darum ging, Bilanz zu ziehen. Das Datum dieser Bilanz liegt bei 1964. Die Diskussion wird nun durch die Beiträge der einzelnen Spezialisten auf den neuesten Stand vorangetrieben werden müssen. Eine fruchtbare Korrektur des vorgelegten Schemas wird sich dann von selbst ergeben. *R. Iblacker SJ*

BUCHER, Theodor: *Pädagogik der Massenkommunikationsmittel.* Einsiedeln, Köln: Benziger 1967. 133 S. Ppk. 14,80.

Th. Bucher, der verdienstvolle schweizer Organisator von Massenmedientagungen, stellt sich mit dieser kurzgefaßten „Pädagogik der Massenkommunikationsmittel" (MKM) die „Aufgabe, die Ergebnisse der – teilweise noch zu spärlichen – pädagogischen Forschung und der Forschung auf dem Gebiet der MKM für die Erziehung zu nutzen" (9). Diese Erziehung besteht in der Erziehung zu den MKM hin und mit den MKM. Um der Schrift gerecht zu werden, muß man berücksichtigen, daß sie MKM-Kunde und die daraus sich ergebende Didaktik voraussetzt. – Nach einer knappen Erklärung der einschlägigen Begriffe wird in einem allgemeinen Teil die Multivalenz der MKM in den verschiedensten Lebensbereichen angedeutet. Dem folgt die Behandlung spezieller Gebiete (Buch und Presse, Rundfunk und Schallplatte, Film, Fernsehen, Werbung). Jedes einzelne Kapitel ist mit einer ausführlichen Bibliographie versehen. Besonders wertvoll sind die jedem Abschnitt beigefügten „Aufgaben", in denen der Leser durch Fragen, Zitate usw. aufgefordert wird, selbständig sich in die Literatur zu vertiefen und die knappen (im Ganzen vielleicht doch zu knappen) Andeutungen des Textes zu überdenken. *R. Iblacker SJ*

ZU DIESEM HEFT

EMERICH CORETH ist Professor für Philosophie und Vorstand des Philosophischen Instituts an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

LUDWIG MUTH leitet in der Vereinigung des katholischen Buchhandels den Arbeitskreis Marktforschung.

WOLFGANG BÜCHEL ist Professor für philosophische Probleme der Physik an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg in Pullach.

JOHANNES HAAS veröffentlichte bereits mehrere Arbeiten über Probleme der Molekularbiologie.

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

HANS WAGNER ist Wissenschaftlicher Assistent am Zeitungswissenschaftlichen Institut der Universität München und Mitarbeiter der Pressestelle des Erzbischöflichen Ordinariats.

ALBAN MÜLLER ist Mitarbeiter am Institut für christliche Soziallehre „Heinrich-Pesch-Haus" in Mannheim. Er nahm als Vertreter des Heinrich-Pesch-Hauses an der Welthandelskonferenz teil.

5. 9. 69

24. JAN. 1970

13. Mai 1971

2. DEZ. 1971

10. JAN. 1972

9. JAN. 1973

6. OKT. 1975

15. 6. 78

11. DEZ. 1978

29. MAI 1981

12,60